Національна академія наук України
Інститут політичних і етнонаціональних досліджень
ім. І.Ф. Кураса

Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України

Київ – 2012

УДК 322:321 (477)
ББК 60.5 66.71 86.23

Затверджено до друку вченою радою Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф.Кураса НАН України (Протокол № 2 від 6.03.2012 р.)

Рецензенти: О.Шуба, доктор політичних наук, професор А.Пахарев, доктор політичних наук, професор

Редакційна колегія:
Ю.Левенець (голова), М.Панчук, В.Войналович, Н.Кочан

Авторський колектив:
В.Войналович (керівник), В.Єленський, М.Кирюшко, Н.Кочан, Н.Рубльова

Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України [Монографія.] – К.: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. – 272 с.

ISBN 978-966-02-6511-0

У монографії наведено результати дослідження ролі та місця релігійного чинника у процесах націє- і державотворення у сучасній Україні.

На великому емпіричному матеріалі проаналізовано можливості та обмеження залучення релігійного чинника до процесів формування української політичної нації, громадянського суспільства, демократичної і функціональної держави. Особлива увага звертається на інструментальне використання релігійного чинника у суспільно-політичних процесах у рамках національного наративу і концепту "національної держави". Піддається аналізу потенціал етноконфесійних спільнот України до інтеграції в український соціум та формування українських громадянсько-політичних лояльностей, особливості суспільно-релігійних відносин, а також глобалізаційні виклики, пов'язані із входженням України до світового релігійного простору.

Розрахована на науковців, викладачів, студентів вузів, тих, хто цікавиться питаннями взаємодії релігії, етнічності, політики.

ISBN 978-966-02-6511-0 ББК 60.5 66.71 86.23

© Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012.

ЗМІСТ

Вступ **4**

Розділ І. Релігійний чинник у політиці націє- та державотворення: постановка питання 9

1.1. Державотворення у його функціональному вимірі та релігійний чинник 9

1.2. Процеси націє- та державотворення у їхній взаємодії та розмежуванні: теоретико-методологічні аспекти ... 21

1.3. Особливості взаємодії релігійного, етнічного і національного 36

Розділ ІІ. Феномен "національних церков" у суспільно-політичному житті України 50

2.1. Феномен "національних церков": виникнення і спроби означення 50

2.2. "Національні церкви": дискурс самоідентифікацій 72

2.3. Феномен "національних церков": громадська думка 91

Розділ ІІІ. Етноконфесійні спільноти у контексті українського націє- та державотворення 104

3.1. Етнозберігаюча роль релігії у житті національних спільнот та їх державотворчий потенціал 104

3.2. Суспільно-політичні та соціокультурні вияви розвитку етноконфесійних спільнот 132

3.3. Полікультурність і багаторелігійність у процесах державотворення та становлення громадянського суспільства 174

Розділ ІV. Релігійний чинник у політичних дискурсах: локальне і глобальне 199

4.1. Релігія і політика: теоретичні засади дослідження 199

4.2. Радянська політична модель державно-церковних відносин: наслідки для України 210

4.3. Релігія і націєтворення: Україна в європейському контексті 227

Післямова **264**

ВСТУП

Важливим аспектом взаємодії релігії та політики в Україні є особливості поєднання релігійного і національного, релігійного і етнічного чинників у процесі виникнення і становлення, досить пізнього за європейськими мірками, українського націє- і державотворення.

Історичний симбіоз "держава – нація/народ – релігія" відіграв важливу роль у формуванні перших політичних націй. У західноєвропейській історії цей симбіоз знайшов своє втілення у протестантському принципі *Cuius regio, eius religio* ("чиє володіння, того й віра"), коли заради припинення релігійних війн на самознищення між католиками і протестантами право визначати віру васалів було віддано місцевим володарям. Відтоді принцип віротерпимості почав крок за кроком відвойовувати своє місце у політичному житті Західної Європи.

Радикальніші процеси спостерігалися на північноамериканському континенті, основи цивілізації якого ґрунтуються на релігійно-політичних ідеях "отців-пілігримів", які тікали з Європи світ за очі від релігійно-політичних переслідувань задля реалізації права особи на свободу віросповідання. Ідеологія отців-засновників сучасних Сполучених Штатів Америки знайшла, з одного боку, своє втілення у таких феноменах, як громадянська релігія, гранд-наративи і міфи якої (з виразним присмаком ідей південноамериканського баптистського істеблішменту) до сьогодні цементують американське суспільство, впливають на політичний дискурс країни, дозволяючи у внутрішньополітичному житті уникати прямих релігійних конфліктів чи напруги на міжрелігійному рівні.

З іншого боку, лише віднедавна почав розмиватися століттями сформований ідеальний образ стовідсоткового американця як *WASP* – білого, англосакса і протестанта, адже лише ці ознаки відкривали у США доступ до вищих щаблів влади. Однак уже Джон Кеннеді став першим американським президентом-католиком, а логіка розвитку неминуче мала привести до обрання президентом країни небілого американця, що, власне, й сталося. Ці два факти засвідчили тектонічні зсуви у традиційному для США співвідношенні між релігією, етнічністю, політикою, унаочнили – внаслідок

набуття нової якості – де-факто невидимі зазвичай і часто неусвідомлювані неперервні процеси конструювання нових ідентичностей на індивідуальному та колективному рівнях.

Якщо на західноєвропейському континенті становлення національних держав відбувалось у гострій боротьбі проти теократичних претензій Католицької церкви на світську владу, сформульованих у середньовічній теорії "двох мечів", то на сході Європи Церкві доводилося захищати себе від цезаропапізму, тобто претензій світських володарів на духовну владу. Тут панувала візантійська концепція "симфонії" між державою і церквою, сакралізація світської влади, її легітимація через інститут Церкви, інструменталізація Церкви владою. Імператор Константин задля зміцнення імперії та одноосібної влади використав потенціал християнства, проголосивши його державною релігією. Він навіть узурпував право формулювати віровчительні догмати, змушуючи церковні собори ухвалювати їх як богонатхненні істини. Наростання авторитарних тенденцій у політиці російського імператора Петра I мало своїм результатом безпрецедентне в історії християнства знищення традиційної патріаршої структури церкви, перетворення її на одне з імперських міністерств, що тривало майже двісті років. На безмежних теренах Російській імперії характер взаємодії політичного, релігійного і національного відбивала уваровська максима "православ'я, самодержавство, народність", що пов'язувала ці три стовпи в єдине неподільне ціле, що на них спиралась уся імперська конструкція. У сьогоднішній Росії ця концепція (де самодержавство замінене державою) присутня імпліцитно, що не заважає їй виконувати роль стрижня, навколо якого твориться міфологія російської національної ідеї та "русского мира". В Україні ж рецидиви спроб одержавлення церкви знаходять свій вияв у неустанних намаганнях політикуму використати релігію як один з вирішальних чинників "розбудови нації" і творення "національної держави" впродовж усього періоду незалежності.

Потужні процеси глобалізації, лібералізації, секуляризації у сучасному світі засвідчили, що релігії і нації зарано відправляти у відставку. І не лише тому, що передбачуваний Ф. Фукуямою у 1992 р. "кінець історії" обернувся початком ескалації у всесвітньому масштабі війн і рухів, що спиралися на націоналізм, етнічність, нерідко у поєднанні з релігією, коли всю історію довелося пере-

осмислювати саме під цим кутом зору, з'ясовуючи сутність феноменів етнічності та релігії.

Релігія, націоналізм, етнічність належать до тієї категорії понять, що не мають "закритого" визначення, і щодо змістовного наповнення яких немає одностайності серед дослідників. Ці явища становлять радше символічні комплексні і багаторівневі системи, ефективні у конструюванні та модифікації ідентичностей. Глибинна і надзвичайно різноманітна взаємопов'язаність і взаємообумовленість релігійного та етнічного чинників у процесі формування модерних європейських націй дозволяє до сьогодні говорити про католицькі Ірландію та Польщу, православну Грецію і Росію, католицько-протестантські Німеччину і Швейцарію тощо, попри той факт, що ці суспільства ніколи не були і не є етнічно та релігійно однорідними. Однак ці стереотипи виявилися закарбованими у колективній та індивідуальній свідомості як один із найсуттєвіших маркерів ідентичності.

Здатність же релігійного та етнічного діяти на різних рівнях пояснюється тим, що "скінченність людська прирікає нас знаходити універсальне лише всередині окремого" (Марсель Гоше)[1]. Тож до універсального, всезагального окремі особи, суспільства, цивілізації як приходили, так і приходитимуть завжди через окреме – конкретну культуру, мову, релігію, національні рамки. Пошук чи утвердження ідентичностей, з одного боку, і збереження набутого вже досвіду, з іншого, лежать в основі сенсу буття як особи, так і цілих суспільств. Це надає релігійному і національному екзистенційного виміру.

Ідентичність дедалі більше стає не справою, що успадковується відповідно до традиції, а справою вільного вибору особи, і тоді релігійні та етнічні самоідентифікації набувають соціокультурного, політичного виміру. Розглядаючи обидва ці феномени, треба зважати на ту обставину, що кожен з них є полісемантичним і багатофункціональним, а отже, вони не піддаються редукуванню до самих себе. За релігійним чи етнічним завжди стоїть набагато більше, ніж просто релігійні вірування, культура чи етнічність. Саме тому, наприклад, за тим, що напозір видається релігійними чи етнічними

[1] Цит. за: Віллем Жан-Поль. Європа та релігії. Ставки XXI століття. – К.: Дух і літера, 2006. – С. 239.

конфліктами, реально стоять приховані політичні, економічні, соціальні, культурні тощо суперечності.

Питання взаємодії релігійного і національного в сучасній Україні становить науковий інтерес з точки зору функціонування цих феноменів у доволі традиційному, еволюціонуючому до тоталітарної демократії[2], занепадаючому економічно і морально через відсутність системних політичних і економічних реформ суспільстві, зосередженому на націє- і державотворенні як на ідеї фікс, що тлумачиться у дусі примордіалізму. І це у той час, коли реальними світовими викликами, за визначенням сучасних філософів, є виклики доби ультрапостмодернізму. Такі виклики як – глобалізація, усвідомлення "вузьких місць" ліберальної демократії і деяке розчарування в ній, плюралізм, багатокультурність і багаторелігійність, коли "священну корову" того, що традиційно називається "національною державою", очищено від сакралізації, піддано деконструкції і здано в архів у його есенціалістській редакції.

Українські гуманітарії щойно приступили до вивчення питань взаємодії релігійного і етнічного, використовуючи методологічні підходи, відмінні від національного наративу, який до сьогодні залишається домінуючими в Україні. Останній дає надто звужену, одновимірну картину подій, що відбуваються, і має обмежені евристичні можливості.

Відомо, що метод формується внаслідок теоретичного результату попередніх досліджень і водночас він виступає вихідною точкою і передумовою наступних пошуків. Уже античні філософи знали про взаємообумовленість методу і результату пізнання. Обрана дослідником методологія позначається на кінцевих висновках, оскільки саме вона впливає на загальний напрям дослідження, принципи аналізу об'єкта дослідження та інтерпретації, світоглядну оцінку здобутих результатів.

Методологічне переосмислення феноменів релігійного і етнічного – відмова від примордіального монізму – є вкрай актуальним для вітчизняної соціогуманітаристики, оскільки зіперті на примордіалізмі інтерпретації релігійного і етнічного вже переросли в Україні у новий утопічний гранд-наратив, нову міфотворчість. Відомо,

[2] За класифікацією Дж.Талмона (Talmon J.L. The Origins of Totalitarian Democracy. – London: Mercury Books, 1961. – P. 253), який розрізняє демократії ліберальні й тоталітарні.

що індивідуальна свідомість і колективна пам'ять функціонують у межах есенціалістської парадигми спонтанно, "природно", як сказали би есенціалісти. Однак, зрозуміло, що раніше чи пізніше цей наратив неминуче буде підданий деконструкції і така деконструкція буде досить болісною для суспільства. Проте саме якісне розширення методологічної бази дозволить, замість механічного прирощення фактографічного матеріалу, переосмислити явища етнічного та релігійного характеру, їх взаємодії і дати адекватний викликам інструментарій у руки і дослідників, і політиків.

Авторський колектив намагався спільними зусиллями донести власне бачення взаємодії ролі та місця релігійного чинника у процесах націє- та державотворення, запропонувати нові підходи до вивчення взаємодії релігійного та етнічного чинників у суспільно-політичному житті України. Монографію підготували: вступ, післямова, розділи I, II – Н.І. Кочан, розділ III, параграфи 3.1, 3.3 – М.І. Кирюшко, параграф 3.2 – Н.С. Рубльова, розділ IV, параграфи 4.1, 4.2 – В.А. Войналович, параграф 4.3 – В.Є. Єленський.

РОЗДІЛ І
РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК У ПОЛІТИЦІ НАЦІЄ- ТА ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ: ПОСТАНОВКА ПИТАННЯ

1.1. ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ У ЙОГО ФУНКЦІОНАЛЬНОМУ ВИМІРІ ТА РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК

Релігійний чинник, нерідко поєднаний з етнічним, після двадцяти років незалежності України і надалі посідає помітне місце в політичному дискурсі з націє- та державотворення. Його мобілізаційний потенціал так само активно використовується найрізноманітнішими політичними і суспільними силами – провідними і маргінальними – для досягнення групових інтересів, нерідко взаємовиключних, що додатково підсилює і без того високий рівень його можливої конфліктогенності. Релігія не менш активно інструменталізується державою, незалежно від того, які політичні сили приходять до влади і які цілі при тому вони ставлять перед собою або ж публічно декларують (що переважно не збігається), оскільки й на найвищому рівні триває протиборство корпоративно-кланових інтересів політичних класів коштом загальнонаціональних.

Від початку дослідження необхідно зазначити, що до сьогодні одне з основних джерел вивчення та аналізу динаміки соціально-політичних процесів у незалежній Україні становлять соціологічні дослідження кількох інституцій (насамперед, Інституту соціології НАН України, Київського міжнародного інституту соціології, Центру О. Разумкова), що дотримуються принципів науковості і мають репутацію політично незаангажованих. За браком інших джерел, які б дозволили верифікувати численні гіпотези, щодо таких сповнених міфотворчості, доменів, як релігія, етнічність, націоналізм і націєтворення, "розбудова держави" тощо, проведені коректно соціологічні опитування, з їхніми репрезентативними квантативними та квалітативними вибірками респондентів, становлять практично єдиний тривкий ґрунт як для певних узагальнень, висновків, прогностичних оцінок, так і ведення дискусій.

Релігія як феномен політичного і суспільного життя в Україні почала набирати ваги від другої половини 1980-х рр. разом із виникненням елементів лібералізації в радянській системі, посіла у цьому житті чільне місце після демонтажу СРСР наприкінці 1991 р. і проголошення Україною незалежності. Відтоді й надалі соціологічні опитування фіксували той факт, що уявний колективний образ "церква (і духовенство)" незмінно користувався серед громадян України найвищим рівнем довіри, зростаючи з року в рік і сягаючи від 2005 р. понад 50,0 % підтримки. Натомість стосовно політико-правових інститутів у країні цей показник залишався на досить низькому рівні, падаючи в періоди криз до небезпечних для влади, а тим самим і новопроголошеної держави як інституту, позначок[3]. Згідно з даними міжнародного "Європейського соціального дослідження" показник рівня довіри населення до владних інститутів в Україні у 2009 р. виявився найнижчим серед тридцяти європейських країн, охоплених цим дослідженням. Опитування засвідчило, зокрема, практично повну недовіру респондентів до судової системи, а безпрецедентно високий рівень корупції на усіх рівнях у країні парадоксальним чином поєднувався з високим рівнем декларованої релігійності населення[4].

Сам по собі факт найвищого рівня довіри населення до "церкви (і духовенства)" свідчить аж ніяк не про "релігійний ренесанс" в країні або ж високий рівень духовності суспільства, як це доводять політики, а разом з ними й істеблішмент провідних церков. До прикладу, в трьох областях Галичини, де рівень релігійності населення традиційно є найвищим у країні, рівень корумпованості населення за такими показниками, як використання особистих зв'язків для досягнення тих чи інших цілей ("кумівство") або ж поширеність давання хабарів з боку самого населення державним службовцям є також найвищим. Згідно з дослідженням стану корупції в Україні, проведеного Київським міжнародним інститутом соціології за

[3] Зведені дані щорічних соціологічних омнібусів Інституту соціології НАН України див.: Українське суспільство 1992–2010. Соціологічний моніторинг /За ред. В. Ворони, М. Шульги – К.: Інститут соціології НАН України, 2010. – С. 510–514.

[4] Головаха Є., Горбачик А. Тенденції соціальних змін в Україні та Європі: за результатами "Європейського соціального дослідження" 2005–2007–2009. European Social Survey. – К.: Інститут соціології НАН України, Міжнародний фонд "Відродження", 2010. – С. 14–15, 100, 113–114.

підтримки USAID у 2007–2009 рр., рівень поширеності хабарів з боку населення держслужбовцям іде по нисхідній з Заходу (індекс 12,4) на Схід (9,85) з найнижчим в Україні рівнем релігійності населення останнього, сягаючи найвищої позначки у Львівській області. Аналогічна ситуація щодо "кумівства" (радянського "блату"): найвищий його показник зафіксовано на Заході (18,8) і найнижчий на Сході (9,9). Щодо окремих областей передує у цьому рейтингу Львівська область (26,1), найнижчий показник має Житомирська (2,9). Заради об'єктивності слід зазначити, що й на Сході країни корумпованості не бракує, але вона має інші вияви: тут найвищим у країні є такий індекс корумпованості, як давання хабарів на вимогу держслужбовців, а не добровільні корупційні дії з боку населення, як це спостерігається на Заході[5]. З погляду корупції як соціального і політичного явища, відмінності в її регіональних виявах не мають принципового значення, оскільки вона як така винищує й без того кволі та слабкі українське суспільство і державу. Проте, з погляду високого рівня декларованої релігійності населення, різниця відчутна: чи кесар силою вичавлює з тебе набагато більше, ніж йому належить (як на Сході країни), чи ти усвідомлено (бо обізнаний з вимогами християнської етики) приймаєш його правила гри і розбещуєш того кесаря хабарями (як на Заході).

Високий рівень декларованої релігійності населення навіть у тих регіонах України, де він сягає максимуму, безпосередньо не корелюється із його соціальною поведінкою. Регуляторна функція релігії, яка са́ме й впливає на соціальну поведінку віруючих, їхні мораль та етику, в сьогоднішньому українському соціумі спрацьовує слабо[6]. Понад те, коли соціологи спробували конкретизувати зміст, який вкладається респондентами в поняття довіри до "церкви", з'ясувалося, що у симпатіях ідеться не стільки про конкретну ту чи іншу релігійну організацію, скільки про ідеальний, уявний трансцендентний образ ("церкву як представництво Бога на землі" у

[5] Стан корупції в Україні. Порівняльний аналіз загальнонаціональних досліджень: 2007–2009. Для Порогової програми для України Корпорації "Виклики тисячоліття" (МСС), 25 травня 2009 р. – USAID, Київський міжнародний інститут соціології. – С. 35–37. //www.acrc.org.ua/assets/files/zvity_ta_doslidzhennya/2009_Corruption_in_Ukraine_Survey_Report.pdf.

[6] Бевзенко Л. Релігійність як фактор регуляції соціальної поведінки //Українське суспільство 1992–2010. Соціологічний моніторинг. – С. 439.

формулюванні запитання)[7]. Все це змушує критичніше поглянути, з одного боку, на сутність декларованої релігійності населення, а з іншого, на функції, що релігія виконує в сьогоднішньому українському суспільстві, на сенси, які вона до цього суспільства привносить.

Найвищий рівень довіри населення до уявного образу "церкви", що залишається незмінним зо два десятки років поспіль, вказує на проблеми, які дедалі накопичуються і загострюються як у процесі функціонування держави, а отже, й державотворення як такого (що дозволяє західним аналітикам дедалі частіше говорити про Україну в термінах *failed state*, тобто неспроможної держави), так і в процесі формування нації, що його політики безуспішно намагаються втиснути в прокрустове ложе архаїчної парадигми "національної держави". І саме в цих проблемних процесах – націє- і державотворення – релігійний чинник виявився вкрай запитаним і українським політикумом, і церковно-політичним істеблішментом, і відповідними секторами суспільства. Це змушує шукати адекватніші відповіді на питання стосовно ролі та місця релігійно-церковного чинника у зазначених процесах, його об'єктивних можливостей і обмежень *тут і тепер*. Це змушує порушувати питання стосовно якісного рівня української політики у задіянні релігійного чинника для формування молодої держави реально, а не умоглядно-номінально, а також формування української нації як сконсолідованої на необхідному мінімумі спільних інтересів та цінностей спільноти.

Поняття державотворення нерідко вживається в українському суспільно-політичному дискурсі в одному синонімічному ряду із поняттям націєтворення. Такого роду ототожнення є неуникними, коли за точку відліку береться, хай і м'який, але есенціалістський у своїй суті варіант концепту "національної держави", традиційного для української політичної культури, що історично закорінена в "органічній", "природній", культурницькій гердерівській концепції

[7] Церкві як "представництву Бога на землі" під час опитування Центром О. Разумкова 18–25 червня 2004 р. висловили повну довіру 61,6 % респондентів, 25,3 % – висловилися, що "скоріше довіряють" (разом 86,9 %), тоді як священнослужителям висловили цілковиту і часткову довіру на рівні більш як вдвічі меншому – 36,2 %. "Не довіряють" і "скоріше не довіряють" духовенству 52,6 % респондентів (Див.: Національна безпека і оборона. – 2004. – № 3. – С. 33).

"народу" (*Volk*), "народного духу"[8]. Спроби інтерпретувати націю не в "органічних", а суспільно-політичних категоріях, як, наприклад, у консервативній версії В. Липинського, не знайшли в сучасній українській політичній культурі достатньо сприятливого ґрунту для закорінення. Цілком очевидно, що взаємопідміна понять націє- і державотворення є неправомірною, хоча б уже тому, що 1) крім есенціалістської парадигми існують і конструктивістські підходи до теорії нації, прибічниками яких є більшість сучасних дослідників, і які визначають мейнстрім сучасної етнології; 2) крім етнічних націй, існують такі, що поставали як громадянсько-політичні спільноти.

Для розуміння можливостей/неможливостей задіяння релігійного чинника в пов'язаних з побудовою української держави процесах вбачається важливим з'ясування сутності процесу формування держави, її визначальних характеристик. Попри відмінні інтерпретації дослідниками "теорії держави" не можна заперечити засадничо інструментальний характер держави, тобто її провідну роль у розподілі суспільних ресурсів. Якщо говорити про сучасну демократичну державу західного типу, то серед її визначальних функцій з колишнього багатоманіття залишився актуальним переважно соціальний захист (насамперед, система медичної допомоги та освіта), тобто соціально збалансований розподіл/перерозподіл ресурсів і регулювання відносин між різними соціальними групами населення задля підтримання соціально-політичної стабільності (за І. Валлерстайном) та захист культури (додає Е. Сміт, що є справедливим у випадку формування нових "національних держав")[9]. Саме такого роду розподіл/перерозподіл ресурсів є вирішальною ознакою соціальної держави західного типу, завдяки якому постав унікальний в історії феномен суспільства загального добробуту.

Для новопосталої незалежної Української держави дослідники визначають актуальними такі функціональні завдання, як гарантування надійної безпеки громадян, їх рівності перед законом, гарантування умов для економічного, соціального і культурного розвитку всіх груп населення, забезпечення недоторканності майна,

---

[8] Детальніше див.: Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества /Пер. и примеч. Михайлова А.В. – М.: Наука, 1977 (висновки до XVI.VI. – С. 474–477).

[9] Валлерстайн И. После либерализма. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – С. 9; Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. – К.: Ніка-Центр, 2009. – С. 129.

житла, особи, свободи пересування усередині країни та за її межами, гарантування можливості створення громадських і політичних організацій та низку подібного роду завдань, що їх має виконувати держава на шляху демократизації політичної системи і які де-юре мають у країні конституційні гарантії. З огляду на ступінь функціональності сучасної Української держави, М. Шульга висновує про її надзвичайно слабкий характер, що ставить країну в ряд псевдоправових, з "імітаційною демократією", і наголошує на необхідності зміцнення держави як інституту. Така постановка питання загалом збігається з аргументацією Ф. Фукуями стосовно необхідності посилення у XXI ст. повноважень держави (*state building*) заради підвищення її ефективності[10]. Тобто, в обох випадках йдеться про адекватну викликам функціональність держави.

На пострадянському просторі настанова на міцну державу історично має глибоке коріння. Однак є суттєва відмінність між тим, що саме розуміють під посиленням держави західні політологи, з одного боку, та політичні класи у пострадянських країнах, з іншого. За визначенням американської дослідниці Т. Розенберг у пострадянських країнах "держава залишається надто сильною, схильною до авторитарного надужиття залишками, що збереглися від минулого недоброго часу"[11]. Тож додаткове посилення такого типу держави створює не менші загрози розвиткові суспільства як громадянського, ніж ті, що існували за радянського авторитаризму. Сила такої держави є силою поліційного контролю ("апарат насильства"), а не випливає із соціально-політичного консенсусу між суспільними класами та збалансованості їхніх підставових інтересів (що завжди буде *процесом* державного управління, а не доконаним фактом).

Про необхідність сильної держави говорять російські дослідники і політики, коли обстоюють тезу стосовно її домінантної ролі в російській цивілізації "як сили, що об'єднує і спрямовує, а нерідко заступає власне цивілізаційні основи регуляції. В російських умовах са́ме держава незмінно виступає носієм нормативного та ієрархічного порядку, що пов'язує воєдино доволі різнорідний конгломерат

[10] Шульга М. Деструкція влади //Українське суспільство 1992–2008. Соціологічний моніторинг /За ред. В. Ворони, М. Шульги – К.: Інститут соціології НАН України, 2008. – С. 465, 476, 480–481; див. також: Фукуяма Ф. Сильное государство. Управление и мировой порядок в XXI в. – М.: АСТ, 2006.

[11] Rosenberg T. Overcoming the Legacies of Dictatorship. – Foreign Affairs. – 1995. – № 3, May/June. – P. 34–52.

релігійних та етнокультурних об'єднань"[12]. Прикметно, що фукуямівське державне будівництво (*state building*) у назві його твору було перекладено російською як "сильна держава". По суті, здійснено маніпуляцію з підміни питання якості політико-правових інститутів кількісним збільшенням їхніх повноважень. Аналогічних підходів дотримується й український політикум, у словнику якого термін "держава" цілеспрямовано і послідовно заступає собою термін "суспільство" (на відміну від західних демократій, де пріоритет залишається за суспільством). Це не є ознакою одержимості українською владою державотворенням, а її острахом перед демонтажем успадкованого від СРСР командно-репресивного державного механізму, який вичавлював останні суспільні ресурси на користь держави (та її номенклатурного апарату), знищуючи паростки самоорганізації суспільства щодо оборони власних колективних та індивідуальних прав.

На пострадянському просторі (очевидно, до певної міри за винятком країн Балтії) вульгарні інтерпретації марксового визначення держави як апарату насильства поступилися місцем позитивістському підходу до тлумачення держави. Однак позитивістська інтерпретація держави (так само як і марксистсько-ленінська) не має важелів обмеження сваволі влади, виходить із надання переваги "суверенності" держави над "суверенністю" суспільства та його окремих членів. За позитивістського підходу ігнорується принципово важливе питання про виконання/невиконання державою своїх безпосередніх функцій та обов'язків, так само як і інтерпретація держави як засобу збалансування суспільних інтересів, а не мети, тобто держави заради держави (а радше владної верхівки та бюрократичного апарату). Натомість створюється простір для відчуження, "суверенізації" держави від суспільства, надужиття владою, абсолютизації та подеколи сакралізації держави як інституту та носіїв влади, маніпуляцій патріотичними почуттями, включно з їхнім спрямуванням у русло етнічного націоналізму, шовінізму, релігійної нетерпимості, створення де-юре (в Росії) або де-факто (в Україні) преференцій (або ж позбавлення їх) тим чи іншим

[12] Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания /Ред. кол.: М.П. Мчедлов (отв. ред.), Ю.А. Гаврилов, В.В. Горбунов и др. – Институт социологии РАН. – М.: Культурная революция, 2007. – С. 114–115.

релігійним організаціям згідно з принципом політичної доцільності[13].

Отже, існують принципові відмінності у вимогах зміцнення держави, що лунають на адресу західних демократій стосовно підвищення ефективності державного управління заради підтримання соціально-політичної стабільності суспільств, та аналогічних вимогах з табору пострадянських імітаційних демократій, що працюють на відчуження кланово-олігархічної держави від суспільства, блокують канали комунікацій між владою і суспільством, консервують відсталі системи управління.

На тлі відсутності в політичній та соціально-економічній історії України традицій демократії, а саме – рівного, егалітарного впливу громадян на політичний процес на усіх рівнях та рівної участі у соціально-економічній винагороді[14], консервування у суспільній свідомості різного роду утопій – з їхнім постулюванням змін на краще для більшості зубожілого населення у царину трансцендентного і есхатологічного, реально нездійсненного, – було закономірним. Тим більше, що нові утопії, в тому числі з царини релігійно-церковної та квазірелігійної націє-/державотворчої, заступили місце попередніх утопічно-есхатологічних комуністичних соціальних очікувань "світлого майбуття", "свободи, рівності та братерства".

Після демонтажу СРСР соціально-політичні утопії підживлювалися елементами лібералізму, що набирали сили мірою олігархізації політичної системи України та концентрації владних повноважень у руках жорстко централізованої унітарної держави, яка переконливо набирала обрисів гобсівського Левіафану. Лібералізм же, як відомо, обіцяє "неуникненне поступове покращення ситуації шляхом проведення розумних реформ. Замість вимоги рівності тепер, що висувається демократією, лібералізм пропонує надії на майбутнє"[15].

---

[13] Про виклики релігійній свободі, що містить у собі позитивістська концепція права, на прикладі України, див.: Кочан Н. Свобода совісті і віросповідання: Українська перспектива //Християнсько-мусульманський діалог в контексті євроатлантичних прагнень України. Зб. наук. доповідей. – К.: Державний департамент у справах релігій, 2006. – С. 46–51.

[14] За визначенням І. Валлерстайна, див.: После либерализма. – С. 43.

[15] Валлерстайн И. После либерализма. – С. 43.

Соціологи виявили тенденцію, коли низький рівень довіри населення України до політико-правових інститутів слабо корелюється із негативною динамікою соціально-економічної ситуації в країні та її оцінками в масовій свідомості[16]. Причини такого явища доцільно, очевидно, шукати не у лінійних безпосередніх взаємозалежностях, а у речах підставових, насамперед ліберальній клановоолігархічній парадигмі розвитку України, нав'язаній їй новопосталими політичними класами. Нав'язаній суспільству із такою каркаломною швидкістю, що дає змогу говорити про український різновид тоффлерівського "шоку майбутнього". Ще на початку 1970-х рр. Е. Тоффлер доводив, що швидкість змін має не менш травматичний вплив, а подеколи й більший, аніж їхня сутність, оскільки карколомна швидкість змін у постіндустріальних суспільствах – яку вони нав'язують решті світу – перевищує адаптаційні можливості психобіологічної природи людини. Е. Тоффлер за таких обставин характеризує стан і особи, і соціуму в медичних термінах хвороби[17].

В українському випадку має значення і швидкість (з травматичними розривами у тяглості/континуумі суспільно-політичного, культурного тощо буття), і сутність змін. Мільйони людей виявилися дезорієнтованими внаслідок накладання нової культури на стару, тоді як нова культура впродовж десятиліть не може вийти зі стану перманентного хаосу та аксіологічної невизначеності. Залишається актуальною характеристика українського суспільства, дана йому ще у 1999 р. Н. Паніною: "Сьогодні це не тільки недемократичне суспільство, це взагалі не суспільство: немає усталеної політичної системи, немає певної економічної політики, немає загальної ідеології, немає загальновизнаної системи цінностей"[18]. Індекс аномійної деморалізованості суспільства за шкалою Л. Сроула, введеною до української соціологічної практики Н. Паніною у 1990 р., упродовж усіх років незалежності України залишається високим – у межах 12–13 балів (розраховується в межах від 0 до 18 балів; від 9–12 балів підвищений рівень, понад

[16] Див.: Вишняк О. Довіра до політичних інститутів: поняття, показники та тенденції змін //Українське суспільство. 1991–2010. Соціологічний моніторинг. – С. 38.

[17] Тоффлер Э. Шок будущего. – М.: АСТ, 2003. – С. 21–24.

[18] Паніна Н. Аномія у посткомуністичному суспільстві //Політичний портрет України. – 1999. – № 7. – С. 48.

12 – високий)[19]. Українці, відповідаючи у 2009 р. на запитання "Хто захищає інтереси таких людей, як Ви?" відповідали, насамперед, "ніхто" (55,7 %), другу позицію посіла відповідь "важко відповісти" (12,2 %), і лише третю, з великим відривом від першої, – "церква" (8,3 %)[20].

За такого роду суспільно-політичного контексту високий рівень декларативної релігійності населення, на формування якого впливає уявний образ "церкви", виявляється переважно компенсатором у конфлікті, що триває, між оптимістичними суспільними очікуваннями, пов'язаними із проголошенням незалежності України, і вкрай тяжкими для суспільства та його членів соціально-економічними, політичними, соціокультурними наслідками "розбудови держави" за позитивістським ліберальним (у сенсі безвідповідальності держави перед суспільством та громадянами) сценарієм. Дані соціологічних опитувань дають підстави для висновку, що однією з основних причин звернення українців до релігії є обставини їхнього життя у ситуації перманентної кризовості, високий рівень фрустрованості та невдоволеності реаліями. Тобто релігія в українському суспільстві, такому, яким воно є, виконує переважно компенсаторну функцію[21]. Такий висновок не заперечує наявності відносно нових релігійних самоідентифікацій окремих індивідуумів та спільнот у тому сенсі, як це розуміють ті чи інші релігійні організації, а констатує факт, що з усіх можливих інструментів/компенсаторів, які мають працювати на соціально-політичну стабільність і консолідацію суспільства, в Україні наявний є переважно один – хоча й ілюзорний та ескапістський, – але такий, що надає сенс буттю й прихисток надії на справедливість.

За функціонального, інструментального підходу до тлумачення "теорії держави" релігійний чинник/чинники входить до складу її обов'язків як елемент культури, що потребує підтримки чи захисту тих спільнот і груп, які складають у вужчому розумінні громадян цієї держави з рівними правами і обов'язками, а у ширшому – народу, населення, члени якого не обов'язково матимуть статус

[19] Див: Індекс аномійної деморалізованості стосовно українського суспільства у 1992 –2010 рр. //Українське суспільство. 1991–2010. Соціологічний моніторинг. – С. 505.

[20] Там само. – С. 501.

[21] Бевзенко Л. Релігійність як фактор регуляції соціальної поведінки. – С. 436–440.

громадян, але основні права і свободи яких мають бути захищеними. За такого підходу фокус державотворення зміщується у царину збалансування суспільних, соціально-економічних інтересів різних сегментів населення, забезпечення захисту індивідуальних прав і свобод громадян. Отже, відпадає потреба в концепті "національної держави" з його – в українському варіанті – есенціалістським ексклюзивізмом та дезінтеграційним потенціалом, відчуженістю держави від суспільства, так само як і потреба у створенні єдиної церкви як необхідної складової "сильної" "національної держави" і "розбудови нації".

Про державотворення і сильну державу XXI століття правомірно говорити в межах функціонального підходу ще й тому, що в післярадянській Україні "розбудова держави" призвела до загрози демократичному розвитку країни з боку влади держави за відсутності механізмів зворотного зв'язку із суспільством. Ще у 1994 р. О. Дергачов та С. Макєєв привертали увагу до небезпеки, що містить у собі надвисокий рівень залежності українського суспільства від держави[22]. Від того часу відчуження держави від суспільства лише поглибилося, що дозволяє дослідникам висновувати про кризу легітимації держави[23]. Однак криза легітимації може наступити лише за умови, що вже від початку така легітимація мала місце де-факто (а не як аванс, виданий владі на грудневому референдумі 1991 р.). Щорічні омнібуси Інституту соціології НАН України, які здійснюються від 1992 р., не дають підстав для такого висновку. Очевидно, коректніше говорити про хронічну неспроможність політико-правових інститутів в Україні сформувати в очах громадян належного рівня легітимацію процесів державотворення.

---

[22] Дергачов О., Макєєв С. Три роки української незалежності: тенденції суспільного розвитку //Політична думка. – 1994. – № 4. – С. 3–4.

[23] Фукуяма Ф. Сильное государство. – С. 41. Ф. Фукуяма, говорячи про часткову легітимність держави, наводить приклад сучасної Росії, однак з огляду на соціально-економічні наслідки політики українського державотворення правомірним буде стверджувати триваючу делегітимацію й Української держави. В останній праці Ф. Фукуяма звертається до безпосередньо українського досвіду, характеризуючи амплітуду коливань у процесі державотворення від невдалої олігархії до слабкого абсолютизму, констатуючи відсутність в Україні дієвої державної влади (професійного бюрократичного апарату, верховенства права, механізмів контрою за владою) і нехтування інституційним розвитком (Див.: Fukuyama Francis. Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution. – New York: Ferrar, Straus and Giroux, 2011).

Інтерес квазідемократичної держави до інструменталізації релігійного чинника лежить на поверхні: автолегітимація задля збереження статус-кво через використання потенціалу релігії, зокрема таких традиційних українських християнських напрямів, як православ'я та греко-католицизм. Релігія ж за своєю природою живить ілюзорні надії на краще соціально-економічне становище через позачасове трансцендентування останнього ("Царство Небесне"), апологетизує інститути влади ("немає влади не від Бога"), а соціально-політичну самоорганізацію і активність громадян в обороні своїх прав нерідко підмінює імперативом особистого самовдосконалення ("скалка в оці іншого").

Релігійний чинник у руках української держави становить один із інструментів домінування над суспільством, збереження її "сили" задля доступу і привласнення левової частки суспільного ресурсу. Лише зміна позитивістської парадигми "державотворення" на демократичну спроможна реально деінструменталізувати ставлення держави і до релігії, і до релігійних організацій. Притому не йдеться про радикальне розмежування держави і церкви, оскільки релігія як елемент культури, а також традиційні для України християнські конфесії виявлятимуть себе живими паростками у найрізноманітніших сферах соціокультурного та суспільно-політичного буття.

Релігія історично є глибоко пов'язаною з політикою. Сьогоднішня західна цивілізація знає дві моделі взаємодії між релігією і політикою: американську (де релігія і політика є взаємопов'язаними) і західноєвропейську (де релігія принципово виводиться у приватну сферу). Наближення України до євростандартів у політиці та суспільному житті означатиме й вибір на користь реального розмежування між державою і церквою. Цей шлях буде непростим і досить тривалим для традиціоналістського за своїм характером українського суспільства. Однак досвід сучасних Польщі та Ірландії, останніх в Європі бастіонів католицького традиціоналізму, ілюструє, як під тиском суспільства соціально-політичний простір впливу Католицької церкви дедалі звужується.

В українських реаліях ідеться про інше – унеможливлення використання релігії для легітимації кланово-олігархічного, клептократичного і корумпованого режиму, застосування державою принципу "поділяй і владарюй" у стосунках з релігійними організаціями, з одного боку, і порушення деякими релігійними організаціями (за підтримки або мовчазної згоди владних структур) конституційних

принципів відокремлення держави і церкви, школи і церкви, принципу свободи совісті, з іншого. Очевидно, що виконання такого завдання виходить поза межі інтересів і держави, такої якою вона є на сьогодні, і традиційних церков, які змагаються між собою за пріоритетний доступ до політичного ресурсу і владних структур. Виконання цього завдання становить виклик зрілості українського суспільства, якому лише й під силу змінити парадигму державотворення з національної на функціональну, а державно-церковні відносини – з патерналістської на партнерську.

1.2. ПРОЦЕСИ НАЦІЄ- ТА ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ У ЇХНІЙ ВЗАЄМОДІЇ ТА РОЗМЕЖУВАННІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

Поняття націєтворення, на відміну творення держави, оперує категоріями не населення, громадян чи суспільства, а певної спільноти, чітко окреслюючи демаркаційну лінію між членами спільноти (“ми”) та рештою (“вони”). У цьому розумінні процес націєтворення є засадничо партикулярним (хоча партикулярну одиницю “ми” він консолідує) і залежить від критерію, за яким визначається сутність нації. У випадку етнонації за такого роду критерій виступатимуть етнокультурний, лінгвістичний, релігійний чинники, і тоді процес націєтворення матиме на меті профілювання, збільшення дистанції та поглиблення відмінностей “нації, що будується”, із культурно спорідненими найближчими сусідніми етнічними спільнотами. Особливо ж із тими, які випереджають цю “націю” у розвитку і вже тим становлять потенційний виклик якщо не її розчиненню у сильнішій культурі, то однозначно формуванню її окремішності, “самобутньої споконвічної” власної ідентичності. За громадянсько-політичного підходу до інтерпретації поняття нації центр тяжіння переноситься на формування спільних громадянських і політичних лояльностей членів “єдиної нації” через витіснення етнічності у приватну сферу. У такому разі демаркаційна лінія ідентичності збігається з політичними, тобто державними, кордонами, а не межами історичних, етнічних земель.

“Розбудова нації”, на думку британського дослідника Ентоні Сміта, складається з таких елементів: “нагромадження, культивування і передача спільної пам’яті, міфів та символів спільноти;

розвиток, відбір і передача історичних традицій та ритуалів спільноти; позначення, культивування й передача «самобутніх» елементів спільної культури (мова, звичаї, релігія тощо) «народу»; насадження «самобутніх» цінностей, знань та настанов позначеному населенню через стандартизовані методи та інституції; відмежування, культивування й передача символів і міфів історичної території або вітчизни; відбір та культивування талантів і ресурсів у межах демаркованої території; встановлення загальних для всіх членів позначеної спільності прав та обов'язків"[24].

Сміт Е. обстоює думку, "що нація і націоналізм надають єдине реальне соціокультурне обрамлення для модерного світопорядку", і вважає націоналізм явищем набагато більшим від ідеології, таким, що виходить із висновків: 1) світ поділений на нації, кожна з яких має власний характер і долю; 2) нація є джерелом будь-якої політичної влади і лояльність до нації перевищує всі інші лояльності; 3) щоб бути вільними, люди мають ідентифікувати себе з певною нацією; 4) щоб бути самобутньою, кожна нація має бути автономною; 5) задля миру і справедливості на землі нації мають бути вільними і захищеними.

Ентоні Сміт наполягає на відсутності прямого зв'язку між націє- і державотворенням: хоча потяг до відповідності між нацією і державою є могутнім і часто трапляється в історії, але в жодному разі він не є обов'язковим, неминучим складником націоналізму. "Націоналізм у всіх його виявах, – доводить дослідник, – потрібно відокремити від національної держави, а національну ідентичність – від державного суверенітету. Мета націоналізму – зробити громадянську або етнічну націю ґрунтом і критерієм держави, підкорити державу волі нації і змусити її маніфестувати цю волю"[25]. Натомість концепт "національної держави" засадничо ґрунтується на ідеї суверенності як нації, так і сформованої нацією держави. Хоча Е. Сміт й обстоює тезу, що процеси націє- і державотворення не є взаємопов'язаними, однак він не дає відповіді на питання, чому ж на практиці саме їх взаємопереплетіння зустрічається найчастіше.

Стосовно логіки розумувань погодитися з Е. Смітом можна лише у тому разі, якщо *a priori* прийняти і його дефініції. Однак більшість дослідників, насамперед тих, які розглядають нації, націо-

[24] Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. – С. 126–127.
[25] Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. – С. 220, 12, 207–208, 158.

налізм тощо як продукти модерності, критично оцінють спроби Е. Сміта відокремити явища до великої міри взаємообумовлені. Проте, з іншого боку, необхідно розрізняти інтереси держави та нації там, де вони є розбіжними.

Зокрема, Іммануїл Валлерстайн доводить, що хоча держава й була основним носієм, уособленням "національної культури", однак у конкретних випадках це могло призводити до протилежних за змістом наслідків. Державна політика могла як сприяти розвиткові національної культури, так і спричинятися до зірвання тяглості культурного поступу через реінтерпретацію національної міфології відповідно до інтересів держави, а не "нації". І.Валлерстайн наголошує, що держава завжди зміцнювала насамперед свою власну державну структуру, а відтак і міждержавну систему, послідовно руйнуючи тим самим підвалини існування "національних держав"[26]. Звертаючись до історії Росії від становлення Московського царства до краху Російської імперії у 1917 р., Джеффрі Хоскінг обгрунтував тезу, що "в Росії державне будівництво заважало національному будівництву"[27], надавши переконливу ілюстрацію висновку І. Валлерстайна.

Незалежно від ставлення держави до націоналізму, для націоналізму як явища, доводить Ернест Геллнер, вкрай важливим є його засадничий принцип, згідно з яким політична та національна одиниці мають збігатися[28]. У випадку ж країн Східної Європи Роджерс Брубейкер зауважує, що не кожний націоналізм прагне тут власної держави, а може задовольнятися статусом національно-культурної чи національно-політичної автономії. Нові ж держави, що виникли на уламках імперій, Р. Брубейкер аналізує за допомогою концепції "національної держави", коли політика держави спрямована на позитивну дискримінацію титульної національності, що раніше була (або вважає, що була) упослідженою[29]. Р. Брубейкер переконаний, що не варто перебільшувати значення націоналізму та

---

[26] Валлерстайн И. Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация. – М.: Товарищество научн. изданий КМК, 2008. – С. 126.

[27] Hosking Geoffrey. Russia: People and Empire, 1552–1917. – Cambridge, 1997. – P. XXIV.

[28] Gellner Ernest. Nations and Nationalism. – Oxford, 1993. – P. 10.

[29] Див.: Брубейкер Р. Преобрамлений націоналізм. Статус нації та національне питання в новій Європі. – Львів, 2006.

національних ідентичностей у країнах Східної Європи, оскільки тут є проблематичним уже самий погляд на націю як на об'єктивно наявну спільноту, а для функціонування місцевих політичних режимів національна політика не має центрального значення[30].

Із Роджерсом Брубейкером солідаризується Бенедикт Андерсон, коли доводить необхідність зміни парадигми, яка у центр процесу модернізації ставить нації та національні ідентичності: останні є важливими елементами модерності, вважає він, але аж ніяк не центральними[31]. Такі погляди стосовно сучасної України поділяються також Я. Грицаком, який обстоює думку, що "націоналізм не відіграє центральної ролі в постсовєтській Україні. Національне питання є одним із багатьох питань, які визначають долю України. Але воно не є головним питанням. В Україні його не так уживають, як ним зловживають багато політиків […]"[32].

Погляд на досліджувану проблему під таким кутом зору переводить нас у площину методології. Постмодерністська деконструкція усталеного наукового дискурсу з її новим понятійним апаратом, а також спроби "нової" науки чіткіше окреслити реалії через запровадження нових дефініцій стали своєрідним наслідком обмеженості, неопераційності "закритого" понятійного апарату соціогуманітарних досліджень, що від часів Просвітництва вважався атрибутом наукового пізнання світу. Однак справа полягає не лише у постмодерністській деконструкції концепту "остаточної істини" та її відкритості на "істини часткові". Дійсність – з її контентом і контекстом – виявляється набагато складнішою за умоглядні спроби як її уніфікувати й стандартизувати, так і релятивізувати, що однаковою мірою не наближають до розуміння сутності явищ і процесів.

"Відкриті" дефініції подають радше опис явища, набір його характеристик, ознак, виявів, а не визначення як таке, залишаючи тим самим простір для подальших уточнень, доповнень, коригувань. Наприклад, американські культурологи підрахували, що від 1871 р. до 1919 р. було

---

[30] Brubaker Rodgers. Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism //The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism. Ed. John.A. Hall. – Cambridge, 1998. – P. 272, 302.

[31] Anderson Benedict. We Study Empires as We Do Dinosaurs: Nations, Nationalism, and Empire in a Critical Perspective //Ab Imperio. – 2003. – № 3. – P. 64–65.

[32] Грицак Я. Страсті за націоналізмом: стара історія на новий лад. – Київ: Критика, 2011. – С.12.

дано сім дефініцій поняття "культура", від 1920 р. до 1950 р. у різних авторів вони нарахували 157 визначень, а П. Гуревич лише в російській гуманітаристиці нарахував їх понад 400 і нині визначення поняття вимірюється чотиризначними цифрами[33]. Не меншою мірою це стосується визначення таких багатовимірних явищ, як нація, націоналізм, релігія, про що йтиметься далі.

Звертаючись до питання дефініцій, німецький соціолог Карл Мангайм ще наприкінці 1920-х рр. звертав увагу на те, що будь-яка дефініція в галузі історичного мислення відображає систему мислення конкретного суб'єкта і те політичне рішення, яке стоїть за цією системою мислення. Вже самий спосіб визначення поняття і використання певних відтінків його значення наперед визначають результат роздумів, що на них спираються[34]. Тобто, йдеться про відому від часів античної філософії тезу про те, що обрана методологія дослідження наперед визначає характер отриманого результату, висновків. Для прикладу тут можна навести сучасні взірці українського націонал-патріотичного дискурсу, коли "національно свідомі" (етнокультурно мобілізовані) українські гуманітарії надихаються вірою в іманентно притаманну їм функцію націєтворення. Така віра або ж "покликання" до націєтворення хоча й дають їм відчуття особливої, ні з чим незрівнянної героїчної місії, але, за висловом Я. Грицака, водночас накладають на них такі інтелектуальні обмеження, з яких годі вирватися[35], оскільки набір застосовуваних аргументів і відповідних висновків виявляється обмеженим і детермінованим національним наративом.

Ще одна важлива методологічна заувага стосується націоналізму як феномену, що є залежним від часу і місця, тобто контекстуально обумовленим. Тому, слідом за німецьким дослідником П. Альтером, коректніше говорити про "націоналізми" у множині, а не "націоналізм" в однині[36]. Більше того, з огляду на варіативність націоналізмів треба також зважати й на те, що в одному й тому самому суспільстві можуть співіснувати різні типи націоналізмів і питання полягатиме лише в їхньому співвідношенні, котрий із них справлятиме домінуючий вплив на формування національної свідомості. Тож замість

[33] Гуревич П.С. Культурология. – М.: Омега-Л, 2010. – С. 120.
[34] Мангайм К. Ідеологія та утопія. – К.: Дух і Літера, 2008. – С. 214.
[35] Грицак Я. Страсті за націоналізмом… – С. 141.
[36] Alter P. Nationalismus. – Münich, Piper, 1994. – S. 16–17.

питання, яким переймаються деякі українські дослідники – розширеним чи звуженим має бути трактування націоналізму[37] – варто взяти як данність його варіативність і розглядати різні його вияви, пам'ятаючи, що засадниче розмежування в інтерпретації та оцінці націоналізму проходить за лінією есенціалізм – інструменталізм. Хоча Е. Сміт і претендує на "третій" шлях між цими двома методологічними підходами, втримати баланс йому не вдається: навіть м'який есенціалізм зводить нанівець у його працях переконливість інструменталістських/конструктивістських аргументів.

Аналіз теорій націй та націоналізму виходить за межі цього дослідження. Систематичний виклад найцікавіших в інтелектуально-пізнавальному плані теорій та можливостей їхнього застосування на "українському матеріалі" ґрунтовно здійснено Г. Касьяновим, О. Картуновим, О. Майбородою[38]. Основний пласт праць зарубіжних авторів із зазначеної тематики введено до наукового обігу в українській соціогуманітаристиці, що дозволило не тільки розширити методологічний діапазон досліджень, аналізуючи "український матеріал", але й вписати його до контексту дискурсивних практик міжнародної спільноти дослідників нації та націоналізмів (хоча б гобсбаумівське "винайдення традиції", гелнерівські "винайдені/invented спільноти", андерсонові "уявлені/imagined спільноти" чи "ресентимент" Л. Ґрінфельд).

Усе це разом творить сприятливий ґрунт, аби критичніше поглянути на процес націєтворення в Україні, підважити стереотипи, запропонувати нові інтерпретації. Адже критичний аналіз соціально-політичної дійсності передбачає не тільки продукування нового знання, що надає нові можливості, але й руйнування фіктивних сподівань буденної свідомості, критику та проблематизацію дійсності[39]. Під цим кутом зору потенціал інструменталістського

---

[37] Пироженко В. заперечує правомірність розширеного трактування українського націоналізму і пропонує редукувати його до етнічного і доволі ксенофобського варіанту. Див.: Пироженко В. До питання розширеного трактування націоналізму //Політичний менеджмент. – 2010. – № 3. – С. 73.

[38] Касьянов Г.В. Теорії нації та націоналізму. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.; Картунов О. Західні теорії етнічності, нації та націоналізму: Навчальний посібник. – К.: Університет економіки та права "Крок", 2007. – 192 с.; Майборода А.Н. Теория этнополитики в западном обществоведении: структура и принципы исследования. – К.: Наукова думка, 1993. – 228 с.

[39] Федотова В.Г. Основные исследовательские программы социально-гуманитарных наук //Анархия и порядок. – М., 2000. – С. 133.

підходу очікує на своє повніше застосування у дослідженнях процесів українського націєтворення та взаємодії релігійного та етнічного чинників.

Професором Бостонського університету Лією Ґрінфельд у праці "Націоналізм. П'ять шляхів до модерності" було опрацьовано класифікацію націоналізмів, операційність якої видається ефективною у випадку українського націоналізму, хоча про нього в дослідженні й не йдеться. Поняття "націоналізм" Л. Ґрінфельд трактує широко, включно з такими його відповідниками, як "національна ідентичність" і "національна свідомість", а також спільноти, які ґрунтуються на цих поняттях, тобто нації. Подеколи Ґрінфельд називає націоналізмом ідеологію, що спирається на національну ідентичність і національну свідомість, а також політично активні форми національного патріотизму.

Принципову відмінність націоналізму від інших видів ідентичностей Л. Ґрінфельд вбачає в тому, що в рамках націоналізму джерелом індивідуальної ідентичності виступає народ. Народ трактується як носій верховної влади, головний об'єкт відданості та основа колективної ідентифікації. Народ – є маса населення. Форма і природа цієї маси можуть бути досить відмінними, але вона завжди сприймається як щось однорідне, лише штучно поділене за певними ознаками (за статусом, класом, місцем проживання або в деяких видпадках навіть за етнічною належністю). Однак засадничою особливістю націоналізму, без якої він не може існувати, є наявність ідеї "нації"[40].

Класифікувати типи націоналізмів Л. Ґрінфельд пропонує за трьома ознаками: за співвідношенням між націоналізмом і демократією; за способом визначення суверенності народу і особистості; за способом визначення належності до національної спільноти. Відштовхуючись від цього, Ґрінфельд доводить наявність двох відмінних форм національної ідентичності, а отже, і націоналізмів: 1) індивідуалістсько-лібертаріанського, який виявляється виключно у громадянській формі (США, Англія); та 2) колективістсько-авторитарного, який може набувати як громадянських (Франція, Німеччина), так і етнічних форм (Росія)[41].

---

[40] Гринфельд Л. Национализм. Пять путей к современности (первое изд. 1992 г., Cambridge, Mass.). – М.: ПЕР СЭ, 2008. – С. 8–9.

[41] Там само. – С. 14–16.

Згідно з класифікацією Л. Ґрінфельд генеза українського націоналізму виводиться з колективістсько-авторитарного типу націоналізму за формою етнічного. Якщо додатково звернутися до запровадженої М. Райнером Лепсіусом класифікації націй на народницькі (*Volksnation*), культурницькі, класові (йдеться про еластичність концепту нації та вразливість до маніпуляцій з боку влади), політичні й громадянські (політично зіперті на законодавчо закріплені права особи)[42], то український випадок співвідноситься із *Volksnation*.

Краще зрозуміти суперечливі форми та вияви процесу націєтворення в сучасній Україні допомагає запроваджене Л. Ґрінфельд щодо аналізу ідеї нації поняття ресентименту (*ressentiment*), тобто почуття злоби, ненависті, образи, екзистенційних заздрощів, що їх неможливо ані придавити, ані задовольнити. Таке почуття, доводить Ґрінфельд, притаманне усім суспільствам, які імпортували ідею нації, і для яких центром тяжіння неуникно ставало джерело імпорту – об'єкт наслідування за визначенням (хоча сьогодні західні політологи та політики без вагань вживають цей термін для характеристики крайніх виявів етнонаціоналізму, ксенофобії, расизму у власних країнах). Соціологічна основа для виникнення ресентименту має подвійний характер: 1) порівнюваність суб'єкта та об'єкта заздрощів, або радше віра суб'єкта в їхню підставову рівність, що робить їх рівнозначними; 2) реально існуюча нерівність такого розміру, що виключає на практиці теоритечну можливість досягнення рівності[43].

Водночас ресентимент має й конструктивні аспекти: з соціо-логічної точки зору його значення полягає в потенційній можливості підвести до рубежу, від якого стає можливим здійснити "переоцінку цінностей", трансформувати ціннісну шкалу. Оскільки процес творення, доводить Ґрінфельд, що постає внаслідок ресентименту, за визначенням є реакцією на чужі, а не власні, цінності, на власне становище, що не залежить від інших, то нова система цінностей, яка постає внаслідок такого процесу, неминуче перебуватиме під впливом

---

[42] Lepsius M. Rainer. Nation und Nationalismus in Deutschland, in Winkler H. Nationalismus in der Welt von Heute. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982. – S. 12–28; принципи класифікації націй див.: С. 13, примітки.

[43] Гринфельд Л. Национализм. Пять путей к современности. – С. 20. Про пов'язаність ресентименту з агресією на історичному досвіді країн, що імпортували ідею нації, див.: Greenfeld L., Chirot D. Nationalism and Agression //Theory and Society. – 1994. – № 23. – P. 79–130.

початкової системи цінностей. Історично почуття ресентименту призводило до того, що в процесі націєтворення із власних місцевих традицій спочатку відбиралися елементи, ворожі початковому національному принципу, які потім культивувалися. Де б не поставало це почуття, воно всюди породжувало партикуляристську гордість та ксенофобію. Коли ж національне почуття починало слабшати, воно черпало нові сили у ресентименті[44].

Суспільний результат ресентименту є таким самим як у аномії, доводить Ґрінфельд. Цей висновок дозволяє не лише глибше зрозуміти корені вищезгадуваного високого рівня аномійної деморалізованості українського суспільства, що триває впродовж усіх років незалежності країни й не виявляє тенденції до зниження. Цей висновок висвітлює місце ресентименту в процесі поглиблення почуття національного ізоляціонізму в українському соціумі впродовж 1992–2010 рр. Так, у 1994 р. інтегральний індекс національного дистанціювання населення України (ІІНД) становив за шкалою Богардуса 4,4 бала, а у 2008–2010 рр. – вже 5,2[45]. Нагадаємо, що показник нижче від 4 балів свідчить про толерантне ставлення до представників того чи іншого етносу, від 4 до 5 – про відсутність толерантності та національну замкненість, від 5 до 6 – приховану форму ксенофобії, а понад 6 балів – відкриті ксенофобські настанови[46]. Євген Головаха зазначає, що за роки незалежності України питома вага психологічно відкритих людей (толерантних) знизилася у понад три рази, близько половини населення становлять люди з ізоляціоністськими настановами щодо міжетнічних відносин, а кількість носіїв ксенофобських настанов зросла у чотири рази[47]. Подолання наростання почуття національного ізоляціонізму та похідних від нього виявів у міжетнічних відносинах – процес тривалий, що потребує комплексних заходів. Однак зменшити, навіть нейтралізувати, деструктивний вплив ресентименту на українське суспільство цілком реально через зміну парадигми націєтворення з етнокультурної на громадянсько-політичну.

---

[44] Гринфельд Л. Национализм. Пять путей к современности. – С. 20–21.

[45] Українське суспільство 1992–2010. Соціологічний моніторинг. – С. 532.

[46] Панина Н. Критерии национальной идентичности, толерантности, ксенофобии и антисемитизма в современной Украине //Социология. – 2005. – № 4. – С. 26–45.

[47] Головаха Є. Соціальні зміни в Україні 1992–2008. Висновки //Українське суспільство 1992–2008. Соціологічний моніторинг. – С. 642–643.

Порушене питання щодо змістовного наповнення понятійного апарату сучасних досліджень у галузі етнології та дотичних до неї дисциплін, насамперед понять "нація", націоналізм", упродовж останніх двадцяти-тридцяти років залишається в центрі запеклих наукових дискусій. Дедалі чіткіше окреслюється позиція, яка ставить під сумнів операційність для наукового дискурсу поняття "нація" як такого.

Зокрема, американський антрополог К. Ґірц формулює свої термінологічні зауваги так: "Для мене сутність питання полягає в тому, наскільки корисною є ідея "націоналізму" для розуміння усього цього, насамперед з інтелектуальної точки зору, а потім з точки зору політики. У мене немає простої або складної відповіді на це питання. Але є сумніви, які постають, коли бачиш такі організуючі концепти, як "країна", "народ", "суспільство" і, звісно, "держава", адже всі вони, схоже, поглинаються концептом "націоналізм", начебто той був якимось дивовижним магнітом. Їхня сила та значення втрачаються або слабшають у міру того, як вони виявляються взаємозамінюваними з останнім і один з одним: свого роду множинні синоніми з мінливими значеннями" [48].

Заперечує операційність поняття "нації" як вищої форми етнічної спільноти директор Інституту етнології та антропології РАН (Москва) В. Тішков, вважаючи його "словом-приводом", академічно порожнім, тотальною мета-категорією, позбавленою сенсу як у дослідженнях етнічних спільнот, так і феноменів "національної державності". Гетероглосія в інтерпретації поняття "нація" слугує політичним маніпуляціям, застосуванню в політиці подвійних стандартів. Саме тому В. Тішков невтомно повторює свою наріжну тезу про необхідність забути про "нації" в ім'я конкретніших понять – "народів", "держав" і "культур", будучи притому свідомим, що на пострадянському просторі, з традиційно закоріненим на цих теренах етнокультурним (колективістсько-авторитарним) типом націоналізму, сам він як дослідник залишається (поки що?) "девіантним випадком у теоретико-методологічній догмі" [49].

---

[48] Geertz C. Thoughts on Researching Nationalism, Workshop on Understanding Nationalism. – Princeton, 1997. – P. 4 ff.

[49] Тишков В. Постнационилистическое понимание национализма? //Национализм в позднe- и посткоммунистической Европе. – Т. 1. Неудавшийся национализм многонациональных и частичных национальных государств /Под. ред. Э. Яна. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 196–225.

Український приклад націє- і державотворення цікавий і специфічний тим, що навіть в основних державно-правових документах незалежної України має місце термінологічна плутанина і концептуальна невизначеність стосовно понять "нація" і "народ". Декларацію про державний суверенітет (липень 1990 р.), на зміст якої вплинули засади Народного Руху України, укладено в межах есенціалістської, етніцистської парадигми з її уявленнями про "споконвічність" нації, "безперервність" її розвитку, можливість "відродження" шляхом плекання "рідної" мови, культури, традицій, історії, "віри батьків"[50]. У Конституції України (1996 р.) не тільки відсутній термін "політична нація", але скрізь по тексту термін "українська нація" асоціюється зі спільнотою етнічних українців і виразно відмежовується від поняття "український народ".

Серед українських дослідників, так само як і в суспільстві загалом, немає одностайності в оцінці безперервного балансування політичних сил країни на межі неможливого між есенціалістським та інструменталістським підходами в трактуванні націоналізму та сутності "національної держави", адже кожен з тих підходів означає принципово відмінний шлях політичного розвитку країни. З одного боку, В. Лісовий позитивно оцінює запроваджений в основних політико-правових документах принцип "ідеї етнічної серцевини", вважаючи що останній може поєднуватися і з громадянським патріотизмом, і з захистом прав людини і національних меншин. Аби уникнути логічної несумісності між есенціалізмом та інструменталізмом, В. Лісовий перейменовує етнонаціоналізм на "ліберальний націоналізм", "відродження" чи "самовизначення", що залишає автора при його есенціалістських вихідних засадах[51].

З іншого боку, Л. Нагорна доводить, що оскільки в Конституції України термін "українська нація" асоціюється зі спільнотою етнічних українців і виразно відмежовується від поняття "український

[50] Кулик В. Український націоналізм в незалежній Україні. – К.: Центр досліджень національної безпеки при НУКМА, 1999. – С. 9; Вілсон Е. Національна ідентичність в Україні //Політична думка. – 1999. – № 3. – С. 120–123.

[51] Лісовий В. Перший в Україні систематичний виклад теорій нації та націоналізму. Вступ до: Касьянов Г.В. Теорії нації та націоналізму. – К., 1999. – С. 16–17. Див. аналогічний підхід у статті публіциста М. Рябчука з ресентиментною назвою "Ліберальний націоналізм та його вороги" (Критика. – 2011. – Ч. 5–6. – С. 7–11). Критику евфемізму "ліберальний націоналізм" див.: Тишков В. Постнационалистическое понимание национализма? – С. 198–199.

народ", а запроваджена селекційна градація (українська нація, корінні народи, національні меншини) фактично виключає етнічні меншини з української багатонаціональної нації і штучно вводить у політико-правове поле фантомне поняття "корінні народи" (яке не має еквівалента у світовій практиці), то в Україні виявився узаконеним патерналістський принцип в етнополітичній ієрархії, на відміну від партнерського, яким керуються розвинені демократії[52].

Концептуально невизначені, розпливчасті політико-правові норми ускладнюють просування України до стандартів демократії, тим більше, що й населення України у своїй більшості ідентифікує себе переважно в категоріях громадянства, а не етнічності: у 2009 р. громадянами України назвали себе 48,9 % респондентів, тоді як представиками "свого етносу, нації" – лише 2,6 %[53]. Українську націю розуміють як сукупність усіх громадян України 43 % респондентів, а як громадян-етнічних українців – 20 %[54]. Хоча останнє співвідношення і вказує на відсутність суспільного консенсусу щодо сутнісного розуміння "української нації", прихильники громадянсько-політичної її інтерпретації кількісно переважають.

"Хаос дефініцій" (Г. Касьянов) в українській соціогуманітаристиці в галузі дослідження націй та націоналізмів вкотре повертає до питань методології. Відповідний український методологічний ландшафт можна характеризувати такими ознаками:

По-перше, вкрай живучою виявилася тенденція до використання дослідниками "закритих" дефініцій тих чи інших понять та категорій, що творить ілюзію переконливості аргументації (насамперед, для самих авторів та відповідної референтної групи). Навіть коли автор намагається подавати відмінні від власної точки зору, монологічність викладу не залишає місця діалогічності, імперативність – відкритості дослідника до отримання того чи іншого результату наукового пошуку, незалежного від авторських уподобань. Нерідко трапляються випадки, коли автор, свідомо чи ні, не звертає уваги на опереційну значимість понять і термінів, маніпулює ними і довільно поєднує логічно непоєднуване, надихаючись волюнтаристським емоційним запалом, коли *emotio* домінує над *ratio*.

---

[52] Нагорна Л. Політична мова і мовна політика: діапазон можливостей політичної лінгвістики. – К.: ІПіЕНД НАН України, 2005. – С. 199, 207–208.

[53] Українське суспільство 1992–2009. Динаміка соціальних змін. – К.: Інститут соціології НАН України, 2009. – С. 504.

[54] Національна безпека і оборона. – 2006. – № 7. – С. 17.

По-друге, дослідження у тих галузях соціогуманітаристики, звідки есенціалізм черпає відповідні маркери – йдеться про етнічність, мову, культуру, історію, релігію, – нерідко спираються на притаманний радянському суспільствознавству факторний підхід. Відомо, що в радянському суспільствознавстві принцип партійності визнавався вищим від принципу науковості (В. Ленін "Філософські зошити") і науковий дискурс підмінявся принципом політичної доцільності. Факторний підхід забезпечував вибірку фактів під наперед заданий умовивід, висновок[55].

По-третє, до сьогодні у тлумаченні понять "нація" та "релігія" відчутним залишається як веберівський позитивізм, так і марксистський історицизм. Відтворюється есенціалістська сутність марксистсько-ленінської теорії нації в її сталінській інтерпретації. Етнічність і релігія розглядаються як продукт соціального та історичного розвитку з двох суперечливих, але діалектично пов'язаних (єдність і боротьба протилежностей) вихідних постулатів. З одного боку, суто теоретично "нація" інтерпретується як незмінна позачасова данність, яку треба "відродити". З іншого, на практиці, як об'єкт соціально-політичної інженерії, що його треба не стільки "відроджувати", скільки конструювати відповідно до контекстів (внутрішніх і зовнішніх). Відкидаючи інструменталістські підходи в теорії, радянське політичне керівництво активно застосовувало їх на практиці, коли конструювало "нову історичну спільноту радянський народ" чи втілювало запроваджену М. Хрущовим формулу "розквіту, зближення та злиття" націй. Такий підхід притаманний переважній більшості праць, написаних з історицистських примордіалістських позицій: етнічність і релігія бачаться явищами не лише взаємопов'язаними і взаємообумовленими, але й такими, що здебільшого збігаються, накладаються одне на одне[56].

Марксистсько-ленінська методологія уникла біологізаторських чи соціобіологізаторських крайнощів есенціалізму/примордіалізму,

---

[55] Афанасьев Ю. Н. Феномен советской историографии //Советская историография /Под ред. Ю. Афанасьева. – Ч. 2. – М.: РГГУ, 1996. – С. 7–37.

[56] Порівн. з думкою Ф. Енгельса ("Бруно Бауер і початкове християнство"): "Всі релігії давнини були стихійно посталими племінними, а пізніше національними релігіями, що виросли з суспільних та політичних умов кожного народу і зрослися з ними. Коли було зруйновано ці їхні основи, зламано успадковані суспільні форми, усталений політичний устрій і національна незалежність, то, зрозуміло, руйнувалася й відповідна їм релігія" (К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – Т. 19. – С. 312).

щедро віддавши данину історицизму. Вона була закритою до будь-яких інструменталістських інтерпретацій етнічності, нації, націоналізму та пов'язаного із цими явищами релігійного чинника[57], тобто таких інтерпретацій, які залишаються принципово відкритими до неочікуваних, непередбачуваних результатів, варіантів, як це переважно й трапляється у реальному бутті. Висновки ж сучасних дослідників-есенціалістів мають своїм оберненим відображенням – з точністю до навпаки – критику релігії та націоналізму марксизмом-ленінізмом[58].

По-четверте, окремий випадок становить вивчення у вітчизняній соціогуманітаристиці взаємодії етнічного та релігійного, коли методологія досліджень гуманітарних дисциплін змішується з суто богословськими методами. Безумовно, існують випадки, коли дослідник-гуманітарій має враховувати богословську складову у тому чи іншому питанні або ж самоусвідовлення християнськими церквами своєї подвійної природи (як інституту земного і трансцендентного), тобто те, що імпліцитно, але вагомо впливає на позарелігійний вимір діяльності церков у суспільстві. Але змішування до купи в одному дослідженні соціогуманітарних методів з богословськими без їхнього свідомого критичного розрізнення і усвідомлення меж валідності кожної з методологій ставить такого роду праці поза науковим дискурсом, власне, як і поза богословським.

Методологічна телеологічність (або ж принцип доцільності) в есенціалістських націоналістичних наративах (національних історіографіях) виконує до великої міри функцію радянського принципу партійності. Місце радянських міфів та ідеологем заступають нові з царини націє- та державотворення, що їх Георгій Касьянов поблажливо називає "анекдотичними", а польська дослідниця Оля Гнатюк кваліфікує як "методологічно невизначений апологетизм" і "деконструктивізм у межах національної міфології"[59]. Водночас Наталя Яковенко показала метаморфози максистсько-ленінської

[57] Тишков В. Постнационалистическое понимание нации? – С. 199: Див. також науково-популярну працю: Кара-Мурза С. Демонтаж народа. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 119–138.

[58] Порівн., наприклад, вступ ("К вопросу о взаимосвязи религии и нации") Я. Мінкявічюса до його праці "Католицизм и нация" (М.: Мысль, 1971. – С. 6–17).

[59] Див.: Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. – К.: Либідь, 1999. – С. 307–313; Гнатюк О. Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність. – К.: Критика, 2005. – С. 31.

методології в "національній історіографії"[60], про взаємне віддзеркалення яких пишуть Г. Касьянов і російський історик О. Міллєр[61]. З цього приводу Роджерс Брубейкер зауважує, що ніде теоретичний примітивізм у дослідженнях націоналізму не набуває такого вражаючого характеру, як у літературі саме про Східноєвропейський регіон[62]. Західні інтелектуали стосовно якості такого роду публікацій на пострадянському просторі зауважують, що після розпаду тоталітарного режиму "ніщо не вважається таким проблематичним, як відродження в народу нормальної моральної свідомості й нормальних інтелектуальних здібностей" (Ален Безансон)[63].

Перекидаючи місток від теорії до практики, зрозумілим стає смисл відомого вислову Президента України Л. Кучми (який сам він навряд чи осягнув на рівні інтелектуальному, на відміну від прикладного), що національна ідея в Україні не спрацювала. Не спрацювала національна ідея в есенціалістській інтерпретації, що її надали цій ідеї основні тогочасні політичні актори: 1) націонал-патріотичні сили, які інтелектуально, а подеколи, як, наприклад, у вирішенні церковно-релігійних питань, й фізично, забезпечували реалізацію проектів з націє- і державотворення; 2) колишньою компартійною номенклатурою, для якої питання стояло у заміні відпрацьованої ідеології на дієвішу, яка дозволила би їм залишитися при владі; 3) церковним істеблішментом "національних/традиційних церков", що активно включився у боротьбу за доступ до політичного, владного ресурсу. Лише з позицій телеологічного есенціалізму, зіпертого на позитивістський спосіб мислення та історицизм, можна було спочатку втрапити, а потім не змогти вийти за межі замкненого кола концепту "єдиної незалежної національної церкви" як наріжного каменя "відродження" української "національної держави" і основи для "духовної єдності нації" у процесах націє- і державотворення.

---

[60] Див.: Яковенко Н. В кольорах пролетарської революції //Український гуманітарний огляд. – 2000. – № 3. – С. 5–12.

[61] Касьянов Г., Миллер А. Россия — Украина. Как пишется история: Диалоги – лекции – статьи. – М.: РГГУ, 2011.

[62] Brubaker Rodgers. Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism. – P. 272, 302.

[63] Безансон А. Пам'ять про більшовизм і його забуття //Лихо століття. Про комунізм, нацизм та унікальність голокосту. – К.: Університетське вид-во "Пульсари", 2007. – С. 103. Прикладом спроби структуризації українського історичного матеріалу відповідно до західних теорій нації та націоналізму є праці Я. Грицака, насамперед, "Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX–XX століття". – К.: Генеза, 1996 (2-ге вид., К.: Генеза, 2000).

1.3. ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОДІЇ РЕЛІГІЙНОГО, ЕТНІЧНОГО І НАЦІОНАЛЬНОГО

Взаємодія релігійного і етнічного, за одностайним визнанням дослідників, є явищем складним, неоднозначним, суперечливим, що не піддається узагальненням, не вкладається в жорсткі теоретичні схеми. Етимологія слова "релігія" (від лат. *religare* – пов'язувати, переважно, з богами; прив'язувати) вказує на якнайширші межі поглядів, що їх можна назвати релігійними і які не обов'язково мають бути теїстичними (наприклад, у випадку релігій, що не містять ідеї Бога, таких, як буддизм, конфуціанство, даосизм) або співвідноситися з певним типом релігій, що традиційно асоціюються із постулюванням трансцендентного і вічного у бінарній опозиції до земного і дочасного. Тож християнські богослови наполягають на тому, що сама лише етимологія нічого не додає до розуміння сутності релігії як явища – надто воно є широким, на їхню думку.

У спеціальних галузях знань феномен релігії визначається через ті чи інші виміри, в яких вона себе виявляє, зокрема такі, як відправлення певних практик та ритуалів, чуттєво-емоційний вимір, наративний (священне) або містичний, доктринальний і філософський, етичний та легалістичний, соціальний та інституційний, матеріальний (матеріальні об'єкти, культура). Водночас соціогуманітарні дисципліни оперують поняттям "релігія" на означення чималої кількості "-ізмів" (ідеологій, утопій, умоглядних/спекулятивних конструкцій), виділяючи в них власне релігійний компонент, тобто елементи віри, що не піддаються верифікації та раціоналізації. "Нова Енциклопедія Британіка" у 1986 р. нараховувала понад 270 визначень релігії[64], і їхня кількість зростає в міру прирощення наукового знання.

У соціально-політичному контексті релігію доцільно розглядати як феномен соціально-психологічний, антропологічний. Із соціально-психологічної точки зору актуальним залишається широке визначення, дане релігії Еріхом Фроммом. За Фроммом релігією називається "будь-яка система мислення та діяльності групи людей, яка наділяє індивіда системою орієнтації та об'єктом поклоніння", є

[64] Див.: The Study and Classification of Religions /The New Encyclopedia of Britannica. – Vol. 26. – Chicago, 1986. – P. 548–562.

глибоко закоріненою в умовах буття людини. Фромм розрізняв у протиставленні два типи релігії – закритий (авторитарний) і відкритий (гуманістичний)[65]. Американський антрополог Кліффорд Ґірц дав визначення релігії як "культурної системи", а саме – "системи успадкованих концепцій, виражених у символічній формі засобами, за допомогою яких люди передають, увічнюють та розвивають свої знання про життя та ставлення до нього"[66].

Роберт Белл від 1960-х рр. дав поштовх дослідженням політичного феномену "громадянської релігії" як групи символів, що утворюють зв'язок між нацією та певною концепцією священного. Р. Белл привернув увагу до таких складників "громадянської релігії", як усвідомлення нацією спільного походження; віри у принципову відмінність між громадянами держави, які втішаються привілеями та правами, й негромадянами, які дискримінуються у правах; ідеї про мету/місію чи долю певної нації[67]. Пізніше до кола Беллових складників було долучено також ритуали, що плекають "громадянську релігію" (державні свята, історичні події), її атрибути (державні/національні символи, гімни), а новіші дослідження перейшли на рівень вивчення виявів та функціонування "громадянської релігії" в окремих країнах.

За розширеного тлумачення релігії ознаки релігійності виявляються присутніми у переважній більшості політичних та ідеологічних "-ізмів" XX ст. І націоналізм (етнічний і громадянський), патріотизм, етатизм тощо не становлять винятку.

Релігія і націоналізм, будучи принципово відмінними у своїх матричних формах, нерідко частково можуть накладатися одне на одне. Дослідники націоналізму привертають увагу до релігійного виміру цього феномену (у широкому розумінні), називаючи націоналізм політичною релігією (Е. Вугелін), квазі- або ерзацрелігією (Г. Вінклер), просто релігією (Л. Хейєс), світською релігією (Е. Сміт) або виокремлюючи в націоналізмі ті елементи, які вони вважають суто релігійними (М. Лей).

---

[65] Фромм Э. Психоанализ и религия //Иметь или быть? – М.: Прогресс, 1990. – С. 236, 248, 267.

[66] Geertz Clifford. The Interpretation of Cultures. Selected Essays. – New York, 1973. – P. 89; Idem. Religion as a Cultural System //Anthropological Approaches to the Study of Religion. Ed. M. Banton. – ASA Monographs, 3. – London: Tavistock Publications, 1966. – P. 1–46.

[67] Див.: Bellah Robert N. Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World. – New York: Harper and Row, 1970. – Chap. 9.

Проте націоналізм як такий – особливо етнічний, що увесь світ преломлює у світлі націоналістичних постулатів та редукує до них, – так само як і у випадку держави – підпорядковує релігію ідеї нації. Ю. Вассиян, один з ідеологів західноукраїнського націоналізму першої половини ХХ ст. (й автор терміна "інтегральний націоналізм"), дав прикметне з кількох міркувань формулювання ставлення націоналізму до релігії: "Дорога до Бога веде через Батьківщину. Однак єднання з Богом можливе тільки між Ним і душею людини. Поминути Батьківщину, найвищу дійсність реального світу, значить […] зрікатися її в ім'я хибно зрозумілого Бога. […] Природний порядок веде від Батьківщини до Бога. Спору між ними немає"[68].

У наведеному міркуванні релігія і націоналізм, по-перше, не просто співвіднесені, між ними вибудована ієрархія, де релігія актуалізує себе лише через "Батьківщину". По-друге, відсутність логічного зв'язку у твердженні компенсується посиланням на "природний порядок" і самогіпнозом на кшталт бездоказового твердження "спору між ними немає". Дослідники погоджуються, що у націоналістичних постулатах годі шукати логіки, вони працюють за факторним методом і формуються й сприймаються на психо-емоційному рівні.

Прикметно, що сучасні послідовники радикальних течій українського націоналізму не обтяжують себе теоретизуванням. У публічній риториці вони послуговуються зразками т. зв. українського "інтегрального націоналізму" від часу виникнення останнього у роки між двома світовими війнами до писань епігонів в українській повоєнній політичній еміграції. Реанімацію певних постулатів "інтегрального націоналізму" можемо побачити в ідеології та практиці сучасної Української греко-католицької церкви, що позиціонує себе "національною церквою". Так, прощі до греко-католицького санктуарію в Зарваниці відбуваються під тим самим гаслом "До Бога – через Батьківщину"[69]. У тих прощах брав участь В. Ющенко від часу обрання його Президентом України (а також у статусі екс-президента), відомий своїм світоглядним народництвом на межі етноцизму.

---

[68] Вассиян Ю. Бог і Нація //Український націоналізм. Антологія. – Т. 1. – К.: Укр. видавнича спілка ім. Ю. Липи, 2009. – С. 96–98.

[69] Див.: Нова Зоря (видання ординаріату Івано-Франківської єпархії УГКЦ). – 2011. – 6 жовтня. – С. 3.

Британський дослідник Елі Кедурі у праці "Націоналізм" (1960 р.), що стала класикою жанру, привернув увагу до трансформацій, що відбуваються з релігійним чинником, коли той потрапляє у сферу впливу націоналізму. У сіонізмі іудаїзм перестає бути сенсом існування єврея, а замість цього стає продуктом єврейської національної свідомості. В ідеології Пакистану іслам трансформувався у політичну ідеологію і використовувався з метою мобілізації мусульман проти індусів. У вченні "Аксьон Франсез" католицизм стає одним з атрибутів справжнього француза, на відміну від несправжнього. Вже тоді Е. Кедурі передбачав, що такого роду трансформування релігії в націоналістичну ідеологію ставатиме дедалі зручнішим у міру того, як націоналісти зможуть використовувати потужні зв'язки, що їх століттями створювала релігія[70]. Е. Сміт також звертає увагу на потужну силу, яку черпає націоналізм з культурного ресурсу тієї чи іншої спільноти, важливим складником якого є релігія, що створює не просто "священні підмурки" нації[71], але нерідко сакралізує саму націю. Привнесення релігійного компонента до націоналізму, зазначає І. Мердянова, надає нового – священного – виміру іманентним імпортованому націоналізмові почуттям ресентименту та ненависті[72].

Релігія може як сприяти процесу націєтворення, так і стримувати його. Конфронтація на релігійному ґрунті може послаблювати певні народи чи етнічні групи, створювати всередині цих груп поділи (поділ українців на православних і греко-католиків стояв на перешкоді їхньої консолідації в найважливіші моменти національної історії у боротьбі за створення власної держави). У деяких випадках на основі релігійної ідентичності можуть поставати нові етнонаціональні ідентичності, як це сталося у випадку католиків хорватів та православних сербів. Однак поліконфесійність сусідніх албанців не призвела до аналогічних наслідків і відмінні вірування не перешкодили їхній спільній самоідентифікації як одного народу. Національні церкви нерідко підтримували національну ідентичність (як в її етнічному, так і політичному розумінні)[73].

---

[70] Кедури Э. Национализм. – 4-е изд., расш. – СПб.: Алетейя, 2010. – С. 75.

[71] Сміт Е. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка. – К.: Темпора, 2009. – С. 65–66.

[72] Merjanova I. In Search of Identuty: Nationalism and Religion in Eastern Europe //Religion, State & Society. – 2000. – Vol. 28. – № 3. – P. 233.

[73] Детальніше див.: Merdjanova I. In Search of Identuty. – P. 233–262. Про роль релігійного чинника у процесі формування англійського прототипа політичної

Як релігійний, так і етнічний чинник в основі своїй є полісемантичними і багатофункціональними явищами, які не піддаються редукуванню до самих себе. За кожним із них стоїть зазвичай набагато більше, ніж просто релігійні вірування, культура чи етнічність. Як унаочнив досвід війн на Балканах після розпаду Югославії, за тим, що напозір видається релігійними чи етнічними конфліктами, приховано реальні політичні, економічні, соціальні, культурні тощо протиріччя, що не знаходили свого адекватного вчасного розв'язання.

Кедурі Е. привертає увагу до фундаментального протиріччя по лінії "універсалізм" (християнство) і партикуляризм (націоналізм) та показує, що будь-яка церква припиняє бути християнським інститутом відтоді, як перетворюється на рушійну силу націоналізму. Окремо зупиняється він на православ'ї, яке стереотипно сприймається як феномен, тісно пов'язаний якщо не з місцевими націоналізмами, то з "народністю", "народним духом". Кедурі доводить, що з націоналізмом співдіє не християнська православна традиція, а націоналізована церква, яку вбрали у гамівну сорочку й підпорядкували цілям світської держави. Кедурі ілюструє цю думку словами Константинопольського патріарха Геннадія (†1468): "Хоча за мовою я еллін, я б ніколи не назвав себе елліном, бо я не вірю так, як вірили елліни. Я би волів взяти ім'я з моєї віри, і якби мене спитали, хто я, то відповів би – християнин". "Але сьогодні, – зауважує Е. Кедурі, – з поширенням доктрини націоналізму, таке протиставлення еллінізму православ'ю відкинено. Православ'я та еллінізм мисляться як єдине ціле, означають одне й те саме, як це унаочнила громадянська війна на Кіпрі"[74].

Зроблене на основі аналізу політичних, етнічних трансформацій кіпрського православ'я спостереження Е. Кедурі залишається актуальним для аналізу та оцінки сьогоднішніх процесів у православному середовищі України. Етнізація та політизація православ'я в Україні через форсоване дистанціювання та посилене профілювання від споріднених з українською східнослов'янських культур, створення між останніми релігійних та культурних бар'єрів є

нації див.: Hastings A. The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism. – Cambridge Univ. Press, 2007 (Seventh printing).

[74] Кедури Э. Национализм. – С. 9–10, 75–76.

метою не тільки етнокультурного націоналізму, але й політичного проекту "національної держави" з його релігійно-церковним атрибутом у вигляді основи "духовної єдності нації" – "українського православ'я" та "єдиної помісної церкви".

Не менш політизованою на сьогодні є й зворотна тенденція – консервування і абсолютизація минулого у вигляді концепту "трьох братніх східнослов'янських народів" чи його новопосталого релігійного аналога – "русского мира". Останній має на меті вплинути на характер профілювання українських ідентичностей таким чином, аби якомога ближче наблизити їх до російсько-руської "уявної спільноти", а політично – спрямувати невизначений впродовж двадцяти років незалежності України геополітичний вектор її розвитку в напрямку Росії. В обох випадках православ'я асоціюється з певною реальною чи уявною етнокультурою (українською, руською, російською або симбіотичним симулякром русько/російською) і виступає функцією політики чи націоналізму/шовінізму, втрачаючи на християнському універсалізмі.

З іншого боку, у християнських церквах (незалежно від конфесій чи деномінацій) завжди присутні сили, свідомі об'єктивних обмежень церковної участі у будь-яких секулярних проектах. Не лише у політичних, націє- чи державотворчих тощо, але й соціальних, освітніх, культурних, благодійницьких. Через неуникну присутність світського виміру у такого роду діяльності вона імпліцитно містить у собі постійний виклик автентичності християнського світобачення і церкви в її трансцендентному вимірі, змушуючи її щоденно давати відповідь стосовно пріоритетів: вічного трансцендентного чи дочасного земного.

Американський теолог-методист Стенлі Хауервас сформулював дилему, з якою стикаються християни, коли намагаються стверждувати свою присутність у секуляризованому світі й впливати на нього, так: "Християни, оскільки вони докладають зусиль, аби залишитися політичними акторами, мають старатися перевести свої переконання на небогословську мову. Але щойно такий переклад здійснюється, стає не зовсім зрозумілим, навіщо спочатку їм була потрібна богословська мова"[75]. Це стосується не тільки позиції

[75] Hauerwas S. On Keeping Theological Ethics Theological //Revisions /S. Hauers, A. MacIntyre eds. – Notre Dame: Indiana University of Notre Dame Press, 1983. – P. 16–42, cf. p. 30, цит. за: Православное богословие и Запад в XX веке. История

західних протестантських церков перед викликами лібералізму та секуляризму, але й католицького експерименту з теологією визволення в Латинській Америці, коли соціальна доктрина церкви була переформульована в термінах марксової соціології, втративши власне релігійний вимір, що й змусило римських понтифіків її засудити. Аналогічні трансформації відбуваються з православ'ям, коли мобілізаційні політичні технології змініють у ньому співвідношення пріоритетів на користь дочасних речей.

Питання взаємодії релігійного і етнічного в сучасній Україні становить науковий інтерес з точки зору функціонування цих феноменів у доволі традиційному, слабкому суспільстві з дисфункціональними політико-правовими інститутами та "імітаційною демократією", коли за точку співвіднесення націє- та державотворення взято архаїчні концепти "національної держави", "національної/державної церкви", міфи "відродження/розбудови нації", "подолання колоніальної спадщини".

Українська соціогуманітаристика неоднозначно відреагувала на зростання взаємодії релігійного та етнічного чинників у суспільно-політичному житті країни. Під вплив есенціалізму здебільшого підпали галузі знань, що творять інтелектуальне підгрунтя формування націй етнокультурного типу (мова і література, історія, етнографія, народознавство, культура, релігія). Діапазон методологічних підходів у цих дисциплінах перебував у вузьких межах від постколоніального наративу до нативізму, а чимала кількість введених до наукового обігу нових фактів залишалася без критичного аналізу. Складні й неоднозначні реалії пострадянського українського суспільно-політичного буття редукувалися до більш або менш жорстких есенціалістських постулатів, а тому й не отримували ані адекватного аналізу та оцінки, ані реагування. Від початку на консервування такого роду підходів справили чималий вплив широко запроваджені до відкритого наукового обігу праці українських науковців-гуманітаріїв першої третини XX ст., а також дослідників з української повоєнної діаспори, вилучені свого часу з обігу радянською цензурою. За невеликим винятком (але надзвичайно вагомим, що дав неоціненний поштовх для формування прин-

встречи. Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и Итальянского фодна "Христианская Россия" (Италия, 2004). – М.: Христианская Россия, 2006. – С. 27.

ципово нового за способом думання грона українських дослідників-гуманітаріїв), праці авторів з українського зарубіжжя не виходили за межі історицизму, етніцизму, нативізму, (пост)колоніальних рефлексій, назагал "національного" історіографічного дискурсу.

Конструктивістські, подеколи постмодерністські підходи – чутливі як до індивідуального, партикулярного, так і універсального, принципово відкриті на невідоме – притаманні працям тих сучасних українських дослідників, що спираються на емпіричний соціологічний, етнодемографічний, етнополітичний, історичний матеріал, який практично не залишає місця для маніпуляцій фактами, так само як і для одновимірних оціночних суджень чи висновків (Є. Бистрицький, Я. Грицак, Г. Касьянов, В. Котигоренко, Л. Нагорна, М. Шульга).

Ті чи інші форми методологічного есенціалізму та історицизму поволі, але все ж таки поступаються місцем в українській соціогуманітаристиці операційнішим з пізнавальної точки зору методологіям. Однак трапляються випадки, коли обидва підходи, несумісні по суті, можуть співіснувати під однією палітуркою – або неусвідомлювано[76], або під виглядом "плюралізму думок" [77].

Досліджувати роль релігійного чинника у суспільно-політичних процесах, у тому числі націє- і державотворення, вважається доцільним крізь призму функціонального аналізу (так само як і у випадку державотворення), який виявляє роль релігії в усій її суперечливості та неоднозначності, багатовимірності та альтернативності. Безперечно, не можна не зважати на підставові функції, що їх виконує в суспільстві релігія, зі смислоутворення чи формування світогляду, її унікальні компенсаторні можливості, так само як і її надзвичайну піддатливість/опір до ідеологічних, політичних тощо маніпуляцій.

У суспільно-політичному дискурсі функції релігії виявляються переважно у дихотомічних функціональних парах: інтегратив-

[76] Див., наприклад, конфлікт методологій у тлумаченні сутності української нації, в інтерпретації дослідників з різних академічних установ в: Соціально-економічний стан України: наслідки для народу і держави. Національна доповідь /За ред. В.М. Гейця. – К.: НАН України, 2009. Пункти 5.8 і 5.9 написано з виразно конструктивістських позицій з акцентом на громадянських ідентичностях, а пункт 5.10 – есенціалістських, етніцистських, постколоніальних.

[77] Див.: Релігія і нація в суспільному житті України й світу /За ред. Л. Филипович. – К.: Наукова думка, 2006. – С. 27–28.

на/дезінтегративна, комунікативна/дезкомунікативна, легітимуюча/делегітимуюча, регулятивна/дерегулятивна. Різними суспільними групами одні й ті самі вияви релігії чи церковно-релігійного життя можуть сприйматися неоднозначно, як позитивно, так і негативно. Саме тому у фокусі політики держави має бути завдання зі скорочення простору тих виявів релігії, що можуть вносити елементи нестабільності до суспільно-політичного життя, маючи на меті забезпечення умов для розв'язання пріоритетних завдань – формування/підтримання ефективних політико-правових інститутів держави та лояльного ставлення до неї з боку громадян. У випадку творення держави демократичного типу це можливо лише шляхом дотримання принципів відокремлення держави від церкви, рівновіддаленого ставлення держави до релігійних організацій (особливо ж коли, як у випадку України, на "спеціальний" статус претендують кілька релігійних організацій, що змагаються між собою), формування спільної громадянської культури на консенсусних засадах.

Попри все сказане про зростання ролі релігії, у системі ціннісних пріоритетів українських громадян вона посідає доволі скромне місце. Перехресні контрольні запитання соціологічних опитувань виявляють суттєві ножиці між високим рівнем декларування важливості релігії в житті населення України та реальним низьким місцем, яке відводиться релігії тим самим населенням у визначенні власних ціннісних пріоритетів. Так, з одного боку, згідно з Європейським соціальним дослідженням 2009 р. Україна за самооцінкою її населенням міри власної релігійності (за 11-бальною шкалою) посіла п'яте місце (5,56 бала) серед двадцяти трьох європейських країн, де проводилося дослідження, помітно випередивши сусідню Росію (4,14 бала)[78].

З іншого боку, в щорічних опитуваннях Інституту соціології НАН України із запропонованих на вибір двадцяти позицій ціннісних пріоритетів позиція "участь у релігійному житті" (включена до блоку запитань від 2003 р.) незмінно посідає передостанню дев'ятнадцяту, випереджаючи лише позицію "участь у діяльності політичних партій і громадських організацій"[79]. Аналогічні тенденції

[78] Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. – К.: Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009. – С. 15.

[79] Ручка А. Ціннісна ментальність українського соціуму в першій декаді нового століття //Українське суспільство 1992–2009. Динаміка соціальних змін. – С. 288.

висвітлили соціологічні опитування, проведені Центром О. Разумкова у 2000, 2002 та 2005 рр.: у списку важливості окремих потреб громадян релігія посідала 16-те (2000, 2002 рр.) – 17-те (2005 р.) місце із запропонованих до вибору 19 позицій[80].

Аналізуючи шкалу ціннісних пріоритетів українського соціуму в першій декаді XXI ст., А. Ручка висновує про домінування в ній групи традиціоналістських цінностей (до складу яких входять і релігія, і "національно-культурне відродження") за рахунок самореалізаційних і політико-громадянських. Однак значущість групи традиціоналістських цінностей мала у цей період тенденцію до скорочення: від 4,59 бала у 2002 р. до 4,17 бала у 2009 р. (за 5-бальною шкалою). І лише глибока політична та економічна криза, що розпочалася в країні у 2009 р., загальмувала динаміку зростання політико-громадянських та самореалізаційних цінностей[81]. Очевидно, що в міру зростання значення двох останніх груп цінностей (за наявності відповідного соціально-політичного контексту) ножиці між високим рівнем декларованої релігійності населення країни та низьким місцем релігії у шкалі життєвих цінностей скорочуватимуться до їхнього реального співвідношення.

Для адекватної оцінки ролі та місця релігійного чинника в сучасних суспільно-політичних процесах в Україні важливо розрізняти власне релігійність населення, що корелюється з відповідними ціннісними установками й поведінкою (релігійність у вузькому розумінні), та мобілізовану, інструменталізовану релігійність (квазі- або ерзац-релігію), що використовується в позарелігійних цілях, у тому числі у процесах націє- та державотворення, які вона покликана легітимізувати через освячення.

Насамперед треба брати до уваги значні ножиці, що існують між декларованою та інтеріоризованою релігійністю громадян України. Масив даних соціологічних щорічних омнібусів Інституту соціології НАН України дозволяє припустити, що "на сьогодні в Україні кількість віруючих, які дійсно дотримуються церковних канонів і ведуть відповідний спосіб життя, не перевищує 15–20 %

[80] Матеріали до засідання Круглого столу "Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин" (Київ, грудень, 2003). – К.: УЦЕіПД ім. О. Разумкова – С. 49; Релігійне навчання і виховання дітей і молоді в Україні: позиції громадян (Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу "Релігійна освіта і виховання в Україні: проблеми і шляхи розв'язання"). – К.: УЦЕіПД ім. О. Разумкова. – 2005. – С. 16, 54.

[81] Ручка А. Ціннісна ментальність українського соціуму… – С. 291–292.

від загальної кількості дорослого населення"[82]. Стосовно ж релігійності населення України у її безпосередньому значенні є підстави говорити про наявність відповідності між рівнем важливості релігії для певних груп населення та ступенем задоволення їхніх релігійних потреб. Проведені Центром О. Разумкова у 2000, 2002 та 2005 роках соціологічні опитування виявили, що важливість релігії в своєму житті (сума важливості 5 і 4 за 5-бальною шкалою) визнали, відповідно 50,8 %, 52,7 % та 53,9 % респондентів, а ступінь задоволенння релігійних потреб, відповідно, – 49,6 %, 47,6 % та 47,9 %[83]. Тобто обидва показники – рівень важливості потреби і ступінь її задоволення – фактично збігаються, що засвідчує відсутність у країні проблем із реалізацією населенням права на свободу совісті та віросповідання.

Отож, чималий відсоток населення, яке цілком задоволене релігійним аспектом свого життя, а також суттєва різниця між високим рівнем декларованої релігійності і низькою позицією, що її посідає релігія у шкалі життєвих потреб сучасних українців, з одного боку, і високий рівень присутності релігійного чинника в суспільно-політичному житті, з іншого, свідчать, що проблеми, які виникають у сучасній Україні на начебто релігійному ґрунті є переважно сконструйованими, інструменталізованими та мобілізованими певними суспільними групами, політичними та церковно-політичними акторами для досягнення корпоративних цілей. Саме у такому контексті виявляються максимально запитаними есенціалістські, етніцистські інтерпретації релігійного чинника, що виходять з тези про зростання ролі релігії в житті українського соціуму, коли вона "стане надійним фундаментом загальнонаціональної консолідації (не лише духовної, але й політичної, економічної, територіальної тощо), важливою сполучною ланкою між Україною та Європейським Союзом, засобом збереження власної культурної ідентичності під натиском уніфікованої масової культури"[84]. Прикметно і не випадково, що такого роду тези продукуються в Інституті страте-

[82] Паращевін М.А. Інтегративна роль релігії: історико-соціологічний нарис. – К.: Інститут соціології НАН України, 2004. – С. 126.

[83] Матеріали до засідання Круглого столу "Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин". – С. 49; Релігійне навчання і виховання дітей і молоді в Україні: позиції громадян. – С. 16, 54.

[84] Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. – К.: Національний інститут стратегічних досліджень, 2005. – С. 7.

гічних відносин при Президенті України як державне ідеологічне і політичне замовлення.

Есенціалістський профетизм щодо ролі релігії в державо- та націєтворчих процесах в Україні не відповідає ролі релігії ані в глобальних процесах сучасності, ані в Україні. Стосовно глобальних процесів ще на початку 1970-х рр. члени Римського клубу передбачали, що релігія дедалі більше відіграватиме дезінтеграційну, конфронтаційну функцію, що й спостерігається в сучасній світсистемі. Релігійний чинник в Україні впродовж років державної незалежності спричинився до виникнення та закріплення у суспільстві поділів на релігійно-церковному ґрунті. Якщо від Берестейської унії 1596 р. українці виявилися поділеними за віросповідною ознакою на православних і греко-католиків, то в сьогоднішній Україні глибокі розділення, щодо можливості подолання яких більшість фахівців висловлюється скептично, пролягли вже безпосередньо всередині православного середовища. Нова структуризація православного простору України, що набула майже завершених обрисів, додатковий агрумент на користь того, що питання формування української нації треба переводити з ексклюзивної (етнокультурної з використанням релігійного чинника) площини в інклюзивну (громадянсько-політичну).

Роль релігійного чинника у процесі становлення Української держави відображають соціологічні опитування щодо цінностей і життєвих потреб її громадян, що їх разом соціологи називають ціннісними пріоритетами. Опитування висвітлили чималий перелік ціннісних пріоритетів, які є спільними для усіх громадян країни і рівень задоволення яких є вкрай низьким і має тенденцію до регресу. Серед спільних потреб, що об'єднують усіх українців, називаються, насамперед, здоров'я (тобто система охорони здоров'я і стан медицини); рівень добробуту (стан економіки); можливість отримувати те, що заробив своєю працею (умови ведення бізнесу, рівень оплати праці); рівність прав і можливостей (стан судової системи, соціальна поляризація, корупція тощо), допомога з боку держави (система соціального захисту)[85]. Отож, з боку населення країни триває – не знаходячи розв'язання наростає – запит на ефективну, функціональну, соціально орієнтовану державу, за що й голосувало більшість населення на референдумі 1991 р., висловившись на підтримку державної незалежності.

[85] Ручка А. Ціннісна ментальність українського соціуму… – С. 288.

Не всі українські дослідники підходять до вирішення комплексу завдань націє- та державотворення з позиції теорії раціонального вибору, коли йдеться про цінності, що домінують в українському суспільстві. Зокрема, Я. Грицак зауважує, що поняття "цінності" має понад 180 дефініцій, які не завжди є суголосними, і пропонує використовувати його найпростіші "робочі" означення з галузі конфліктології. Автор пропонує розрізняти "цінності" та "інтереси". В основі "цінностей" лежать найпідставовіші ідеї, вірування, переконання, що визначають людську поведінку. Тоді як "інтереси" найчастіше пов'язуються з матеріальними речами (гроші, земля, посада). Я. Грицак висуває гіпотезу, що "інтереси", як правило, можно примирити між собою, тоді як "цінності не підлягають торгові", оскільки стосуються найпідставовіших умов людського існування: ідентичності й безпеки. На цій підставі робиться висновок, що матеріальний добробут та ідентичність належать до двох різних сфер, а тому примирення "інтересів" не конче веде до погодження "цінностей"[86].

Запропонована гіпотеза, накладаючись на український соціально-політичний, економічний контекст, видається непереконливою. Адже в умовах, коли українське суспільство є одним з найбідніших в Європі й процес його зубожіння триває, а політико-правові інститути не виконують своїх функцій, тоді в розряд цінностей переходять цілком матеріальні речі: щоденне повноцінне харчування, гарантований доступ до медичної допомоги, витрати на виховання та освіту дітей тощо. Саме тому дослідники з Інституту соціології НАН України вносять цілком матеріальні показники до шкали ціннісних пріоритетів громадян України і у щорічних омнібусах саме ці показники незмінно відкривають список "інтересів і цінностей".

Саме такого роду цінності об'єднують населення України, попри безвідповідальні дезінтеграційні дії політиків, сприяють формуванню соціально відповідальної та політично активної поведінки "маленьких" українців в обороні своїх прав. Ті самі речі, що роз'єднують (зокрема, питання релігійного життя), як було показано вище, замикають цей список. Крім того, якщо говориться про формування нових ідентичностей, важливо враховувати, що ці явища є не статичними, а динамічними, не інваріантом, а процесом, мінливим та залежним від особистого вибору – який може змінюватися і неодноразово – навіть у такому традиціоналістському суспільстві, яким залишається на сьогодні українське.

[86] Грицак Я. Страсті за націоналізмом. – С. 168–169, 187.

Тішков В., аналізуючи перебіг процесів націє- і державотворення, що розгорнулися на теренах колишніх республік СРСР, зазначає, що головне питання, яке стоїть перед новоствореними державами, полягає не в позитивістській настанові "формування націй" як чергового проекту соціальної інженерії, а у покращенні умов життя громадян, зміцненні законного регулювання суспільних процесів, включно з домовленостями між елітами культурно відмінних груп про справедливий розподіл ресурсів і доступ до влади. За умов глибоких трансформацій і зміни (послаблення) державних інститутів важливішим є соціальний порядок як такий, що забезпечується насамперед державою, аніж форма, в якій він здійснюється, та ідея, якою він освячується. У противному разі регулятором суспільних (міжособових і міжгрупових) відносин стає насилля і хаос"[87].

Подальша роль і місце релігійного чинника в процесах націє- та державотворення у незалежній Україні залежить від концептуальної визначеності вищого керівництва країни щодо типу націєтворення (громадянсько-політичного чи етнічного) та змістовного наповнення концепту "національної держави". Очевидно, що такого роду визначеність можлива лише за умови сформованого, сконсолідованого суспільного запиту на ефективну соціально орієнтовану державу. Мобілізаційні, компенсаторні, легітимаційні можливості релігії залишатимуться в арсеналі українських політиків від найнижчого до найвищого рівня доти, доки позитивістське розуміння сутності держави не заступить усвідомлення у суспільній свідомості необхідності "розбудовувати державу" у її функціональних вимірах, ефективність яких і робить державу сильною і авторитетною. Отож, як слушно пригадав Ю. Саєнко другу теорему Курта Гйоделя у популярному викладі А. Ентшейна: "Без зміни способу мислення неможливо розв'язати проблеми, які зумовлені наявним способом мислення"[88].

[87] Тишков В. Постнационалистическое понимание национализма? – С. 221.

[88] Саєнко Ю. Моделі життєдіяльності //Українське суспільство 1992–2010. Соціологічний моніторинг. – С. 314.

Розділ ІІ
ФЕНОМЕН “НАЦІОНАЛЬНИХ ЦЕРКОВ” У СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ

2.1. ФЕНОМЕН “НАЦІОНАЛЬНИХ ЦЕРКОВ”: ВИНИКНЕННЯ І СПРОБИ ОЗНАЧЕННЯ

У суспільно-політичному житті сучасної України релігійний чинник і надалі посідає одне з чільних місць. Проте характер розвитку сучасних державно-церковних та міжцерковних відносин у країні дозволяє зробити припущення, що апогей інструменталізації релігії у націє- та державотворчих процесах уже перейдено. Перейдено навіть попри той неспростовний факт, що і на найвищому, й на регіональних і локальних рівнях так само триває практика фаворитизування з боку владних структур тих чи інших “своїх” церков, а церковно-релігійні преференції низки політичних партій і громадських організацій набули якщо не усталених, то передбачувано прогнозованих окреслень і залишаються запитаними в арсеналі їхніх мобілізаційних технологій.

Поступове зниження рівня використання релігії у процесах націє- і державотворення в сучасній Україні відбувається не стільки завдяки цілеспрямованій та усвідомленій політиці держави стосовно релігії і церкви, скільки всупереч багаторічним волюнтаристським рішенням і діям її представників, які на практиці “гасилися” як дисфункціональністю інститутів влади, що набирала сили, так і об’єктивною неможливістю ефективно інструменталізувати релігію без явного застосування при тому силових авторитарних методів і згортання паростків демократії в країні.

Водночас і мобілізоване церковно-політичне середовище – насамперед православне і греко-католицьке, яке прагнуло монополізувати за собою право називатися “національним” і стати стрижнем процесів націє- і державотворення, з похідними від цього політичними бонусам і преференціями конкретним церковним інституціям, – дійшло у своєму націонал-патріотичному дискурсі до точки самовичерпності, коли подальше педалювання етнонаціоналізму та етнополітичних форм патріотизму заводитиме “національні церкви” у глухий кут ізоляції від респектабельного християнського

середовища, представленого у випадку православних – спільнотою вселенського православ'я, а греко-католиків – Римо-католицькою церквою.

Одну з форм інструменталізації релігійного чинника в суспільно-політичному просторі України становить його взаємопов'язання з етнонаціональною проблематикою. Феномен українських "національних церков" у концентрованому вигляді відбиває все ще досить впливову в суспільстві тенденцію до інтерпретації поняття "національного" як етнічного, етнокультурного, з усіма похідними від того деформаціями власне релігійного чинника. Означення "національне" береться автором у лапки саме через те, що в українському "національноцерковному" дискурсі різноманітні й відмінні між собою типи націоналізмів явно поступаються місцем (культурницький меншою мірою, громадянський і політичний – більшою) саме етнонаціоналізмові. Тож поняття "національне" у цьому дискурсі використовується переважно замість поняття "етнічне", незалежно від того свідомі того чи ні його протагоністи.

На характер етнічної мобілізації релігійного чинника не можуть не впливати особливості тлумачення поняття "націоналізм" у сучасній Україні, що на них звертає увагу М. Попович: обстоювання наявності "здорового" націоналізму на противагу "нездоровому" або ж проголошення кожного виду націоналізму "здоровим", "удаючи, що агресивні прояви – то вже зовсім і не націоналізм", коли "види «неприємного» націоналізму просто виносять за дужки і вважають збоченнями або девіаціями". При тому М. Попович наголошує на принциповій несумісності такого роду "містечкових" інтерпретацій націоналізму із західноєвропейською і американською традицією, де "поняття націоналізму ніколи не мало позитивного забарвлення. У європейській політичній літературі націоналізм завжди мав конотації осуду, і тому нині для американця чи європейця постає питання аж ніяк не про перегляд самого змісту терміна, а головно про деякі зміни ставлення до певного роду націоналістичних рухів, які не приймалися апріорі до 60-х рр. XIX ст., а зараз, зі західної точки зору, можуть інколи стати прийнятними"[89]. Хоча автор того безпосередньо й не зазначає, але його заувага стосується, насамперед, етнічних форм націоналізму, тоді

[89] Попович М. Націоналізм чи патріотизм? //Діалог. Історія, політика, економіка (Київ).– 2002. – № 3. – С. 194.

як громадянсько-політичний тип – типово західний – у політичній думці традиційно трактується як ефективний внутріполітичний консолідуючий суспільство чинник, що надає владі легітимності в очах громадян та підтримує їхню лояльність до держави.

В Україні основні "національні" релігійно-церковні актори суспільно-політичного простору сформувалися на зламі 1980–1990 років: легалізована Українська греко-католицька церква (УГКЦ, 1989 р.); постала втретє впродовж XX ст. Українська автокефельна православна церква (УАПЦ, 1990 р.); а також Українська православна церква Київського патріархату (УПЦ-КП), створена влітку 1992 р. шляхом конфліктного поглинення УАПЦ (що до літа 1995 р. позбавило структури УАПЦ легального статусу і майнових прав).

Від групи церков, що позиціонують себе "національними", окремо стоїть Українська православна церква (в юрисдикції Московського партріахату) – найчисельніша православна церква в Україні та єдина, що має врегульований статус і користується визнанням у співтоваристві християнських церков світу, на відміну від самопроголошених УАПЦ та УПЦ-КП. У середовищі УПЦ, з огляду на багатоетнічний і багатокультурний склад її членів, поняття "національне" імпліцитно трактується переважно в історико-культурних, народницьких (*Volk*) категоріях. Керівництво УПЦ дистанціюється від вживання поняття "національна церква" через домінуючі в ньому в сучасних українських реаліях етнічні конотації і воліє позиціонувати свою церкву як "традиційну", "історичну", "традиційно-національну".

У сучасній Україні каталізатором самоідентифікаційних практик українських церков як "національних" виступило висунене Президентом Л. Кравчуком гасло "єдиній державі – єдина/державна помісна церква". Активну участь у процесі творення такої церкви взяло президентське оточення, відповідним чином реогранізована Рада у справах релігій, представники націонал-патріотичного крила депутатів Верховної Ради України. На початку незалежності влада вбачала у "національній церкві" одне з підставових джерел легітимації новопосталої держави[90], в якій посткомуністична номенклатура, перехопивши націонал-патріотичні гасла, залишилася при владі і де за основу

[90] Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К.: Національний педагогічний університет ім. М. Драгоманова, 2002. – С. 216.

державотворення було взято єдино знаний тодішньою правлячою верхівкою архаїчний концепт *nation state* (“національної держави”).

Президентом Л. Кравчуком, який позиціонував себе на той час уже націонал-демократом, мету творення “національної церкви” було окреслено так: “У незалежній державі і церква має бути незалежною від втручання зовнішніх релігійно-політичних центрів”[91]. У цьому конкретному випадку у заяві Л. Кравчука йшлося, насамперед, про виведення УПЦ з-під юрисдикції Московського патріархату. Іронія ж цієї заяви колишнього партійного очільника відділу пропаганди і агітації ЦК Компартії України полягала в тому, що зробив він її у серпні 1992 р. у Львові на церемонії перепоховання кардинала Й. Сліпого, глави Української католицької церкви (нині в Україні – УГКЦ), “релігійно-політичний центр” якої також знаходився з-зовні, за що вона й зазнавала переслідувань з боку радянського режиму як “прислужниця Ватикану”, дієвим інструментом якого був той самий відділ пропаганди і агітації ЦК КПУ. Нечутливість ані до внутрішньої суперечливості заяви, ані її дискримінаційного характеру, ані моральних аспектів контексту свідчить не тільки про високий рівень індоктринованості “національної ідеєю” вищого керівництва держави. Це також слугує ілюстрацією до загального висновку дослідників націоналізму про віддзеркаленість пострадянського національного наративу від попередньої марксистсько-ленінської ідеології та практики, їхню типологічну подібність. Оскільки в Україні на той час існувало чимало інших релігійних організацій чиї центри знаходилися поза межами України (Римо-католицька церква, низка протестантських організацій, мусульманські та іудейські громади, нові релігійні рухи), цей факт уже тоді мав би бути пересторогою для політичної верхівки країни супроти відтворення кліше радянської пропаганди.

На хвилі творення УПЦ-КП як “єдиної національної” церкви Президентом Л. Кравчуком було артикульовано мотиваційну частину процесу, окреслено вододіл між “ми” і “вони”, “свої” і “чужі”, а також запропоновано тактику досягнення мети. Засади політичної діяльності випливали з логіки міркувань, притаманних національному наративу:

– без “державної/національної” церкви неможливо побудувати незалежну державу, і такою церквою має бути єдина помісна незалежна церква [на чолі з Філаретом (Денисенком)];

[91] Урядовий кур’єр. – 1992. – 24 вересня.

– на перешкоді творення "єдиної помісної церкви" стоїть УПЦ (в юрисдикції Московського патріархату), найбільша православна спільнота в Україні, що перебуває у підпорядкуванні "зарубіжного центру". Вона проголошується "неукраїнською" і стереотипізується як оплот ворожих українській державності сил ["УПЦ за назвою українська, фактично залишається російською церквою […]. УПЦ дуже далека від того, щоб бути оплотом української державності в часи її складного становлення […] Навколо УПЦ [гуртуються] всі ті, кому ідея української державності чужа й, більше того, ворожа"][92];

– неоднозначність, складність тлумачення і потенційна конфліктність у православ'ї питання набуття певною церквою автокефального статусу підміняється на державному рівні принципом політичної доцільності ("в незалежній державі – незалежна церква"). Концепт "розбудови держави" виявляється нерозривно пов'язаним із наявністю "державної/національної церкви", що робить увесь процес державного будівництва – прагматичний і раціоналістичний у своїй основі – заручником неадекватних реаліям клерикально-політичних умоглядних конструкцій, нової ідеології та міфології. Актуальне питання подолання розділення в українському православ'ї зміщується у суто політичну площину, а в країні як гриби після дощу з'являються *ad hoc* "фахівці" з питань церковної канонічності та механізму набуття автокефалії в православ'ї задля обґрунтування вимог домінуючого націонал-патріотичного дискурсу і дискредитації церковних і політичних опонентів;

– для виведення УПЦ з юрисдикції Московського патріартаху або ж отримання УПЦ-КП канонічного визнання керівництво держави вдається до відповідних апеляцій, з одного боку, до Московської патріархії, а, з іншого, граючи на протиріччях між Москвою і Константинополем, намагається використати у таких своїх цілях Вселенську патріархію[93].

---

[92] Леонід Кравчук: Не проблема канонічності, а політика тримає розкол православ'я //День. – 1999. – 24 грудня. – С. 20.

[93] Текст особистого послання Президента України Л. Кравчука до Вселенського патріарха, яке поклало початок політиці керівництва країни із залучення Фанара до легітимації самопроголошених в Україні "національних церков" (Киевские Ведомости. – 1993. – 22 октября); інтерв'ю віце-прем'єр-міністра України про візит до Вселенського патріарха, під час якого було вручене послання (Урядовий кур'єр. – 1993. – 2 листопада).

Зазначені принципи та напрями діяльності зі створення "національної/державної церкви" залишалися незмінними впродовж президентства Л. Кравчука, яке хоча й було нетривалим, однак вирішальним для окреслення й подальшої структуризації православного ландшафту в країні, так само як і відповідних суспільно-політичних сил, які стояли за кожною з церковних структур. Новостворена УПЦ-КП від початку позиціонувала себе не лише як осердя, навколо якого мали б об'єднуватися решта православних церков, але й як державна церква, наділена особливим статусом і правами/привілеями. Перший очільник УПЦ-КП Володимир (Романюк) вважав за необхідне набуття Київським патріархатом упривілейованого, державного статусу: "Я – за державну Церкву. Це необхідно, коли нація будується"[94]; "Будь-які тлумачення, що, мовляв, усі конфесії мають бути рівними, що нам не потрібна державна церква, мені просто незрозумілі. Я, наприклад, вважаю, що повинна Церква бути державною, якщо вже не де-юре, то де-факто […] наша державна влада не повинна реєструвати все підряд і казати: будьмо всі однакові, рівні перед законом […], нема такого в світі, щоб всюди були релігії рівні"[95].

Наступник Володимира (Романюка) на посаді глави УПЦ-КП Філарет (Денисенко) мету існування УПЦ-КП формулював менш радикально, але в рамках того ж таки дискурсу "національної держави" і "національної церкви". Власне, єдино можливого для самопроголошеної церкви, що могла розраховувати на врегулювання свого статусу (а отже, легітимацію у Вселенському православ'ї) лише за умови сприяння і підтримки у цих питаннях з боку держави. Саме тому сутність аргументів глави УПЦ-КП впродовж років залишається незмінною, нерозривно пов'язуючи процес державотворення із творенням єдиної православної незалежної церкви: "Саме через об'єднання Українського Православ'я в єдину Помісну Церкву суспільство об'єднається в незалежну державу. […] Ми закликаємо також і державу не стояти осторонь цього процесу – створювати сприятливі умови для об'єднання. Державні чинники

[94] Інтерв'ю Патріарха УПЦ-КП Володимира (Романюка) //Вечірній Київ. – 1994. – 17 травня.

[95] Інтерв'ю Патріарха УПЦ-КП Володимира (Романюка) //Літературна Україна. – 1993. – 23 грудня; див. також його ж інтерв'ю: Урядовий кур'єр. – 1995. – 27 травня.

мусять зрозуміти – без такого об'єднання не може бути міцної української держави"[96].

Водночас УПЦ-КП апелює не тільки до державних структур, але й політичних та громадських організацій націонал-патріотичного спрямування, закликаючи їх працювати задля створення єдиної православної церкви на основі Київської патріархату, нерозривно пов'язуючи "національну державність" з "національною церквою": "Єдина Українська Православна Церква може стати духовним гарантом нашої державності. […] Її мусять визнати всі Православні Церкви, бо не можна ігнорувати таку велику Церкву, як Українська, з 35 мільйонами православних. Є Українська Держава, буде і єдина Українська Православна Церква"[97]. Такого роду цитати можна наводити нескінченно, оскільки аргументаційна база УПЦ-КП, як зазначалося, обмежена національним наративом, залежністю від підтримки держави і, що не менш важливо у цьому конкретному випадку, особистими амбіціями глави УПЦ-КП, особа якого з багатьох причин є неприйнятною для решти православних церков в Україні. Інших аргументів для обґрунтування доцільності окремішнього існування у середовищі УПЦ-КП не висунено.

Одним з перших кроків Президента Л. Кучми (1994–2004) після перемоги на виборах стало реформування Ради у справах релігій задля зняття вкрай високого рівня напруги у православному середовищі країни, що постала внаслідок політики його попередника зі створення "єдинної незалежної церкви". Л. Кучма уникав прямого втручання у релігійну-церковну сферу, прагнучи проведенням політики "поділяй і владарюй" підтримувати в ній нетривке статус-кво – "консолідація суспільства, утримання в ньому атмосфери стабільності, порозуміння і злагоди, реальне утвердження християнських і загальнолюдських цінностей"[98] – задля створення умов для реалізації пріоритетних завдань його президентства: зміцнення особистої влади і вибудови кланово-олігархічної політико-економічної системи в країні.

---

[96] Інтерв'ю митрополита, заступника Патріарха УПЦ-КП Філарета (Денисенка) //Хрещатик. – 1995. – 6 січня.

[97] Цит. за: Курас І.Ф., Рибачук М.Ф., Кирюшко М.І., Фещенко П.І. Релігія і політика в сучасній Україні. – К.: ІПіЕНД НАН України, 2000. – С. 122.

[98] Кучма Л.Д. Світлий ювілей християнства //Християнство: контекст світової історії і культури /Зб. наук. праць. – К.: Гносис, 2000. – С. 8.

Президентом В. Ющенком було реанімовано політику Л. Кравчука зі створення "незалежної церкви в незалежній державі". Відмінності полягали лише в особистісній площині. В. Ющенко щиро вважав себе покликаним здійснити місію зі створення "єдиної Помісної православної церкви" й у досягненні цієї мети вбачав апогей свого президентського правління. На порядку денному реальної політики знову стало актуальним питання подолання розділення в православ'ї шляхом об'єднання УПЦ-КП з, насамперед, УПЦ як найчисельнішою церковною організацією в країні і здобуття для УПЦ-КП канонічного статусу у Вселенському православ'ї.

Політика В. Ющенка ґрунтувалася на есенціалістських засновках, що "утворення єдиної Помісної православної Церкви є одним з найважливіших факторів самоозначення нашої нації, утвердження її ідентичності і єдності. У свідомості людей об'єднання православ'я тісно пов'язане з поняттям соборності нашої держави, її духовною цілісністю"[99]. "Моєю мрією, – доводив В. Ющенко, – є створення в Україні єдиної Помісної Церкви. Все, що буде в моїх силах, я буду робити для того, щоб народ України був єдиний у Христі… Я переконаний, що у сьогоднішньому дні для розквіту України найбільш потрібне наше церковне порозуміння"[100].

Каденція президентства В. Ющенка (2005–2010) стала кульмінацією інструменталізації на найвищому державному рівні ідеї "національної церкви" в її "єдиноцерковнопомісному" варіанті. І чи не єдиним реальним політично-церковним наслідком такої політики стало зростання усвідомлення і у структурах влади, і у зацікавлених суспільних групах неможливості легітимізувати "національну" УПЦ-КП у спільноті православних церков шляхом зіткнення інтересів Московського і Вселенського патріархатів, грання на їхніх протиріччях, так само, як і якнайшвидше вивести УПЦ з-під юрисдикції Московського патріархату. Проведення відповідної політики на найвищому політичному рівні в рамках "національного дискурсу" на практиці зіштовхувалося з реальними об'єктивними обмеженнями цього дискурсу, надто одновимірного, спрощеного для

[99] Вступне слово Президента України Віктора Ющенка на зустрічі з членами Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій 14 червня 2005 р. //www.president.gov.ua/news/546.html.

[100] Прес-конференція Президента В. Ющенка від 24 липня 2008 р. //www.president.gov.ua/10732.html.

розв'язання такого роду комплексних питанньь, що як такі лише частково знаходяться у площині націє- і державотворення, та й до того ж інтерпретованих у громадянсько-політичних, функціонально-технологічних категоріях.

Концепт "національної церкви" із приходом до влади Президента В. Януковича було не стільки виведено поза сферу державної політики, скільки заміщено на його протилежність – демонстративні преференції УПЦ, при тому не стільки Руській православній церкві, скільки Московській патріархії. Неприховувані особисті уподобання В. Януковича стосовно УПЦ, а також безпрецедентна за роки незалежності України активізація діяльності Московської патріархії на українському напрямі після обрання новим патріархом РПЦ Кирила (Гундяєва) позначилися на зростанні чутливості української влади до російської пропаганди так званого "русского мира" як складової новітньої панславістської російської проімперської ідеології. Однак у суспільно-політичному житті України концепт "національної церкви" і надалі заповнює націонал-патріотичну та національно-культурницьку ніші. А його позірна актуальність знайшла додаткову легітимацію через масовану пропаганду в Україні не менш позірної ідеї "русского мира", зіштовхнувши між собою ці дві ідеологеми у їхніх крайніх виявах як начебто безальтернативні.

Зі свого боку, націонал-патріотичний сегмент українського соціуму, включно з партіями, рухами та організаціями правого політичного спектра, через підтримку "національних церков" – УПЦ-КП, УАПЦ, УГКЦ – активно використовує релігійний чинник не лише для сакралізації власних ідеологічних засад, а й підміни прагматичної мови політики метафоричною мовою поєднаної з націоналізмом релігії, що створює враження "священної війни" проти ворогів української нації та державності.

Самоідентифікування певних українських церковних організацій як "національних" здебільшого було реакцією у відповідь на політичні та ідеологічні процеси в Україні напередодні та після проголошення незалежності. Якщо у випадку УГКЦ та УАПЦ правомірно говорити про історичні корені таких самоідентифікацій, то у випадку УПЦ-КП – про виключно політичний феномен. Новопостала церковна структура вправно перехопила націонал-патріотичні гасла "національних" церков, намагаючись вибороти монопольне право бути атрибутом "національної держави", мати одноосібний або принаймні пріоритетний доступ до політичного ресурсу.

Нові історичні реалії покликали до життя спроби чіткіше означити феномен "національної" церкви або ж церков, виокремити їх з-понад сотні зареєстрованих у країні релігійних організацій, провести розмежування між ними як церковними учасниками процесів націє- і державотворення та решотою "безпартійною" масою. Необхідно було здолати навіть такий ментальний бар'єр, як перехід від однини стосовно "національної церкви" до множини – "національні церкви", оскільки український контекст не вкладався у прокрустове ложе національного наративу на зразок стереотипів "одна нація, одна держава, одна віра" чи "в незалежній державі – незалежна церква". Щонайменше православ'я і греко-католицизм заявили на право бути феноменами національними, на що з огляду на закоріненість в українській культурі однаковою мірою мали право.

Очевидно, не випадково, з погляду пріоритетів державної політики у сфері націє- і державотворення, одну з перших дефініцій феномену "національної церкви" було дано в Інституті стратегічних досліджень при Президентові України. Її автор С. Здіорук відводить релігії важливу роль у процесі українського націє- і державотворення і доводить, що "етноконфесійна специфіка релігії стимулюється необхідністю потреб нації у власній релігійній структурі, суттєво допомагає самоусвідомленню нації як самоцінності й самодостатності, а відтак є могутнім чинником розбудови власної національної держави, як повноправного і рівноправного суб'єкта міжнародних відносин"[101].

Національною, за С. Здіоруком, церква може називатися тоді, коли вона відповідає таким п'яти параметрам, як історичний, географічний, етнокультурний, політичний і демографічний, а отже, автор пропонує таке її визначення: "Національною церквою є церква будь-якої конфесії, яка функціонує в певний історичний період, опираючись на свою традицію, на означеній території; сприяє, набувши етноконфесійної специфіки, поступу етнокультури, самосвідомості й державницького менталітету даної нації та має значний рівень поширення серед населення країни чи в середовищі конкретної нації"[102].

---

[101] Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. – К.: Національний інститут стратегічних досліджень, вид-во "Знання України", 2005. – С. 81–82.

[102] Здіорук С. Національна церква і національна релігія як форми духовного самовираження етносу //Релігія і нація в суспільному житті України й світу /За ред. Л. Филипович. – К.: Наукова думка, 2006. – С. 81–83.

Водночас, досвід невдалих спроб створення "єдиної помісної церкви" в незалежній Україні змушує автора констатувати, що "національна церква" не означає "єдиної" церкви для усієї нації. Очевидно, відчуваючи евристичну обмеженість національного наративу в українському контексті, автор висновує, що "нація, природно, може мати будь-яку іманентно необхідну їй кількість конфесій або церков, які об'єктивно сприяють її збереженню, самовідтворенню та поступу"[103].

Проте за такого розширеного підходу стає очевидним, що зазначені критерії для визначення будь-якої церкви як національної набувають відносного характеру, до того ж вони породжують нові запитання. Зокрема, стосовно критеріїв визначення ступеня збереження, самовідтворення та поступу нації. Адже відповіді будуть відмінними у випадку тлумачення нації як громадянсько-політичної спільноти і нації як спільноти етнічної. Автор остаточно відходить від наукових елементів методологічного есенціалізму і переходить до ідеологічної площини "держзамовлення", коли стверджує, що запропонована ним дефініція "національної церкви" "сприятиме розвиткові демократії, самосвідомості українського народу та формуванню громадянського суспільства в Україні"[104].

З позицій есенціалізму досліджує концепт "національної церкви" представник академічного релігієзнавства А. Колодний, який фактично ототожнює національне і етнічне, підпорядковуючи релігійне етнонаціоналізмові. За А. Колодним "національна ідентичність є данністю природного порядку людського існування", а релігія "покликана формувати у представників певних етносів осмислене уявлення про їх національну ідентичність, захищати її"[105]. Ключовим у такому твердженні є примордіалістське визнання *природності* національної ідентичності, архаїзація часу її виникнення, закріплення за релігією функції захисту національної ідентичності.

---

[103] Там само. – С. 83.

[104] Національна церква і національна релігія як форми духовного самовираження етносу //Релігія і нація в суспільному житті України й світу /За ред. Л. Филипович. – К.: Наукова думка, 2006. – С. 83–84.

[105] Колодний А. Національна православна церква як етноконфесійна спільнота: контекст самовизначення України //Релігійна панорама. – 2000. – № 8–9. – С. 47, 43.

Вселенськість християнства у сформульованому А. Колодним "законі взаємовідносин Церкви і нації" виявляється редукованою до його зовнішніх виявів, "конкретних національних форм" ("живої мови, національної культури і звичаїв народу"), значення яких абсолютизується. Для підкріплення тези автор посилається на "етнічне обґрунтування" феномену "національної церкви" у новозавітному Посланні до коринфян (1, 14:9) (про проповідь у церкві зрозумілою мовою)[106], водночас ігноруючи засадничу настанову християнства стосовно того, що в ньому зникають будь-які відмінності між людьми, немає ні елліна, ні іудея (Рим. 10:12).

Безумовно, цінність патріотизму та етнічної ідентичності у найрізноманітніших їхніх виявах присутня і у текстах Біблії, і в історії християнства. Однак уже у Новому Завіті, наголошує британський православний богослов єпископ Каллістос (Уейр), концепт нації зазнає реінтерпретації і обіймає собою уже усю Церкву, яка є універсальною, оскільки прийняття її членами хрещення підносить їх на вищий від етнічних ознак рівень самоусвідомлення. Це не означає, що етнонаціональне втрачає свій сенс у християнстві або припиняє існування, але воно перестає бути продуцентом розділень, поділів, "іншування"[107]. Те саме стосується й багатьох інших релігій, які виразно виступають проти можливого їхнього використання як обов'язкового складника етнічної чи національної ідентичності і вимагають від своїх прибічників, аби їхня особиста віра виявляла себе в акті зречення від такого роду спадщини[108].

Стосовно національних (і будь-яких інших) форм, яких не може не прибирати контекстуалізоване християнство, то тут вступає у силу інший закон: співвіднесеності форми і змісту. Залежно від надання пріоритетності формі чи змісту й визначається автентичність християнства як світової релігії, де партикуляризм поступається місцем універсалізму. Національний же наратив обертає останнє на його протилежність, вкотре ілюструючи потужну здатність націоналізму до інструменталізації навіть принципово несумісних із ним явищ, прикладами чого рясніє історія християнства,

---

[106] Там само. – С. 46–47.

[107] Ware Kallistos. Ethnicity //Dictionary of the Ecumenical Movement /Ed. by N. Lossky, J.M. Bonino, J. Pobee and others. – Geneva: WCC Publications, 1991. – P. 373.

[108] Keyes Charles F. Ethnicity //Encyclopedia of Politics and Religion /Ed. by R. Wuthnow. London: Routledge, 1998. – Vol. I – P. 237.

особливо ж православ'я на Сході Європи й Близькому Сході та провідних протестантських течій часів Реформації в Західній Європі.

З позицій колоніального дискурсу – "в Російській колоніальній системі відбувалася насильницька асиміляція українців у чужу для них московську церковну традицію" – А. Колодний доводить актуальність "розбудови" "української національної церкви" задля розв'язання таких основних для націє- і державотворення завдань, як "духовне відродження українського етносу", "розбудова української державності", "відродження занедбаної і всіляко гонимої української культури". Згідно з логікою ресентиментного колоніального дискурсу православ'я в Україні треба не українізувати, "а перш за все знемосковити, здеросіянити його, рішуче відмежуватися від будь яких впливів". А. Колодний повторює дане С. Здіоруком визначення феномену "національної церкви", доповнюючи його одним, але з позицій есенціалізму вкрай важливим елементом: необхідністю використання національної мови як богослужбової[109].

Колодний А. вводить розрізнення між поняттями "національна церква" і "церква національної орієнтованості", очевидно, з метою позиціонування УПЦ, що випадає – згідно із запропонованим означенням – із шерегу "національних церков" і тому відноситься автором до "церкви національної орієнтованості". Отож, "національною в Україні постає не та церква, яка використовує у своїй назві щось від корінного етносу (наприклад, Українська Православна Церква, що в юрисдикції Московського патріархату), не та, що функціонує на його рідній землі чи має порівняно тривалу тут історію. Якщо церква ігнорує в своїй діяльності мову корінного етносу, всеціло підпорядкована у всьому зарубіжному центру, що нехтує наші національні інтереси, а то й працює проти української суверенності, то вона не є українською національною навіть за умови належності значної кількості її парафіян до українського етносу".

"Національною" вважається автором та церква, "яка несе національну ідею – незалежність країни, сприяє розвитку і збереженню нашої національної культури, зокрема української мови, репрезентує в різних релігійних центрах та інституціях, у тому числі й в центрі своєї юрисдикції, нашу суверенну державу". Згідно з запро-

[109] Колодний А. Національна православна церква як етноконфесійна спільнота: контекст самовизначення України. – С. 47, 48, 44–45.

понованими критеріями до “національних релігійних об’єднань” автор включає УПЦ-КП, УАПЦ, УГКЦ, а також Українську лютеранську церкву та різноманітні етноспільноти українських неоязичників (зазвичай вкрай нетерпимі до історичного християнства через його іудейські, тобто не “автентично” українські, корені та космополітизм)[110].

Тут автор входить у суперечність із попереднім твердженням щодо вагомості значення політичної репрезентації “національною” церквою “нашої суверенної держави” у зарубіжному юрисдикційному центрі для визнання її як “національної”. Це почасти стосується лише УГКЦ у тому сенсі, що її центр знаходиться поза межами України. Однак у Ватикані УГКЦ не має жодних повноважень представляти державу Україна. Політичні впливи решти “національних релігійних об’єднань” не виходять поза межі України. Якщо у випадку УПЦ-КП та УАПЦ справедливим буде твердження стосовно їхнього задіяння у внутрішніх українських суспільно-політичних процесах, то українські неоязичники функціонують переважно в межах етнокультурної, фольклорної парадигми і становлять маргінальне явище у суспільному житті. Кількість громад українських лютеран коливається у межах статистичної похибки. Вони не входять до складу Всесвітньої лютеранської федерації через домінування в їхніх світоглядних засадах етнокультурного над релігійним (історичне лютеранство представлене в Україні німецькими євангелічно-лютеранськими громадами).

З одного боку, видається, що визначальним для зібрання під означенням-парасолькою “національні церкви” українських християнських церков відмінних конфесій та деномінацій разом із неоязичниками був етнічний чинник. Але з іншого, вилучення із їхнього числа УПЦ ґрунтується не стільки на етнічному, скільки політичному підході. Переважання етнічних українців у багатонаціональному середовищі УПЦ не заперечується, але їм закидається брак “національної свідомості”. З позицій етнічної інтерпретації феномену нації, поєднаної з концептом “національної держави”, такий закид означає відмову УПЦ у лояльності “національній державі” та стереотипізування її як ворожої “п’ятої колони”.

---

[110] Колодний А. Національна православни церква, як етноконфесійна спільнота: контекст самовизначення України. – С. 46.

Менш суперечливою видається теза, що обмежує церковне коло "носіїв національної ідеї" структурами УПЦ-КП, УАПЦ та УГКЦ, зберігаючи за ними мобілізаційну функцію у процесах націє- і державотворення: "національна Церква є могутньою духовною силою у формуванні живих клітин нації для боротьби за свободу і державну незалежність"[111].

Аналіз запропонованих українськими релігієзнавцями визначальних ознак для характеристики певних церков як національних виявляє їхню інтелектуальну залежність від марксистсько-ленінської теорії націй. Остання, по суті, була сфокусована на етнічності й не інтерпретувала нації у позаетнічному контексті як громадянсько-політичний феномен. В останньому, третьому виданні "Большой Советской Энциклопедии" нація була визначена як "історична спільність людей, що складається у процесі формування спільності їхньої території, економічних зв'язків, літературної мови, деяких особливостей культури і характеру, що складають її ознаки"[112].

Провідний радянський етнолог Ю. Бромлей розрізняв етноси (вузьке розуміння слова) та етносоціальні організми (розширене). Він називав етносом спільноту – "результат спільної історичної практики низки поколінь людей, втілений у специфічних матеріальних і духовних атрибутах цієї спільноти і фіксований у свідомості її членів". Для існування етносу "надзвичайно важливими є міжпоколінні (діахронні) інформаційні зв'язки, а також самосвідомість людей, яка в тій чи іншій формі містить уявлення про спільність історичної долі їх предків. Своєрідність і одночасно єдність матеріальних і духовних властивостей власне етнічної спільноти забезпечує її членам необхідні культурно-психологічні умови для їхнього спільного існування"[113]. Етносоціальні організми, за Ю. Бромлеєм, разом з етнічною спільністю характеризуються такими ознаками у мінімальному варіанті, як економічна і соціальна спільність, а максимальному – територіальна і політична. Позаяк навіть за наявності максимуму характеристик, етнічна спільність залишається у визначенні константою.

---

[111] Підсумковий документ Всеукраїнської науково-практичної конференції "Ідея національної Церкви в Україні" //Українське релігієзнавство. – 1997. – № 6. – С. 65.

[112] Большая Советская Энциклопедия. – М.: СЭ, 1974. – Т. 17. – С. 375.

[113] Бромлей Ю. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – С. 383.

Український дослідник питань етнополітики В. Котигоренко зауважує, що на пострадянському просторі, в тому числі й в Україні, саме етнологічна (етніцистська) концепція нації "поширилася у версіях, витоки яких простежуються у працях «класиків марксизму-ленінізму», у сталінському визначенні нації як стійкої спільноти людей, що історично склалася на базі спільності мови, території, економічного життя і психічного складу, який проявляється у спільності культури"[114]. Серед сучасних відомих західних дослідників націй найближчою до етнологічного підходу є позиція британського дослідника Е. Сміта, який намагається його поєднувати – хоча й далеко не завжди переконливо – з історико-економічним аналізом і якого залюбки цитують вітчизняні методологічні есенціалісти.

У визначеннях, даних феномену "національних церков" українськими релігієзнавцями, присутні практично всі бромлеєвські ознаки етносу та етносоціального організму, за винятком, здебільшого, лише економічної спільності, актуальність якої у випадку християнських церков ще треба зуміти довести. Отож, видається, що у цьому разі етнологічна (етніцистська) концепція нації довільно екстраполюється на один зі своїх складників (релігійно-церковний комплекс). А цей комплекс, у свою чергу, виявляється редукованим до етніцизму. У такому вигляді феномен "національних церков" не може належати до будь-якої іншої царини, аніж ідеологічної.

Отож, спроби наукових інтерпретацій феномену "національних церков" в Україні до сьогодні перебувають переважно в межах есенціалістського національного наративу, з притаманною останньому абсолютизацією етнічності та етно-/фольк культури, постулюванням "споконвічності" і "природності" існування нації, її "колоніального" гноблення і, врешті, "відродження" і увінчання цього процесу "національною державою". На суто теоретичному рівні евристичні можливості національного наративу є досить обмеженими, він надзвичайно збіднює картину. В кращому разі він залишає досліднику можливість руху вузьким прямим коридором без

---

[114] Котигоренко В. Теоретико-методологічні засади дослідження етнополітичних процесів в Україні та їх регіональної специфіки //Етнополітичні процеси в Україні: регіональні особливості /За ред. Ю. Левенеця, М. Панчука, В. Войналовича. – К.: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2011. – С. 27.

вікон і дверей (Г. Касьянов), а в гіршому – має готові відповіді на будь-які питання і не залишає місця для дослідницьких сумнівів чи процедури верифікації висновків, гіпотез.

Незмінним супутником національного наративу в його етнізованому варіанті є, як зазначалося вище, ресентимент, який виявляється, насамперед, стосовно споріднених сусідніх народів, щодо яких здійснюється процес мовного, культурного, історичного, релігійного профілювання, відокремлення і відмежування, "іншування" українців.

Одночасно високий рівень ресентименту проявляється стосовно тих спільнот України, в тому числі релігійних, що мають відмінні етнічні, релігійні, культурні самоідентифікації, або ж для яких етнічність та увесь комплекс сакралізованих ідей національного наративу є іррелевантними. Зокрема, різноманітні нові релігійні рухи (НРР), що як гриби після дощу зростають і ширяться Україною – і не менш швидко зникають, а на зміну їм постають нові й нові, як це відбувається по цілому світу, – в рамках національного наративу ці нові рухи оцінюються вкрай негативно як такі, що творять перешкоди на шляху українського націє- і державотворення. Вважається, що нові релігійні рухи "не є сприятливим чинником для нашого національного відродження. …постають одним із засобів процесу подальшого оросіянення українців" їхнього "духовного поневолення", і тому пропонується у новій редакції Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" зобов'язати ННР використовувати у богослужіннях "державну мову" [підкреслено есенціалістський тезаурус. – *Авт.*][115].

За ідеологічними наліпками слідують політичні інвективи на адресу "не наших" релігійних спільнот:

"Нетрадиційно-релігійний універсалізм стає продовжувачем справи русифікації українського суспільства. […] Діяльність неохристиян, як поруч й інших нетрадиційних НРР, в Україні обумовлена не стільки тими обставинами, що вони, як виявляється, зневажливо ставляться до української мови, а скільки тими обставинами, що вони, здебільшого, є виразниками процесу духовного поневолення нації, культурної експансії проти неї. […] В ідеалі, кожна нова релігія, яка з тої чи іншої причини

[115] Колодний А. Нові релігійні організації на карті України (станом на 1.01.2003 р.) //Релігійна панорама. – 2003. – № 5. – С. 48; його ж, див.: Там само. – 2000. – № 12. – С.14.

з'являється в Україні, мусить бути прилученою до національної ідеї. У противному разі вона буде виконувати в суспільстві ворожі функції – буде виразником, з одного боку, чужих національних і релігійних ідей, культур, духовності, традицій тощо, а з іншого – універсалістських, глобальних, неокосмополітичних ідеалів. Вона не просто буде випадати з загальнонаціонального контексту державотворення і національного становлення, але, не будучи скріплена національною ідеєю, буде проголошувати іншу, ідею інонаціональну чи антинаціональну, і тим виконувати в українському суспільстві функцію антидержавну, що призведе врешті-решт не до консолідації суспільних мас, а до протистояння, і не лише релігійного, а й політичного"[116].

Хоча ресентимент й допомагає чіткіше виокремити й сформулювати українську ідентичність, у тому сенсі як це розуміється в межах етніцистського підходу, однак його конфронтаційний потенціал від того не зменшується. По-перше, він викликає високий рівень нетерпимості, агресивності, ексклюзивізму щодо найближчого "іншого" – чи то до найближчих сусідніх народів, чи то будь-якого "іншого" всередині країни. По-друге, його авторитарна сутність наочно виявляється у запереченні права "іншого" бути самим собою, включно із тими етнічними українцями, які мають відмінні від канонізованої національним наративом самоідентифікації. Однак самоідентифікації не піддаються редукуванню до етнічних автостереотипів, вони становлять процес з відкритими для вільного вибору особою опціями, які впродовж життя людини, як правило, зазнають змін, модифікацій, подеколи навіть радикальних. Такого роду "відкритий" тип націоналізму німецький дослідник Еґберт Ян називає плебісцитарним і пояснює, що останній передбачає право індивіда на етнічну асиміляцію і водночас на відмову від асиміляції і не вимагає від етнічних меншин у номінально національних державах злиття з етнічною більшістю[117].

Національний наратив в есенціалістській інтерпретації не може не бути глибоко просякнутим національною міфологією (з відповідним пафосно-драматичним словником), що виступає його іма-

---

[116] Павленко П. Нетрадиційна релігійність в її етнокультурних вимірах: український контекст //Актуальні питання міжконфесійних взаємин в Україні /Зб. наук. матеріалів за ред. В. Андрущенка, В. Бондаренка та ін. – К., 2005. – С. 46–47.

[117] Ян Эгберт. Исследования проблем мира в период после конфликта "Восток – Запад". Статьи последних 20 лет. – М.: Прогресс, 1997. – С. 286–287.

нентною складовою і має завданням консолідувати, гомогенізувати національний організм на основі спільної історичної пам'яті. Зазначимо лише один із релігійно-церковних міфів, який чи не найактивніше експлуатується у націонал-патріотичному дискурсі. Це оповідь із "Повісті врем'яних літ" про відвідини Київських пагорбів апостолом Андрієм Первозваним та уділене ним благословення місцю, де згодом постане Київ[118].

Націє- і державотворча міфологія трактує цю оповідь як історичний факт і чи не найвагоміший аргумент на користь "первородства" українських "національних церков" порівнянно, зрозуміло, з російською церквою. Легенда про відвідини київських пагорбів апостолом Андрієм становить одну з багатьох апостольських легенд, що їх мають чимало з тих народів, які досить пізно прийняли християнство. Не є винятком щодо цього й східні слов'яни. Легенду про подорож апостола Андрія руськими землями було піддано деконструкції чи не найкритичнішим російським церковним істориком минувшини Є. Голубинським, який відніс її до жанру народного передання, породженого фантазією "неизвестного ревнителя славы своего отечества"[119].

Можна зрозуміти українські православні церкви, в яких благочестива легенда про місію апостола Андрія на Русі очима віри набуває безумовної вірогідності. Можна зрозуміти політиків, які використовують легенду як мобілізаційний інструмент, незалежно від їхнього знання чи незнання стосовно міфічної природи легенди (екс-президент В. Ющенко полюбляв посилатися на неї). Однак у науковому "національному дискурсі" використання цієї легенди як аргументу, що нерідко трапляється у написаних у жанрі національного наративу дослідженнях, хибує з кількох причин[120].

---

[118] Див.: Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. – С. 431.

[119] Див.: Голубинский Е. История Русской Церкви. – Т. 1 (1-я половина тома). – М.: Университетская типография, 1901 (Репринт: М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1997). – С. 19–34.

[120] Для ілюстрації див. один із зразків характеру присутності міфу, включно із правописом, у виданнях президентського Інституту стратегічних досліджень: "… пошануймо самі себе, маючи незалежну суверенну Українську Державу, спираючись на Апостольське благословення Андрія Первозванного, творімо Соборну Україну, сприяючи розбудові Помісних Українських Церков, які стануть духовним фундаментом поступу Української Нації в сім'ю цивілізованих народів Об'єднаної Європи" (Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини. – С. 431).

По-перше, науковець, оперуючи міфами, навіть такими, на основі яких сформовано важливі ідентифікаційні ознаки певного народу або ж церковних інституцій, має експліцитно розрізняти міф від історичного факту та відповідним чином його трактувати. По-друге, якщо в церковно-богословських творах апостольські легенди можуть набувати характеру аргументу внаслідок специфіки природи богословствування, то некритичне їх використання як аргументу у наукових працях виводить такого роду писання поза межі наукового жанру. По-третє ж, знову постає питання стосовно евристичного потенціалу дефініції феномену українських "національних церков". Національні міфи за визначенням мають бути інтеграційними, консолідуючими певну спільноту, незалежно від того, чи спільнота тлумачиться як етнокультурна чи громадянсько-політична. Однак у випадку міфу про благословення Київських пагорбів апостолом Андрієм з національного наративу відсікаються етноязичники, для яких християнский світанок національної історії означає початок її кінця. Тож постає додаткова лінія поділу між "національно свідомими" українцями за релігійною ознакою: між українцями-християнами і українцями-неоязичниками. Питання ж у тому, наскільки правомірно об'єднувати їх під парасольковим терміном "національні церкви", коли в усіх випадках йдеться, власне, лише про мобілізований етнічний/етнополітичний чинник.

Операційність поняття "національна церква" для наукового вивчення ролі релігії та певної церкви/церков у процесах націє- і державотворення в Україні є щонайменше недоведеною і неочевидною. Запроваджене поняття надто широке за своїм змістовним наповненням. Усім його критеріям, взятим разом, не відповідає жодна із зазначених "національних церков" чи релігійних організацій українських етноязичників. Метафоричність поняття "національна церква" відкриває шлях до його довільного тлумачення *ad hoc*, що накладає обмеження для його використання у науковому дискурсі з метою здобуття нового знання. Есенціалістські корені цього поняття змушують говорити не стільки про релігійно-церковний феномен соціально-політичного простору України, скільки про етнокультурний, етнополітичний.

Означення "національна" в концепті "національної церкви" використовується без конкретизації його суті: за "національним" може стояти і етнічність разом з етнонаціоналізмом, і народна культура, і політичний концепт "національної держави" в її колек-

тивістсько-авторитарній етнічній формі. Позаяк такого роду "національне" не залишає місця громадянсько-політичним формам національної ідентифікації на індивідуальному та колективному рівнях. Про обмежені пізнавальні можливості національного наративу невтомно пишуть дослідники націоналізму, закликаючи виходити поза його межі заради набуття повнішого, об'єктивнішого, адекватнішого реаліям – що завжди є суперечливими і неоднозначними – знання[121].

Якщо дослідники націоналізму у переважній своїй більшості погоджуються з тим, що націоналізм як ідеологія і практика створив нації, то, очевидно, не буде перебільшенням сказати, що ідея "національної/державної церкви", якою вона постала на зламі 1990-х років у відповідь на запит політики української влади з українського націє- і державотворення, дала поштовх для самоідентифікації певного кола сучасних українських церков як "національних", а подеколи й "державних". Для одних із них то був цілковито новий процес, як це сталося у випадку новопосталої УПЦ-КП. Для інших – спроби допасувати до нових історичних реалій узвичаєне позиціонування себе як національно зорієнтованих церковних інституцій (УГКЦ, усі відлами УАПЦ з їхньою регіональною специфікою).

Безумовно, за таким самоусвідомленням стояла традиція і українського греко-католицизму, і українського автокефалізму першої половини XX ст. Але навіть у тих роках з боку церковно-політично заангажованої частини української інтелігенції лунали пересторороги стосовно недопущення посилення етнонаціональної редукції у релігійно-церковному житті. Консерватор В. Липинський у праці "Релігія і Церква в історії України" (1933 р.) зауважував, що «не та релігія і Церква в нашій світській боротьбі за Україну допоможе, яка буде найбільше "національна" та найбільше "українська" і яка во імя "націоналізму" буде визнавати всіх наших "отаманів" і толерувати наші руїнницькі національні прикмети». Український націоналіст Є. Маланюк виступив як гострий критик українського автокефального руху та його очільника Івана Огієнка, асоціюючи цей рух з "феноменом куркуля": куркуль "залізними пацурями

[121] Про обмеженість національної історіографії пишуть усі дослідники націоналізму, що стоять на домінуючих у науковому дискурсі позиціях інструменталізму. Див. одну з останніх переконливих праць стосовно особливостей розвитку української та російської історіографій: Касьянов Г., Миллер А. Россия – Украина: как пишется история. Диалоги – лекции – статьи. – М.: РГГУ, 2011.

тримається за вартості матеріальні. І – губить духовні скарби, як, наприклад, тримаючи церковників Іванів Івановичів [натяк на Огієнка. – *Авт.*], «автокефально» віддає ворогові літургійну мову [тобто старослов'янську. – Авт.], «Поученіє Мономаха», «Слово о полку…», як вже віддав Русь за свою нікому незнану й непотрібну «Україну». … "Автокефалізм «не вдався» і не міг «удатися», бо він був затоплений в мутній хвилі куркулізму й огієнківщини"[122]. Критика Є. Маланюком українського автокефального руху відбивала гострі взаємопоборювання, які точилися між тодішніми лідерами "національних церков". Власне й у незалежній Україні автокефальний рух повторив той самий шлях внутрішніх конфліктів, дрібнення й, врешті, маргіналізації. Так само й на сьогодні в Україні особисті амбіції православних церковних провідників зводять нанівець спроби консолідувати православне середовище.

Позаяк, незалежно від ступеня операційності визначення "національних церков" – власне про дефініції не сперечаються, а домовляються, і критерієм ефективності дефініцій є їхні евристичні можливості, – такий феномен існує постільки, поскільки УПЦ-КП, УГКЦ і УАПЦ (останнє є збірним поняттям) позиціонують та ідентифікують себе саме як національні релігійні організації, а у певному секторі суспільства існує запит на нього.

У процесі формування "національних" ідентифікаційних маркерів у церков важливим його наслідком стало зростанння й остаточне усвідомлення у церковному й навколоцерковному середовищі факту інклюзивності поняття "національна церква", коли жодна з церков не може претендувати на виключне право називатися "національною/державною" і приречена на діалог з не менш "національною" іншою церквою. Ситуація із множинністю церков є сприятливою для формування відносин між головними гравцями українського релігійного ландшафту на консенсусній, толерантній (тобто в межах політкоректності), рівноправній основі, незалежно від того, чи втілюватиметься в життя проект "єдиної помісної церкви" чи ні, оскільки такий стан речей об'єктивно творить систему стримувань і противаг як у міжцерковних, так і державно-церковних відносинах.

У західній політології розводяться по різні боки етнонаціоналізм і демократія, що ґрунтується на універсальніших концептах. Хоча деякі

[122] Маланюк Є. Нотатники (1936–1968). – К., 2008. – Нотатники 256, 1569.

політологи теоретично й припускають, що етнонаціональну ідею за певних обставин можливо було б демократизувати, наповнити нормативними регулятивами громадянського суспільства, однак конкретних переконливих прикладів не наводять[123]. Тож надто виразний етнічний компонент концепту "національна церква" і його залежність від застарілого концепту "національної держави" обмежуватиме поступ, сприятливий для формування реальної демократії в українському суспільстві, а отже, і творення ефективної, функціональної держави доти, доки у понятті "національна церква" не стане домінуючою громадянська-політична складова.

2.2. "НАЦІОНАЛЬНІ ЦЕРКВИ": ДИСКУРС САМОІДЕНТИФІКАЦІЙ

"Національна церква", зазвичай, розглядається як майже неодмінний атрибут "національної держави". Однак в українському контексті говорити про "національну церкву" в однині не випадає. З одного боку, греко-католицизм, який у ході історії став стрижнем, навколо якого формувалася релігійна і національно-культурна самоідентифікація українського населення Східної Галичини, попри його історичний антагонізм – або ж, висловлюючись сучасніше, когнітивний дисонанс – із православ'ям, став не менш традиційним і національним, ніж чисельно переважаюче в країні православ'я.

З іншого боку, православ'я в Україні не є єдиним і представлене не двома національними церквами – як це представлено у націонал-патріотичному дискурсі або ж як це бачиться з есенціалістської перспективи, – а трьома. До цієї категорії правомірно відносити не лише УПЦ-КП і УАПЦ, але й УПЦ (в юрисдикції Московського патріархату). У православному церковному середовищі – а також, за великим рахунком, і греко-католицькому – не виключають із націє- і державотворчих процесів УПЦ, як найчисельнішу в Україні православну церкву, яка єдина з православних церков має визнання з боку Вселенського православ'я, тобто спільноти православних церков, які перебувають між собою у віровчительній єдності та молитовно-канонічному спілкуванні. Саме другого аспекту – молитовно-канонічного спілкування – бракує

[123] Див.: Кеннеді М. Історична спадщина та громадянське суспільство: альтернативні нації у Східній Європі //Сучасність. – 1995. – № 5. – С. 80–85.

УПЦ-КП та УАПЦ, що редукує їх до внутрішньоукраїнського контексту та нечисельних спільнот етнічних українців поза межами України, а також обмежує їхнє зовнішнє церковне спілкування до таких самих невизнаваних Вселенським православ'ям структур.

УПЦ не вписується у націонал-патріотичну редукцію національного до етнічного, а державотворення – до "національної держави". УПЦ має власне бачення характеру своєї участі у суспільно-політичних процесах у країні та житті народу, яке виходить за межі націоналістичної парадигми. Оскільки національне виявилося надто конотованим у релігійно-церковному житті України з етнічним, УПЦ позиціонує себе як церква "традиційна", "історична", що має глибокі корені в історії та культурі українського народу. Якщо ж поняття "національне" інтерпретувати в громадянсько-політичних категоріях, то УПЦ (і не тільки, адже тут додадуться й традиційні українські пізньопротестантські деномінації, для яких етнічність іррелевантна) видаватиметься не менш національною (а політично більш сучасною у розумінні сутності поняття нації), ніж сьогоднішні церковні націонал-патріоти. Таким чином, доцільно розрізняти "національні" (етнонаціональні) і національні церкви (останні можуть бути й багатоетнічними за складом), але всі вони є учасниками одного суперечливого і болісного процесу формування широкого спектра самоідентифікацій населення України, які [самоідентифікації] мають як спільні, так і відмінні риси, і лише їхній спільний простір формуватиме такий феномен, як загальноукраїнська національна ідентичність.

Релігійні, етнорелігійні, культурні ідентичності посідають помітне місце серед розмаїття самоідентифікацій населення України. Спільним для такого роду ідентичностей є висока частка в них емоційної, ірраціональної складової, а також метафоричність, розмитість понятійного апарату, яким вони оперують. Однією з найважливіших і спільних для них усіх функцій є функція світоглядної орієнтації, смислопокладання, що надає їм екзистенційної, абсолютної цінності, а у разі поєднання релігії з націоналізмом – сакрального виміру останньому, з одного боку, і іманентності "національної релігії" ("прабатьківської віри") певному народу, з іншого.

Група "національних церков" – УПЦ-КП, УАПЦ, УГКЦ – стала епіцентром формування тих нових ідентичностей, в яких релігійне виявилося тісно пов'язаним з етнічним, етнокультурним, процесами націє- і державотворення. Обидві православні церкви віддали

пріоритет участі у процесах націє- і державотворення, пожертвувавши заради того (не без присутності суб'єктивних особистих інтересів з боку деяких церковних лідерів) визнанням з боку Вселенського православ'я. І УПЦ-КП, і УАПЦ розраховували стати "єдиною національною церквою" за допомогою держави, так само як і за її політичної підтримки набути канонічного статусу. З часом стало зрозуміло, що від такого альянсу не виграла жодна зі сторін, ані церковна, ані державна.

У свою чергу, УГКЦ у плеканні свого традиційного, національного характеру балансує на межі церковного канонічного права – наражаючися на конфлікти, явні та приховані від стороннього ока, з ватиканською адміністрацією, – залишаючися міцно пов'язаною з традицією галицького міжвоєнного націоналістичного руху і його сучасними епігонами в Україні, а також перебуваючи під впливами (нерідко взаємопоборюючими) зарубіжних організацій українських націоналістів.

Інтерпретуючи взаємодію релігійного і етнічного, сучасні греко-католицькі богослови не виходять за рамки інтуїтивного примордіалізму, дотримуючись архаїчних культурних патернів традиційних доіндустріальних суспільств, що до сьогодні залишаються притаманними значній частині віруючих УГКЦ:

"Віруюча людина переживає свою належність до нації не як історичну, відносну категорію, а як провіденційний задум Божий. Патріотизм стає морально-етичною категорією, реалізацією заповіді Божої "Шануй батька і матір твоїх…" – і все, що вони тобі передали – мову, культуру, звичаї, історію. […] Нехтування ж національно-культурною приналежністю, постава національного індеферентизму переростає у спірітуалістичний космополітизм; а матеріалістичне сприйняття людиною своєї національної належності породжує різні форми націоналізму (національне ідолопоклонство) і шовінізму. Обидва перекручення є передумовою національно-державного занепаду"[124].

У наведеному "богословствуванні" поняття нації – яке таки є історичною і відносною категорією – не лише ототожнюється із трансценденцією і тим сакралізується, але й патріотизм – який редукується до кровноспоріднених зв'язків і традиційних есенціалістських маркерів (мови, культури, звичаїв, історії) і тим зливається з націоналізмом – стає імперативом віри в Бога.

[124] Гаваньо І. До державно-церковних відносин в Україні //Богословія (Львів). – 1999. – № 63. – С. 244–245.

Руйнівну силу освяченого релігією етнонаціоналізму кінець XX ст. засвідчив Балканською катастрофою з її релігійними війнами, етнічними чистками, злочинами проти людства. Ця екстрема унаочнює не лише потенційну вибухонебезпечність поєднання релігії з етнонаціоналізмом, але й демонструє його трагічні наслідки. Запропонована "національносвідомими" богословами антитеза "національний індиферентизм" – "націоналізм", з посиланням на загрозу "національно-державного занепаду" у випадку деетнізації націоналізму, є квінтесенцією примордіалізму, коли інтерпретація національного в громадянсько-політичних категоріях, як це узвичаєно в країнах західної демократії, навіть не розглядається.

Співвідношення між релігійним і національним у такого роду твердженнях не на користь релігійного. На інтелектуальному рівні пастки есенціалізму можливо уникнути через побудову логічно несуперечливої ієрархії понять, підпорядкувавши партикулярне (етнічне) універсальному (християнство). Але для цього треба перейти не лише від есенціалістського детермінізму до контекстуалізованої герменевтики (де-)конструктивізму, але визначення ієрархій цінностей, пріоритетів.

Домінування етнонаціонального над релігійним закономірно веде до деформацій останнього, як це спостерігаємо, зокрема, у випадку греко-католицької інтерпретації суто богословського поняття святості. Так, чесноти беатифікованих під час візиту Папи Івана Павла ІІ до України у 2001 р. кільканадцятьох представників УГКЦ як новомучеників за віру пов'язуються греко-католицькими богословами з їхньою "національно-патріотичною свідомістю" задля обстоювання тези про пріоритетність для церкви патріотичного виховання віруючих:

"…патріотичне виховання – це головне завдання Церкви. Річ ясна, земна Церква покликана не до цього, і її завданням є проповідування Євангелія та спрямування нас грішних до Небесної Батьківщини. Тим більше, що її місія є наднаціональною, вселенською, направленою до всіх народів. […] Утвердження національної свідомості, котрого так бракує навіть і незалежній державі, неможливе без опертя на християнські цінності"[125].

[125] Бриндак І. Національний елемент в житіях українських новомучеників //Жива Вода (Трускавець). – 2002. – № 7. – С. 9.

Редукція релігійного до національного, нерозрізнення на понятійному рівні національного від патріотичного, реанімація міфологеми "християнського патріотизму", що виникла одночасно із поширенням у Галичині інтегрального націоналізму у період між двома світовими війнами, врешті, спроби поєднати непоєднуване породжують не лише алогічність текстів. Підміною понять фальсифікується сутність місії християнських церков у світі: добре вихована церквою християни завжди будуть і добрими громадянами своєї країни, тоді як обернене твердження "добрі громадяни – добрі християни" не має прямої відповідності. Завданням церкви завжди вважалося виховання саме добрих християн. Зміщення акцентів з релігійного на націонал-патріотичне свідчить про деформацію релігійної складової у націонал-патріотичних церковних дискурсах.

Характерною у наведеному твердженні є також спроба ототожнення понять "патріотизм" і "націоналізм", що веде до зникнення предмета дискусії як такого. Такий підхід спирається на припущення, що і націоналізм, і патріотизм – це явища однозначно позитивні, позаконтекстуальні.

У пастку редукціонізму будь-якого типу націоналізму потрапляють укладачі літератури з релігійного навчання дітей-грекокатоликів. І тоді постає феномен інтелектуального ступору, коли сучасні тексти неможливо відрізнити від текстів міжвоєнної доби, начебто у такому середовищі зупинився час.

(Сучасний текст) "Молитва української дитини: «Всевишній Боже! Дякую Тобі, що Ти створив мене українцем, сином українського народу, дитиною великої і багатої землі, братом українських Героїв [Герої у галицькому контексті це виключно бійці воєнізованих загонів ОУН-УПА. – *Авт.*]. Дякую Тобі, Боже, що Ти дав нашому народові найкращу в світі мову і пісню. Всевишній Боже, поможи нашому народу діждатися кращої долі на власній великій і багатій землі, а мене охорони, щоб я ніяким поганим вчинком не згрішив, ані честі свого народу не сплямив. Амінь»[126].

(Текст 30-х рр. XX ст.) "Катехизм української дитини: «Хто ти, хлопчику маленький? – Українець молоденький. – А який твій знак державний? – Князів київських тризуб славний. – Де живеш? – Поміж своїми. – В якім краї? – В Україні. – Що для тебе Україна? – Це Вітчизна, земля рідна. – Звідки взята? – Богом дана. – Як

[126] Нова Зоря (Івано-Франківськ). – 2003. – 16 квітня. – С. 6.

здобута? – Кров'ю й потом. – Любиш свою Батьківщину? – Щиро люблю, не покину. – В що, дитино, віриш сильно? – В Бога, в Церкву, в Україну! – Хто ти є для України? – Вдячна й любляча дитина. – Що їй винен, вірний сину? – Все життя аж до загину!"[127].

Наведені тексти являють собою квінтесенцію есенціалізму: тут і "народ"/*Volk* ("етнос"), і некритичне ставлення до категорії "свої" (однозначно позитивне), і культ землі, вітчизни, Батьківщини ("своя, Богом дана земля"/*Boden*, "улюблена Вітчизна, Батьківщина/*Vaterland*, *Heimat*"), і культ мови ("найкраща у світі мова і пісня"), знеособлення окремої людини через її підпорядкуванню колективу. Врешті, спостерігаємо націоналістичне розв'язання очевидної суперечності між концептом *nation-state* і правами особи і громадянина: пріоритетність віддається суверенності національної держави/Вітчизни над суверенністю особи. Не випадково львівський історик В. Павлів зауважив, що "чимало галицьких священиків – це націоналісти в сутані"[128].

Інший характерний взірець есенціалістського поєднання релігійного і національного під час проповіді на Літургії в одному із сільських храмів на Івано-Франківщині:

"– Воскреснемо, брати і сестри, бо земля наша, хоч і розіп'ята на хресті історії, але свята!

Воскреснемо! Бо ми вічно були народом на цій Богом даній землі.

Воскреснемо! Бо світить нам у вікнах пророцтво Тараса: «Не вмирає душа наша, не вмирає воля…».

Воскреснемо! Бо пречиста блакить ясніє у безмірній високості України, як праведна душа нашого народу. Як немає кращого неба, аніж небо України, так і немає кращої землі, ніж земля українська"[129].

Як уже зазначалося, ресентимент є явищем іманентним будь-якому типу імпортованого колективістсько-авторитарного етнічного націоналізму, який обертається проти джерела імпорту, у випадку УГКЦ – поляків і росіян. Óбрази поляків і росіян піддаються інтенсивному "іншуванню", зливаючись одночасно з релігійним

---

[127] Греко-католицька традиція (Рясне Львівської обл.). – 2008. – № 25.

[128] Павлів В. 9 основних помилок галичан, які проявилися 9 травня [2011 р.] //http://zaxid.net/blogentry/92441/.

[129] Цит. за: Нова Зоря. – 2011. – № 29 (1 грудня). – С. 5.

чинником: поляки – римо-католики, Римо-католицька церква – "польська церква", а росіяни і "зросійщені українці" (в Україні) – віруючі УПЦ в юрисдикції Московського патріархату, яка є "п'ятою колоною" Москви в Україні[130]. Глава УГКЦ кардинал Гузар, коментуючи непрості українсько-польські відносини в Галичині, вдавався до аргументу "землі": "У мисленні польського народу – це корінні землі Польщі, а Львів – давній центр польської культури. Справді, у певний час Львів був потужним духовним осередком поляків. Але це не робило Галичини землями історично польськими. Ця земля була зайнята. І мені здається, цей момент польський народ мусить зрозуміти і визнати"[131].

Прикметно, що навіть поза ресентиментним дискурсом у церковному греко-католицькому середовищі можуть лунати аргументи з расистського тезаурусу. Так, представляючи підготовлений спеціально для вжитку усіма віруючими УГКЦ незалежно від країни проживання "Катехизм", відмінний від загальноуживаного в Католицькій церкві, очільниця церковної катехитичної комісії наголошувала на його інтегративній етнонаціональній функції: "спільні звичаї, дух [*Geist. – Авт.*], українська кров [*Blut. – Авт.*]"[132].

Суспільно-політичні орієнтації населення Західного регіону в суспільній думці стереотипізуються переважно як західноєвропейські, демократичні. Саме так позиціонує себе чимало жителів регіону, протиставляючи власну "європейськість" "совєтськості"/"совковості" населення Сходу і Півдня. Проте релігійна складова західноукраїнської ідентичності, як вона представлена у традиційному, домінуючому за суспільно-політичним впливом у Західному регіоні греко-католицизмі, не дає підстав для такого роду однозначних характеристик. Наведені фрагменти призначених для внутрішньоцерковного вжитку текстів основоположно виходять не з цінностей західноєвропейської демократичної культури, а традиціоналістського, аграрного суспільства з архаїзованою свідомістю, мобілізованою

[130] Детальніше див.: Кочан Н. Етноконфесійні стереотипи сучасної УГКЦ: РКЦ як "польська Церква" в Україні. – Наукові записки ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України. – 2006. – Вип. 29. – С. 300–328.

[131] Інтерв'ю глави УГКЦ кардинала Л. Гузара газеті "Високий замок". – 2002. – 15 березня.

[132] "Церква як добра мати старається дати настільну книгу, яка повинна допомогти кожній людині осягнути святість". Інтерв'ю із с. Л. Цюпою, головою Катехитичної комісії УГКЦ //Патріярхат. – 2011. – № 5. – С. 9.

етнічністю з її жорстким поділом на “ми” і “вони” та інструменталізованою релігією.

Іншим прикладом редукування релігійного до національного є розумування на кшталт того, що “в Українську дійсність Боже Слово воплотилося через конкретну помісну Київську Церкву. Богослов’я цієї Церкви здійснило синтез Божого Об’явлення з культурою українців”[133]. Симптоматичною у цьому вислові є не лише недоречна згідно з нормами правопису велика літера у прикметнику “українська”, що має ідеологічно-емоційне навантаження, але, насамперед, використання міфологеми “Київська Церква”. Церковної структури з такою назвою в історії України не існувало. Цей концепт набагато пізніший за походженням. Постав він у греко-католицькому середовищі першої половини ХХ ст. в міру усвідомлення комплексної кризи ідентичності УГКЦ, перетворившись після її легалізації в Україні на центральний концепт формування нової ідентичності цієї структури. Всередині греко-католицького середовища ставлення до концепту “Київської Церкви” неоднозначне: концепт активно пропагується згори, тоді як серед простих віруючих він – як складова “осхіднення” греко-католицизму – одностайної підтримки немає.

Греко-католицький концепт “Київської Церкви” не знаходить підтримки у середовищі найближчої до УГКЦ за ідеологією церкви Київського патріархату. Митрополит Львівський Димитрій (Рудюк), провідний інтелектуал УПЦ-КП, характеризує концепт “Київської Церкви” (або подібний до нього “Церква київської християнської традиції”) як ідеологему та історичне новоутворення. Для промоторів цього концепту “часто є характерні поверховість висновків, апелювання до еклезіологічних концепцій новітнього часу, застосування екуменічних підходів та мотивацій у поясненні певних явищ, а іноді й просто переміщення в український церковний контекст історіографічних схем, розроблених у західноєвропейській чи американській історіографії. Це призводить до спотворення історичної дійсності та формування ретроспективного погляду на минуле через призму новіших процесів […]”[134].

---

[133] Бендик М., ректор Дрогобицької семінарії УГКЦ. Про Концепцію богословської освіти в Україні //Богословія. – 2000. – Т. 64. – С. 33.

[134] Митрополит Львівський Димитрій: “Ми є справжніми спадкоємцями Володимирового хрещення Руси”//Голос Православ’я. – 2011. – № 17. – С. 7.

Водночас митрополит Димитрій (Рудюк) визнає, що цей концепт є цікавим з інтелектуальної точки зору, "оскільки дає можливість продукувати нові підходи і бачення в історії", "є доброю основою для соціальної співдії сучасних християнських спільнот в Україні", але непридатною як підґрунтя для єднання церков[135]. Такий новий підхід до історії демонструє у середовищі УПЦ-КП її ідеолог архієпископ Євстратій (Зоря). Він пропонує зосередитися на опрацюванні концепту під назвою "Київська ідея", що має стати "антиподом ідеї «Москви – Третього Риму» та її перевтілення в концепції «русского мира»". Хоча змістовне наповнення цього концепту, на думку архієпископа Зорі, "ще повинно визріти, викристалізуватися". Він бачить саме "київську ідею" як ідею національну: "«Київська ідея», яка має глибоке коріння, духовну і державницьку основу, цілком здатна стати новою національною ідеєю українства". Ідеолог УПЦ-КП виділяє церковний і політичний аспект ідеї. Церковний полягає в тому, що об'єднатися церква в Україні може лише навколо Києва. "У політичному аспекті «київська ідея» потенційно може стати платформою для нових патріотичних партій. […] «Київська ідея» цілком придатна для того, щоб стати новою політичною патріотичною ідеєю, тим «третім шляхом», якого так шукають зневірені в сучасних політиках українці"[136].

У публікаціях із середовища УПЦ-КП – якщо абстрагуватися від численних навколоцерковних політиків і політиканів – відкритого етноцизму кількісно менше, ніж у греко-католицьких. УПЦ-КП будує свою ідентичність, спираючися на національний наратив з посиленим колоніальним дискурсом, спрямованим проти Росії. Зрозуміло, "гноблена Росією" Україна у дискурсі глави УПЦ-КП Філарета (Денисенка) подається у суцільно чорних фарбах "пригніченою багатовіковою спадщиною поневоленого народу з рабською ментальністю", де відсутнє "світобачення, яке формується національним кодом нації. Втратився національний спосіб життя, власна культурна спадщина. Не напрацьовано національних мистецьких творів, книжок, картин, скульптур, досліджень, монументів, які створюють «критичну масу» незалежної культури […]. забута історія, міфологія, традиції, обряди, національні симво-

[135] Там само.
[136] Цит. за: Голос Православ'я. – 2010. – № 8. – С. 7.

ли"[137]. Вважається, що саме через "національне відродження" з усіма його есенціалістськими маркерами тільки й можливо подолати колоніальну спадщину і побудувати квітучу національну державу.

Те, що пропонована парадигма "відродження", по суті, становить собою конструктивістське творення нової "уявленої спільноти" з відповідним відбором та винаходженням "споконвічних" символів, міфологій, обрядів, традицій у їхній допасованій до сучасних потреб винахідників інтерпретації, а "національна держава" становить історичне минуле Європи, українські церковні соціальні інженери-конструктивісти принципово замовчують.

У самоідентифікаціях УПЦ-КП переважає не стільки етнонаціональна, скільки політична складова, адже церква позиціонує себе як осердя творення незалежної національної держави. Глава УПЦ-КП Філарет (Денисенко) повторює, що "не всі зацікавлені в об'єднанні православ'я. Ті, хто виступає проти об'єднання, вороже ставляться і до української незалежності"[138]. Питання розділення православ'я екстраполюється в політичну площину і опоненти УПЦ-КП (незалежно з яких причин, в тому числі й через категоричне несприйняття особи глави УПЦ-КП) узагальнено стереотипізуються як вороги української державності.

Коли глава УПЦ-КП говорить про Руську православну церкву (а це лейтмотив ресентиментів у середовищі УПЦ-КП), замість використання в її офіційній назві означення "руська", незмінно вживає "російська", знаючи як колишній ієрарх цієї структури некоректність лінгвістичних маніпуляцій такого роду, в тому числі політичні конотації, що за ними стоять. В російській мові означення "російська" використовується для визначення громадянства жителів Російської Федерації ("росіяни"); натомість термін "русскіе" містить етнонаціональні та культурно-цивілізаційні конотації. У назві РПЦ означення "руська" має розширене історико-культурне значення, виводячи свої корені зі спільного східнослов'янського простору Київоруської доби.

---

[137] Цит. за: Гаврилюк Т. Роль ідеї Бога у відродженні духовності України //Релігія і Церква в сучасних українських реаліях. Зб. матеріалів науково-практичної конференції "Релігія і Церква в сучасній Україні: стан, проблеми перспективи" //Українське релігієзнавство. – 2007. – № 44. – С. 176.

[138] Прес-конференція партіарха УПЦ-КП Філарета (Денисенка) //Молодь України. – 1995. – 25 жовтня.

В українській мові російські “русскіє” можуть інколи називатися “росіянами”. Однак цього не можна сказати у випадку “Руської” православної церкви, яка українською мовою звучить аналогічно до російської – Руська, оскільки йдеться не про етнонаціональний вимір чи громадянство, а історико-культурний, цивілізаційний (за критеріями авторів школи “Анналів”, П. Шоню та ін.). Проте у стилістичних тропах українського націонал-патріотичного тезаурусу у назві РПЦ незмінно вживається означення “російська” з метою акцентування політичного аспекту і нівелювання – в рамках поширеного у цьому середовищі колоніального/національно-визвольного дискурсу – асоціацій, пов’язаних зі спільною східнослов’янською історією і культурою, начебто останніх не існувало.

Не бракує у цьому середовищі етніцистських підходів.Так, офіційний орган УПЦ-КП газета “Голос Православ’я”, коментуючи візит Московського патріарха до України влітку 2009 р., переводить розмову щодо особи церковного ієрарха найвищого рівня у світовому православ’ї у площину етнічності: мордвин, який “говорить, що він росіянин і що це його земля, … уявіть, якщо румун скаже, що Італія – це їхня земля, а Рим – «мать городов «румунських»”. Тут же додається, що візит патріарха Кирила неправомірно порівнювати з візитом до України Папи Римського, “в якому була частка української крові”[139].

Ніша, яку обіймає УПЦ-КП в релігійно-церковному і суспільно-політичному житті країни – етніцизм, політична мобілізація релігії і етнічності, ресентиментне “іншування” росіян, претензії бути осердям національної української держави, – є досить обмеженою за своїм суспільно-політичним ресурсом. Чимало її прибічників підтримують УПЦ-КП саме з політичних, національно-культурних, історичних міркувань, які засадничо закорінені у національному наративі, що поволі починає зазнавати деконструкції, заміщення сучаснішими підходами. Крім того, критичним для цієї структури є відсутність визнання з боку Вселенського православ’я і нульові шанси його отримати самостійно, без порозуміння з УПЦ. Без коригування пріоритетів у самоідентифіткаційних маркерах УПЦ-КП приречена на маргіналізацію навіть в єдино доступному для неї українському соціумі.

У теорії і практиці сучасної УАПЦ (умовно вживаємо однину, хоча правильніше говорити про різні структури, які позиціонують

[139] Голос Православ’я (Київ). – 2009. – № 13. – С. 3.

себе як УАПЦ) націоналізм має виразний регіональний вимір, трансформуючись від просвітницького і культурного націоналізму на Сході та в Центрі до етнонаціоналізму на Заході України. Саме ця типологічна відмінність стала свого часу однією з об'єктивних причин кризи у відносинах між "західною" і "східною" частинами УАПЦ, перманентних розколів, конфліктів і протистоянь всередині цієї церкви і, зрештою, її суспільної маргіналізації. Один з найпомітніших інтелектуальних представників східного крила УАПЦ, архієпископ УАПЦ Ігор (Ісіченко), співчутливо характеризуючи сучасне українське проповідництво в національних церквах – яке великою мірою впливає на формування ідентифікаційних маркерів, – не може не зважати на притаманні йому архаїчність, патріархальність, оберненість у минуле – далеке і близьке, – високу міру залежності від минулого:

"…українська проповідь кінця XX ст. тішить нас наївністю повчань, міфологізацією історії, невиправданим оптимізмом, простодушною демагогічністю мови. […] анахронічне повернення до романтичних моделей XIX ст., захоплене входження в досі закриті для Церкви сфери суспільного життя. Під гаслом «духовного відродження» твориться ілюзія повернення в минуле – адже для вихованих на ідеї двополюсного світу проповідників падіння комунізму означало перехід до його альтернативи, тобто, у їхньому баченні, світу, що керуватиметься євангельським вченням, де, можливо, і Церква матиме державні привілеї, а релігійні заповіді будуть покладені в основу суспільної моралі"[140].

Вихід із такої наївно-романтичної парадигми І. Ісіченко узалежнює від міри зростання присутності українських національно орієнтованих церков у глобалізованому світі.

Однак першим кроком на шляху до помітної присутності у глобалізованому світі "національних церков" неодмінно постане необхідність дати відповідь на питання про змістовне наповнення поняття "національне" так, аби воно не входило у когнітивний дисонанс ані з політичними, ані церковними стандартами. Якщо націонал-патріотичний дискурс як такий може таки облаштувати собі певну нішу у спектрі політичних партій і рухів України, то для

[140] Ісіченко І. Українське проповідництво: хронологічна систематизація //Колегія (Часопис Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського у Києві). – 2008. – № 2 (15). – С. 28.

“національних церков” питання деетнізації дискурсу є питанням відновлення їхньої базової релігійної ідентичності власне як християнських церков з притаманною їм локальною специфікою (а не навпаки), питанням їхнього майбутнього – бути чи не бути.

Не менш актуально стоїть питання про саморефлексії щодо власної ідентичності в середовищі УПЦ (в юрисдикції Московського патріархату) як найчисельнішої православної спільноти в Україні та єдиної, що має врегульований статус. Тут можна виділити співіснування кількох ідентичностей – українські ідентичності представлені в кількох регіональних варіантах, плюс, умовно кажучи, російська ідентичність, яку коректніше називати “українською редакцією” російської ідентичності. Остання превалює на Сході і Півдні України. У ній відчутний сильний наголос на спільній історичній і релігійній спадщині східнослов’янських народів. Подеколи ця ідентичність пов’язується з ідеями російського шовінізму. І це становить найвразливіший елемент ідентичності УПЦ. З одного боку, він таки дозволяє проросійським силам в Україні використовувати цю частину віруючих і священнослужителів у політичних цілях. З іншого, він абсолютизується і екстраполюється політичними і церковними опонентами УПЦ на усю церковну організацію. У цій частині УПЦ образ ворога уособлює етнічний український націоналіст, “бандерівець”.

З огляду на періодичні спалахи радикалізації ідей російського шовінізму в цьому сегменті УПЦ, синодальним рішенням 2007 р. мирянські навколоцерковні рухи, що сповідують проросійські радикальні, антиукраїнські ідеї, було засуджено і проголошено поза церковним законом. Церковне керівництво заборонило членам церкви брати участь у рухах такого ґатунку, відмежувалося від них. Таким рішенням було зроблено максимум того, що церковна влада могла зробити, аби усунути політику, радикальні форми націоналізму (у цьому випадку проросійського) з церковного життя.

Попри регіональні відмінності українська ідентичність в УПЦ в основному базується на культурно-історичних зразках Центрального регіону України. В ній виразно проступає неантагоністичний характер переплетіння української та російської ідентичностей. В умовах, коли етнологи і етнополітологи в Україні дискутують про те, як ставитися до феномену українсько-російської бікультурності і подвійної ідентичності, громади УПЦ демонструють їхню амальгаму. У цьому середовищі відкидаються етнонаціоналізми в обох

культурах – українській і російській, наголошується на загальноправославних цінностях, спільних для східнослов'янських народів. Такий підхід торує шлях до формування громадянського типу націоналізму, де етнічне як ідентифікаційний маркер витіснятиметься на маргінес.

Є підстави вважати, що керівництво УПЦ усвідомлює актуальність гармонізації ідентичностей всередині церкви, хоча внутрішньоцерковною мовою це називається інакше і цілі постають при тому релігійні і пасторські. Про усвідомлення проблеми свідчать ініціативи церковного проводу 2008 року. У серпні на найвищому церковному рівні УПЦ відзначала некруглу дату – 1020-річчя хрещення Київської Русі, з нагоди якої до Києва вперше приїхав Вселенський патріарх, а також Патріарх Московський. Ці святкування, окрім публічно задекларованих церквою цілей, об'єктивно сприяли інтеграції спадщини ранньої Київської держави до створюваної спільної української історичної пам'яті, оскільки в українських ідентичностях народницького та націонал-патріотичного типу цей наратив випадає, створючи тим самим діастаз в історичній пам'яті. Інший важливий аспект святкувань – українська антитеза на багатовікову монополізацію періоду Київської Русі російською офіційною історіографією за Росією та Православною церквою в Росії.

Інша важлива ініціатива керівництва УПЦ у 2008 році – офіційна заява з приводу роковин Голодомору 1932–1933 рр. в Україні, яка стала логічним продовженням публікацій церкви на цю тему у попередніх роках. Церква назвала цей злочин комуністичного радянського режиму геноцидом, вживаючи поняття голодомор і геноцид як тотожні і незважаючи на суперечки щодо юридичної коректності терміна геноцид. Йшлося не про юридичні тонкощі, а про суть трагедії народу. Того року УПЦ не обмежилася внутрішньоцерковними акціями, як це практикувалося раніше, а звернулася зі спеціальним посланням до суспільства. З одного боку, заява свідчить, що керівництво УПЦ не поділяє підхід, що етнізує трагедію. З іншого, християнський універсалізм у цьому контексті переростає у громадянську позицію, що не дозволяє етнічним націоналістам монопольно інтерпретувати українську історію і привласнювати собі право називатися виразниками національних інтересів.

В УПЦ висловлюється занепокоєння у зв'язку з можливим наростанням тенденцій до етнізації православ'я в Україні. Зокрема,

у середовищі УПЦ вважають, "що за певних обставин Православна Церква в Україні може бути фрагментована на підставі приналежності до тих чи інших національних груп: можуть постати Церква для жителів Сходу і Півдня, для жителів Заходу і навіть деяких етнічних анклавів, таких як румунський. Наше завдання зараз – не допустити такої фрагментації. Українська Православна Церква – це, мабуть, єдина Церква в Україні, яка стоїть вище за культурно-цивілізаційні поділи, притаманні нашій країні"[141].

Принципова позиція вищого керівництва УПЦ на деетнізацію національного і його деполітизацію проводиться послідовно. Проте виклик цій позиції становлять потенційно конфліктогенні етнорелігійно-політичні процеси всередині цієї Церкви, особливо на рівні регіонів та окремих регіональних лідерів, пов'язані з підміною "руської" складової її ідентичності (історико-культурної; культурний націоналізм) "російською" (політичною; політичний націоналізм, що у крайніх виявах обстоює політичну єдність з Росією, заперечуючи українську державу).

Загалом, українські ідентичності, які формуються в національних церквах, містять чимало несумісних елементів. Колективна пам'ять в УПЦ поєднує критичний підхід до радянського минулого з позитивною оцінкою спільної долі українського і російського народів на певному відтинку історичного шляху. На регіональному рівні, особливо на Сході і Півні – районах інтенсивної колонізації Російською імперією – історична пам'ять прагне інтегрувати монархістський, імперський наратив, слав'янофільські, євразійські ідеї, не знаходячи при тому точок дотику з українським національним наративом. Цей блок пам'яті принципово відсутній в українських "національних церквах".

Натомість, історична пам'ять у середовищі УПЦ не сприймає деякі наріжні історичні наративи, на які спирається конструювання ідентичностей в УПЦ-КП і УГКЦ, насамперед колоніальні, рівно ж як і позначені етнонаціоналізмом наративи УГКЦ з однобічною глорифікацією українського націоналістичного руху на західних українських землях.

Окремим блоком у конструюванні ідентичностей в УПЦ-КП і УГКЦ стоять віктимізаційні наративи. Дійсно, українську історію без брому читати неможливо (В. Винниченко), як і історію будь-

[141] Церковная православная газета (Київ). – 2008. – № 14. – С. 10.

якого іншого народу, і українці не є винятком у цьому випадку. Для українського національного наративу відбираються переважно поразки і національні трагедії, які абсолютизуються, піддаються ресентиментній інтерпретації, а не переосмислюються у позитивних термінах. На зразок того, як нищівна поразка Верцингеторікса під Алесією військам Гая Юлія Цезаря знаменувала собою початок формування французької нації з розрізнених племен галлів, стала першою славною сторінкою французької історії, яку знають усі школярі і якою пишаються.

Історична пам'ять у середовищі "національних церков" має характер мартирології, позначена комплексом жертви, без спроб критичної саморефлексії. На цю особливість українського історичного дискурсу вказують багато дослідників. Мирослав Попович зазначав, що "Україна – чи не єдина нація у Європі, яка не пережила самокаяття, яка досі все спихає на якихось "займанців", "чужинців", "комуністів", "націоналістів". Ми й досі не переварили ті важкі й ганебні події у своїй історії як свою власну історію"[142]. Видатний історик українського зарубіжжя Іван Лисяк-Рудницький з цього приводу зауважував, що спочатку треба прибрати сміття у власному домі, перед тим як вимагати від інших народів каяття за провини перед українцями,[143] а Іван-Павло Химка звертав увагу на вибірковість колективної пам'яті української діаспори, що прижилась і в Україні, з якої випадають злочини, які чинили в історії українці[144].

У колективній пам'яті УПЦ-КП віктимізаційні наративи пов'язані переважно з "російським чинником". В УГКЦ, крім наративів з "російською" і "польською" тематикою, окремо стоять наративи, пов'язані з діяльністю ОУН, УПА, української поліції в роки Другої світової війни. Їхня ксенофобія, антисемітизм часів війни, "зачистка земель" від польського мирного населення заперечуються у цьому середовищі. Натомість частиною нового міфу стали наративи про патріотизм членів такого роду парамілітарних формувань, їхня жертовність у боротьбі за незалежну Україну, висока моральність і глибока релігійність. Відповідальність керівництва націоналістичних організацій та військових підрозділів не відокремлюється від ідеалізму простих бійців.

---

[142] Цит. за: Експрес (Львів). – 2003. – 3–10 березня.

[143] Цит. за: John-Paul Himka. War Criminality: A Blank Spot in the Collective Memory of the Ukrainian Diaspora //www.Himka:%20Ukrainian%20Diaspora.

[144] Ibid.

Об'єктивістські дослідження зарубіжних істориків, які бачили українців у цих подіях не лише як жертв, але тих, чия діяльність підпадає під класифікацію військових злочинів (І. Лисяк-Рудницький, М. Царинник, А. Заярник, І.-П. Химка, Ш. Редліх), а також опубліковані документи[145] ігноруються. Натомість інтерпретація ОУН-УПА (збірна назва феномену) набула в греко-католицькому середовищі релігійного характеру: образи її лідерів можна побачити на іконах у греко-католицьких храмах, духовенство незмінно освячує коммеморативні акції, пов'язані з історією ОУН-УПА, надає підтримку їхнім наступникам – українським правим націоналістичним партіям, рухам, організаціям. Спроби українського політикуму часів президентства В. Ющенка увести "згори'" цей наратив до колективної пам'яті збурювали суспільство не менше форсування створення "єдиної національної церкви".

Однак, очевидно, що без спроби переоцінки оун-упівського наративу греко-католицька версія української ідентичності залишатиметься регіональною, партикулярною, та й, врешті, ізолюватиме греко-католиків від основного річища процесу конструювання загальнонаціональної ідентичності, націєтворення. Як наслідок – залишається актуальною можливість постання на основі регіональної етноконфесійної групи греко-католиків окремої мікронації, про що на початку XX ст. писав Михайло Грушевський[146].

Отож, українські національні/традиційні церкви дають відмінні, нерідко взаємовиключні відповіді на питання "Що становить собою українська ідентичність?" Як суспільство в цілому ще не має задовільної відповіді на це питання, так не мають його і релігійні організації. На рівні національного наративу вони відтворюють і адаптують згідно зі своїми потребами чи уявленнями циркулюючі у суспільстві ідеї. Різновекторне бачення традиційними церквами

[145] Див.: Jeffrey Birds. AGENTURA: Soviet Informants' Network and the Ukrainian Rebel Underground in Galicia, 1944–1948. //East European Politics and Societies. – 11, №. 1 (Winter 1997). – P. 89–30; Idem. Gender and Policing in Soviet West Ukraine, 1944–1948. – Cahiers du Monde russe. – 42/2, № 3–4 (April–December 2001). – P. 279–319. Навіть український історик, який стоїть на позиціях ідеалізації ОУН-УПА, наводить документ про винищення польського цивільного населення загонами українських націоналістів (В. Сергійчук. ОУН-УПА в роки війни. Нові документи і матеріали. – К.: Дніпро, 1996. – С. 311–312).

[146] Грушевський М. Галичина і Україна (З біжучої хвилі) //Літературно-науковий вісник (Львів). – 1906. – Т. 34. – Річник 9, кн. 12. – С. 494.

сутності української ідентичності, високий рівень міфологізації колективної свідомості в церковному середовищі та її традиціоналістський характер, відмінні історичні пам'яті – все це разом узяте значно знижує потенціал національних церков у конструюванні загальнонаціональної ідентичності на консенсусній основі.

Водночас, розвиток і поглиблення самоідентифікаційних процесів всередині тих чи інших національних церков, співвіднесення їх з аналогічними процесами в середовищі "конкурентів" становить потенційну можливість для виокремлення у кожній із них осердя того "національного", що може бути спільним для усіх них та слугувати основою для міжцерковного діалогу і співпраці, оскільки з негативною частиною процесу – окреслення того специфічного, окремішнього, що не піддається узгодженню – вони вже впоралися.

Окремим випадком на тлі так званих "національних церков" виступають українські традиційні пізньопротестантські спільноти, які нерідко опонують наявним у релігійно-церковному середовищі України тенденціям етнонаціонального редукування християнства:

"Іноді навіть у євангельському середовищі можна почути, що ми маємо «національне» богослов'я… Це подається як протилежність уявному «західному» богослов'ю… Такий підхід недалекий від того, щоб з'явилися «українські християни», які в наших історичних умовах швидко можуть стати схожими на так званих «німецьких християн», які в довоєнні роки підтримали диктатуру в Німеччині і зганьблену нею Церкву"[147].

Групу пізньопротестантських релігійних організацій в Україні, попри суттєві відмінності між ними, єднає обстоювання принципів політичної демократії, таких як відокремлення церкви від держави, неприпустимість інструменталізації релігії в політичних чи будь-яких інших позарелігійних цілях, рівність усіх релігійних організацій перед законом, пріоритет захисту прав і свобод особи. Національне сприймається у цьому середовищі не стільки в етнічних категоріях, скільки соціокультурних, громадянських. Мовні питання не політизуються, а залежать від контексту: регіону, складу громади. Протестанти чутливіші також до ідей персоналізму. Тра-

[147] Прокопчук А., ректор Київської богословської семінарії ЄХБ. Иисус Христос вчера и сегодня и во веки веков Тот же! //Евангельская нива. – 1998. – № 3. – С. 11 (цит. за: Національна безпека і оборона. – 2000. – № 10. – Прим. 58 на с. 35).

диційні пізньопротестантські спільноти вносять елемент раціоналізму і прагматизму у надто політизований у сьогоднішній Україні релігійно-церковний мейнстрім "національних" та традиційно-історичних церков, творять противагу спробам політичних сил етноклерикалізувати українське суспільство, надати преференції тим чи іншим релігійним організаціям, церквам.

Отже, тісне переплетіння релігійного та етнічного, релігійного і політичного чинників у середовищі "національних церков" інтенсифікує процес окреслення і селекції маркерів української ідентичності, що формуються в межах національного наративу. На сьогодні можна говорити про формування "ринку" етнорелігійних маркерів, запропонованих суспільству до вибору національними церквами. Деякі з цих маркерів мають суто регіональних характер, аби мати шанс на загальнонаціональне сприйняття, деякі – надто політично ангажовані і відбивають позицію невеликого сегменту українського суспільства, інші – надто етнізовані та позначені ресентиментом, що позбавляє їх шансу бути сприйнятими ширшим суспільним загалом для самоідентифікації у позитивних, а не негативних категоріях.

Надто сильне пов'язання релігійного та етнічного чинників у самоідентифікаційних дискурсах "національних церков" потенційно завжди міститиме загрозу внесення до українського суспільства нових ліній поділів, напруги, явних і прихованих конфліктів, що в цілому не може не гальмувати процес формування загальноукраїнської ідентичності на громадянсько-політичній основі. Таке пов'язання позбавляє "національні" церкви можливості відіграти, як це інколи траплялося в історії інших націй, інтегруючу, консолідуючу роль у суспільстві, стати елементом націє- і державотворення. Подальша політизація і етнізація релігії в Україні може спричинити відомий з історії ефект, коли релігійний чинник стає вирішальним для етнонаціонального самовизначення і незворотього поділу нації на "нові" за релігійною/етноконфесійною ознакою: потенційно такі загрози присутні як у православному, так і греко-католицькому середовищі.

Викликом як для українського суспільства, так і етнополітичного менеджменту державного управління є завдання з формування мейнстріму різнорідних самоідентифікаційних процесів у різноманітних середовищах – насамперед, церковно-релігійному, що має потужний міфотворчий потенціал, – що визначатимуть характер загальнонаціональної української ідентичності, на громадянсько-політичній консенсусній, з позитивною мотивацією, інклюзивній основі.

2.3. ФЕНОМЕН “НАЦІОНАЛЬНИХ ЦЕРКОВ”: ГРОМАДСЬКА ДУМКА

Громадська думка в Україні від часу проголошення державної незалежності доволі критично ставилася до концепту “національної/державної церкви”, нерозривно пов’язаного з ідеологією націє- і державотворення, у тому вигляді, як її було сформульовано в рамках націонал-патріотичного дискурсу. Вважалося, що без “єдиної національної/державної церкви” не може усталитися незалежна національна держава. Водночас, крах комуністичної ідеології потребував свого заміщення, і на роль ідеологічного обґрунтування процесів націє- і державотворення ніщо не надавалося так принадно, як переслідувана радянським атеїзмом релігія, оформлена концептуально і структурно у вигляді “національної церкви”.

На початку 1990-х рр. щойно створеним на базі колишнього Інституту наукового атеїзму Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України було проведено одні з перших в Україні вибіркові соціологічні опитування стосовно ставлення населення до ідеї створення “національної церкви”. Попри усю тодішню методологічну недосконаліть тих опитувань – соціологія як наукова дисципліна після радянського остракізму щойно спиналася в Україні на ноги – їхні результати дозволили побачити основні тенденції у ставленні населення країни до спроб влади заповнити ідеологічний вакуум за рахунок концепту “національної церкви”.

Перше опитування було проведене восени 1991 р. на хвилі націонал-патріотичного піднесення у суспільстві та перехоплення владною посткомуністичною верхівкою націонал-патріотичних гасел, а також ескалації конфлікту між очільником УПЦ митрополитом Філаретом (Денисенком) та Московською патріархією з питання набуття УПЦ автокефального статусу. На тлі розгортання таких подій населення України на питання стосовно ідеї створення в Україні “національної церкви” дало такі відповіді: негативно висловилося 41,1 % респондента, байдуже – 11,9 %, позитивно – 25,6 %[148]. Сукупний балас був не на користь прибічників створення “національної церкви”, однак чверть від усіх голосів, що їх було

[148] Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози. – К.: Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, 1994. – С. 272.

дано на її підтримку ще до того, як офіційно було проголошено незалежність України, засвідчував наявність запиту з боку суспільства до більшої міри унезалежнення, ніж ту, яку мала УРСР у складі Радянського Союзу. Церковний компонент був одним із багатьох складників, що формували такі настрої.

Натомість у 1993 р. – коли незалежність України де-юре стала доконаним фактом і влада на найвищому рівні активно вживала заходів зі створення "незалежної/державної церкви" на основі новосформованої з цією метою УПЦ-КП, і коли можна було би припустити, що суспільна підтримка такого роду проекту на підтримку націє- і державотворення зростатиме – проти або байдуже щодо створення "єдиної національної церкви" висловилося дещо більше респондентів (на 5 %), ніж напередодні проголошення незалежності – 58,2 % осіб[149]. Це був перший дзвоник, який мав би сигналізувати владі, що такий проект не дає ефективної віддачі й потребує принаймні коригувань чи то в ідеологічній, чи то технологічній площині (або в обидвох разом).

Розподіл голосів за конфесійною ознакою засвідчував не лише брак суспільної підтримки проекту в цілому, але й суттєві відмінності серед віруючого загалу церков-претендентів на статус осердя, довкола якого мали би об'єднуватися (або приєднуватися) інші церкви. У 1991 р. за конфесійною належністю розподіл голосів мав такий вигляд. Позитивно стосовно ідеї створення "єдиної національної церкви" висловилося 77,1 % прибічників щойно відновленої УАПЦ, розуміючи під тим створення єдиної автокефальної православної церкви як продовження тяглості українського автокефального руху міжвоєнного та воєнного періодів XX ст. Схвально ідею об'єднаної церкви сприйняли 56,3 % віруючих УГКЦ, розуміючи під тим здійснення ідеї-фікс митрополита А. Шептицького про поєднання українських православних і греко-католиків під зверхністю Римського архієрея. У середовищі УПЦ ідею підтримали 24,3 % опитаних, очевидно, за інерцією розраховуючи на те, що єднання відбуватиметься навколо, з одного боку, найчисельнішої і традиційної, а з іншого, єдиної канонічної, церковної структури в Україні. Отож, тодішнє розуміння представниками основних українських церков механізму об'єднання мало ексклюзивістський характер, кожна з них саме себе бачила епіцентром такого процесу.

[149] Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози. – С. 274.

Тоді як порозуміння і консенсус завжди передбачають взаємні поступки, або ж коли, за влучним висловом Я. Грицака, внаслідок такого порозуміння усім сторонам боляче.

Промовистим у 1993 р. став факт скорочення кількості прихильників "єдиної національної/державної церкви" серед греко-католиків з 56,3 % до 37,8 %, коли стало більш ніж очевидним, що влада у такому статусі воліє бачити виключно УПЦ Київського патріархату, що постала влітку 1992 р. шляхом поглинення підконтрольною Філаретові (Денисенку) частиною УПЦ свого "національного" конкурента – УАПЦ. Цілком закономірним виявився і той факт, що ті релігійні організації України, що стояли осторонь проекту зі створення "єдиної церкви" і не були втягнутими у вир державотворчої політики, висловились однозначно проти: так у 1991 р. вчинили від 90 % до 98 % українських протестантів і римо-католиків[150].

Упродовж 1990-х рр. чимало різного роду соціологічних служб намагалися з'ясувати симпатії населення України стосовно тих чи інших "національних" церков, насамперед православних, у середовищі яких розгорнулося суперництво альтернативних ідентичностей, кожна з яких претендувала бути "істинно національною". Час від часу в інформаційному просторі з'являлися дані різного роду опитувань певних соціологічних служб, коректність яких неможливо було перевірити, але які активно використовувалися як пропагандистський ресурс зацікавленими сторонами.

Чи не єдиною інституцією в Україні, яка на професійному рівні регулярно відстежувала динаміку громадської думки стосовно ролі релігії і церкви у суспільно-політичному житті країни, став Центр О. Разумкова, який за підтримки німецького Фонду Конрада Аденауера у другій половині 1990-х рр. започаткував такого роду дослідження, публікації, соціологічні опитування і проведення "круглих столів" за участю представників церков, влади та експертного середовища.

В опитуваннях, які проводилися Центром О. Разумкова у серпні 2000 р. і жовтні 2002 р., на актуальне у той період питання "Чи повинні Церква, релігія бути національно зорієнтованими?"

---

[150] Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози. – К.: Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ, 1994. – С. 272, 274.

негативну відповідь дали, відповідно, 53 % і 53,2 % респондентів, а позитивну – 29 % і 29,4 % (Табл. 1)[151].

Табл. 1. Чи повинні Церква, релігія бути національно зорієнтованими, % опитаних

	Серед усіх опитаних, 2000 р./ 2002 р.	Віруючі, 2000 р./ 2002 р.	Вагаюся між вірою і невір'ям, 2000 р./2002 р.	Невіруючі, 2000 р./ 2002 р.
Так	29/29,4	36/34,7	27/23,8	13/21,5
Ні	53/53,2	48/49,5	60/59,8	62/58,4
Важко відповісти	18/17,4	16/15,8	13/16,4	25/20,1

Серед респондентів, які назвали себе віруючими, рівень підтримки ідеї стосовно необхідності церквам мати національну зорієнтованість виявився найвищим. З одного боку, це пояснюється притаманним православ'ю (і греко-католицизму, що постав на його основі з укладенням Берестейської унії 1596 р.) глибоким закоріненням у народній культурі, яке сягає доновітніх, донаціоналістичних часів, коли, за Е. Смітом, "етнічну належність украй рідко відокремлювали від релігії"[152]. Слід уточнити, що релігійна належність історично передувала самоусвідомленню в етнічних термінах. З іншого боку, вищий рівень підтримки ідеї національно зорієнтованої церкви віруючими респондентами відбиває вищий, ніж у суспільстві в цілому, рівень закоріненості у цьому середовищі традиціоналістських цінностей, до яких належить і етнокультурний блок.

Для оцінки відповідей стосовно доцільності церковній інституції бути національно зорієнтованою важливо брати до уваги також такі дві обставини. По-перше, релігійна ідентичність у пострадянській Україні була відносно новим видом ідентичності,

[151] Див. дані опитувань за 2000 р.: Дудар Н., Шангіна Л. Релігія і віра в житті українців //Національна безпека і оборона. – 2000. – № 10. – С. 94. Дані опитувань за 2002 р. див.: Матеріали до засідання Круглого столу "Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин". – К.: УЦЕіПД ім. О. Разумкова, 2003. – С. 50.

[152] Сміт Е. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка. – К.: Темпора, 2009/2010. – С. 65.

про що свідчать згадувані вище ножиці між реальною і номінальною релігійністю населення, і змістовне її наповнення ще перебувало у процесі відбору відповідних ідентифікаційних маркерів та структуризації. По-друге, етнічні самоідентифікації населення України – в цілому по країні, адже на регіональному рівні існують суттєві відмінності – також не були самоочевидними. Радянська конструктивістська політика зі створення "уявленої спільноти" "радянський народ" була небезуспішною. Наприкінці існування СРСР радянські демографи зазначали, що під час проведення переписів перед частиною населення поставала проблема означення своєї етнічної належності, оскільки зменшилася сама потреба у такому виборі: відбулося витіснення етнічної свідомості почуттям належності до ширшої спільноти людей – радянського народу[153]. До сьогодні для чималої кількості жителів Сходу і Півдня України етнічна самоідентифікація залишається іррелевантною, так само як і релігійна[154]. Отож, педалювання поєднаної з етнічністю релігії не могло не мати зворотного від того, як те бачилося в рамках націє- і державотворчого дискурсу, ефекту. Замість консолідації воно продукувало нові лінії поділів в українському суспільсті, якому й без того гранично бракувало і бракує інтеграційних чинників.

Під час опитувань 2000 та 2002 років соціологічна служба Центру О. Разумкова поставила також дражливе питання стосовно доцільності запровадження в Україні інституту "державної церкви", яке збурювало і суспільство, і церковне середовище від започаткування Президентом Л. Кравчуком курсу "в незалежній державі – незалежна/державна церква". Кількість противників запровадження інституту "державної церкви" серед усіх опитаних дещо скоротилася впродовж цих років: з 52 % до 49,2 %. Але кількість прибічників також не зросла (з урахуванням статистичної похибки): становивши, відповідно, 20 % і 19,2 % (Табл. 2) і виявивши відсоток населення країни, для яких процес націє- і державотворення однозначно асоціювався з національним наративом. Водночас, тим,

---

[153] Див.: Козлов В.В. Национальности в СССР: Этнодемографический обзор. – М.: Финансы и статистика, 1982. – С. 298.

[154] Детальніше див.: Кочан Н. Особливості взаємодії релігійного і етнокультурного чинників //Етнополітичні процеси в Україні: регіональні особливості /За ред. Ю. Левенеця, М. Панчука, В. Войналовича. – К.: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2001. – С. 337–361.

хто погодився з доцільністю існування в Україні "державної церкви", пропонували визначити, яка саме церква має отримати цей статус: 38 % респондентів назвали православну церкву без конкретної деномінації, ще 5 % – якийсь новий релігійний інститут, який об'єднає усі конфесії[155].

Одна п'ята від загальної кількості населення, яку становлять прибічники створення "державної церкви", та відсутність чітко сформульованого усвідомленого вибору більшості населення на користь тієї чи іншої релігійної організації, яка могла би претендувати на такий статус (що відбиває реальний стан у диференційованому релігійно-церковному просторі України), означають відсутність об'єктивних передумов для запровадження у життя такого роду політичних планів.

Табл. 2. Доцільність впровадження в Україні інституту "державної церкви", % опитаних

	Серед усіх опитаних, 2000 р./ 2002 р.	Віруючі, 2000 р./ 2002 р.	Вагаюся між вірою і невір'ям, 2000 р./ 2002 р.	Невіруючі, 2000 р./ 2002 р.
Так	20/19,2	24/24,8	20/17,1	9/5,6
Ні	52/49,2	50/46,3	54/53,4	54/59,5
Важко відповісти	28/31,6	26/28,9	26/29,5	37/34,9

Коментуючи політику влади із творення одержавленої церкви, архієпископ одного із фрагментів, що представляють сьогодні УАПЦ, і який внаслідок загальної маргіналізації УАПЦ опинився поза реальними інтересами тих чи інших політичних груп України, Ігор (Ісіченко) зауважував: "…що більше посткомуністична влада оперувала псевдопатріотичною демагогією, то складніші проблеми виникали в Церков київської традиції. І це не конче були переслідування або адміністративний тиск: патріотична риторика передбачала претензії влади на неподільне лідерство в національному житті, відтак же й у його конфесійному секторі. Найважчим було

[155] Національна безпека і оборона. – 2000. – № 10. – С. 93; Матеріали до засідання Круглого столу "Релігія і влада в Україні…" – С. 50.

становище тих спільнот, які виявилися заанґажованими в експериментах із творенням «національних церков» або повірили в свою державотворчу місію. УПЦ-КП створювалася президентом Леонідом Кравчуком як державна церква. А відтак вона стала найбільш узалежненою від релігійної політики влади. Політика мінялася – і це неминуче позначалося на УПЦ-КП"[156]. Подібного роду зауваги правомірно адресувати усім українським церквам – "національним" і "традиційним", – адже всі вони у боротьбі за доступ до політичного ресурсу попеременно зазнавали і фаворитизування, і упослідження, залежно від політичних сил, які приходили до влади.

У країнах пострадянського простору інститут "державної церкви" є незнаним, але тенденції до юридичного надання "традиційним" церквам преференцій спостерігаються в Росії, Болгарії, Грузії та Білорусі. У преамбулі закону Російської Федерації "Про свободу совісті та релігійні об'єднання" (26.09.1997 р.) зафіксовано "особливу роль православ'я в історії Росії, становленні і розвитку її духовності та культури", що творить юридичне підгрунтя для тісної взаємодії влади з Московською патріархією та структурами РПЦ на усіх рівнях. У законі Болгарії "Про віросповідання" (20.12.2002 р.) за Болгарською православною церквою визнано статус традиційної релігії і автоматично надано статус юридичної особи, тоді як решті релігійних організацій для його здобуття треба було додатково пройти через процедуру одержання державної реєстрації.

Ситуація в Болгарії нагадувала українську тим, що в країні Православна церква від 1989 р. також виявилася розділеною надвоє. Новим законом альтернативний Болгарській православній церкві Синод БПЦ було поставлено поза законом, оскільки останній закріплював положення про "неприпустимість існування більш ніж однієї юридичної особи як представника певного віросповідання з тією самою для юридичної особи назвою та юридичною адресою". Щось подібне спробували вчинити українські законодавці, коли 27 травня 1992 р. Верховна Ради України ухвалила постанову про нечинність рішень Харківського собору УПЦ, на якому було відсторонено від управління Церквою митрополита Філарета (Денисенка) і натомість обрано її предстоятелем митрополита

[156] Інтерв'ю архієп. Харківського і Полтавського УАПЦ Ігоря (Ісіченка) //Новий погляд (Львів). – 2011. – 3 червня. Див. також: www. religion. in. ua/ zmi/ ukrainian_ zmi/10300-intervyu-arxiyepiskopa-igorya-gazeti-novij-poglyad.html.

Володимира (Сабодана). На відміну від Болгарії рішення Верховної Ради України жодних юридичних наслідків не набуло.

Інший шлях вибудовування особливих відносин між державою і домінуючою "традиційною" церквою продемонстрували Грузія та Білорусь. У Грузії 14 жовтня 2002 р., а в Білорусі 12 червня 2003 р. між державою та Православною церквою було підписано спеціальні угоди (конкордати), які надали Церкві особливі права та гарантували їй певну державну підтримку. Конституція Грузії містить положення про "виняткову роль Грузинської Православної Церкви в історії Грузії" (ст. 9). Грузинська православна церква є самостійною в управлінні, а її юрисдикція поширюється згідно з етнічним принципом на усіх грузинів, незалежно від місця проживання. Білоруська ж православна церква залишається в юрисдикції РПЦ і етнополітично зорієнтована на концепт східнослов'янської єдності (в інтерпретації Патріарха РПЦ Кирила – "русского мира"), а залежність від влади дозволяє режиму Лукашенка використовувати церковний аргумент у періоди загострення протиріч з Росією, погрожуючи виходом Білоруського екзархату з-під юрисдикції Московського патріархату і проголошенням автокефальної православної церкви в Білорусі.

Православні середовища України є досить чутливими до ідеї встановлення особливих відносин із державою і мають своїх лобістів у Верховній Раді: об'єднання "За єдину Помісну Церкву", яке обстоює інтереси УПЦ-КП та УГКЦ і представлене націонал-патріотичними силами, з одного боку, і "За канонічне православ'я", яке лобіює інтереси УПЦ і представлене Партією регіонів разом з лівими силами, з іншого. Однак на перешкоді творення "державної церкви" в Україні стоїть не лише наявність кількох православних церков з їхнім взаємопоборюванням, але й Греко-католицької церкви, яка реально обмежує можливість влади де-юре надати преференції одній із православних церков.

Згідно з опитуванням Центру О. Разумкова населення України негативно ставиться до ідеї запровадження "державної церкви" (див.: Табл. 2). Головним аргументом опонентів ідеї "державної церкви" є необхідність дотримання права на свободу совісті та віросповідання: надання переваги одній із церков призведе до дискримінації віруючих інших церков. Така позиція притаманна більше віруючим, ніж невіруючим, відповідно, 51% і 43 %. Кожен третій серед віруючих і кожен четвертий серед невіруючих вва-

жають, що надання в багатоконфесійній Україні статусу "державної" будь-якій із церков спричинить додаткову напругу в міжцерковних і церковно-державних відносинах[157].

У листопаді 2003 р. Центр О. Разумкова вивчав громадську думку стосовно можливості порушення принципу рівності усіх релігійних організацій перед законом і закріплення на законодавчому рівні за державою права фаворитизувати/дискримінувати ті чи інші релігійні організації, залежно від обраного державою критерію. Питання було сформульоване "Чи повинна держава по-різному ставитися до різних церков…" і воно було покликане до життя поглибленням ідентифікаційних процесів у середовищі православних і греко-католицької церков, які розвивалися за конкурентною, нерідко конфронтаційною, моделлю, демонструючи власні "переваги" і "вади" опонентів-конкурентів. Відповіді на це питання розподілилися так (Табл. 3)[158]:

Табл. 3. Чи повинна держава по-різному ставитися (зокрема, в законодавчих актах) до різних церков, залежно від того, чим вони є, % опитаних

	Повинна ставитися однаково	Повинна ставитися по-різному	Важко відповісти
…"традиційними" чи "нетрадиційними" для України	47,2	29,5	23,3
…церквами, що відіграли особливу роль в історії, культурі, формуванні національної самобутності українського народу	54,0	24,1	21,9
…православними церквами Київської традиції	56,4	20,8	24,6
…канонічними чи неканонічними	44,2	19,4	36,4

[157] Дудар Н., Шангіна Л. Релігія і віра в житті українців //Національна безпека і оборона. – 2000. – № 10. – С. 93.

[158] Матеріали до засідання Круглого столу в Україні "Релігія і влада в Україні…". – С. 50.

У громадській думці назагал переважала настанова на рівне, однакове ставлення держави до різних церков – 50,0 % підтримки, 23 % проти, не мали власної думки 27 % респондентів. Зрозуміло, що однозначна підримка лише половиною опитаних підставових конституційних принципів відокремлення держави і церкви, свободи віросповідання, заборони дискримінації за релігійною ознакою тощо, свідчила, насамперед, про низький рівень правосвідомості громадян країни і недієвість принципу верховенства права в країні. Однак у цьому випадку, коли йшлося про припустимість вибіркового ставлення держави до релігійних організацій залежно від їхньої більшої чи меншої відповідності націє- і державотворчим проектам, висвітлювався інший важливий аспект проблеми, пов'язаний із використанням націоналістичного дискурсу у політиці, а саме – його вплив на зниження рівня толерантності у суспільстві стосовно "іншого".

Мінімальний рівень толерантності, зауважує російський дослідник М. Стецевич, передбачає готовність визнати право на існування тих, з чиїми переконаннями ти не згодний, якщо такі переконання та дії, що з них випливають, не містять прямого наміру зруйнувати самі основи терпимості. "Релігійна толерантність не містить як обов'язковий складник доктринальну терпимість, стремління до зближення віровчень, […] йдеться лише про взаємоповагу у відносинах між релігійними організаціями, відсутність звернень до держави з проханням надати преференції та пільги певній організації (статус «рівніша від інших»), тим більше – закликів обмежити діяльність інших релігійних організацій"[159]. Тест на релігійну толерантність українського суспільства засвідчив недостатню внутрішню дозрілість останнього до участі в реальній демократизації політичного процесу в країні.

Інше питання, що пройшло апробацію громадською думкою в країні під час опитувань, які проводив Центр О. Разумкова у 2002 і 2007 рр., стосувалося актуальності створення в Україні єдиної помісної української церкви. Це питання було запроваджено до суспільно-політичного дискурсу Президентом Л. Кравчуком, якому йшлося про "незалежність українського православ'я, об'єднаного в рамках єдиної організації" (зі звернення до Вселенського патріарха у жовтні 1993 р.) як інструменту "розбудови" національної

[159] Стецевич М.С. Свобода совести. – СПб., 2006. – С. 9–10.

держави[160]. Проте невдовзі ідея "єдиної помісної української/національної церкви" набула у націонал-патріотичному дискурсі суто націоналістичного звучання, коли релігійно-церковним її виміром було цілковито знехтувано. Постала у 1995 р. у Верховній Раді України депутатська група "За єдину Помісну Церкву" метою своєї діяльності проголосила не менше як "скликати Всеукраїнський об'єднавчий собор Православної і Греко-католицької Церков, які зрештою об'єднаються в єдину Українську Помісну Церкву"[161].

Очевидно, замішання, яке було внесено до громадської думки концептом "єдиної української церкви", коли була відсутня бодай конфесійна специфікація феномену "української церкви", й спричинилося до того, що більшість респондентів на питання щодо доцільності створення такої церкви відповіли, що вони "не знають, що це таке": 49,7 % опитаних у 2002 р. і 39,6 % у 2007 р. (Табл. 4)[162].

Табл. 4. Чи вважаєте Ви необхідним створення Єдиної помісної української церкви, % опитаних

	Так	Ні	Я не знаю, що це таке	Важко відповісти
Серпень 2002	17,4	21,7	49,7	11,2
Лютий 2007	20,7	22,6	39,6	17,1

В інтерпретації Президента В. Ющенка, який намагався втілити в життя основні складники концепту "національної держави", ідея "Помісної української церкви" набула православного звучання і знову була інструменталізована для інтенсифікації процесів націє- і державотворення. У щорічному посланні до Верховної Ради України від 9 лютого 2006 р. Президент В. Ющенко охарактеризував наявність кількох православних церков в Україні як "найбільш чутливу для суспільства проблему": "Незаперечною є необхідність подолання існуючих між найбільшими православними юрисдикціями протиріч та утвердження єдиної Помісної соборної первоапостольської Православної Церкви. Безумовно, її становлення розглядається в загальному контексті розвитку та утвердження

[160] Цит. за: Киевские новости. – 1993. – 22 октября.
[161] Голос України. – 1995. – 21, 25 листопада.
[162] Див.: www. razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=445.

національної ідентичності українців. Зважаючи на стратегічне значення цього питання, держава вправі його активно порушувати та, не втручаючись у внутрішні церковні справи, сприяти його розв'язанню"[163]. Президент В. Ющенко проводив державно-церковну політику, виходячи з переконання, що ідея створення "єдиної помісної церкви" має стати важливим елементом консенсусу між політичними класами України[164], не будучи в змозі побачити, що саме ця ідея драстично поляризує і політикум, і суспільство.

Політика провідних політичних класів у галузі державно-церковних відносин виявилася неадекватною викликам, з якими зіткнулася Україна після проголошенння незалежності. Обмеження, іманентно притаманні концепту "національної держави", навіть за умови – якої не відбулося – здійснення цими політиками спроб реальної демократизації країни і сприяння формуванню засад українського громадянського суспільства, ці обмеження як такі неодмінно стали б на перешкоді демонтажу успадкованого від радянських часів авторитарного каркасу української влади (що й відбулося). Натомість реанімація концепту "національного відродження" створила живильне середовище для виникнення новітніх українських етнічних та націоналістичних міфів, які виявилися тісно пов'язаними із релігійним чинником. З одного боку, такого роду міфологія сповільнює формування української нації на громадянсько-політичних засадах. З іншого, створює і закріплює нові лінії поділів у суспільстві на етнорелігійній основі. А з третього, під гаслами націє- і державотворення відволікає увагу суспільства від результатів такої політики – феномену *failed state*, дисфункціональної держави із чи не найзлиденнішим у Європі населенням.

Громадська думка в Україні, як це випливає із соціологічних опитувань, не дає підстав висновувати про відповідність суспільним очікуванням політичних проектів зі створення "національної/ державної церкви" чи "національно орієнтованих" релігійних організацій і фокусується на дотриманні конституційних прав і свобод у царині свободи совісті та віросповідання, що порушуються внаслідок проведення такого роду політики.

---

[163] Цит. за: Урядовий кур'єр. – 2006. – 10 лютого. – С. 3.
[164] Українське слово. – 2006. – 23–29 серпня.

***

Отож, феномен “національних церков” в Україні має обмеження, що випливають з його редукції до етнічного чинника та інструментального використання в процесі державотворення, коли під останнім розуміється “національна держава” (*nation-state*). Однак, у такій комплексній системі, як християнство, можна актуалізувати діаметрально протилежні сили: конструктивні і деструктивні, стабілізуючі і дестабілізуючі. Історія християнства дає багато прикладів як найжорстокіших війн чи переслідувань, так і найвищих проявів людського духу і поведінки. Парадоксальне поєднання в християнстві універсалізму, комунітаризму і персоналізму дозволяють йому ефективно діяти на “клітинному” рівні суспільства, вихо-вуючи тип громадян, що опонують авторитаризму влади. Особиста гідність віруючих як Божих створінь підносить людську гідність до рангу найвищої людської цінності (базова концепція класичної західної демократії в основі своїй мала природні права, що випливали з релігійного уявлення про людину). Наказуючи віддавати кесерю кесарево, а Богові Боже, християнство виховує громадян, готових захищати свої права – більші, ніж ті, що може їм надати будь-яка світська влада – перед зазіханнями владців. Такий потенціал християнства на мікрорівні може сприяти трансформації українського суспільства до громадянського, переорієтнації колективної свідомості на цінності особи і громадянина, звужуючи при тому поволі функції держави до необхідного функціонального мінімуму.

Етноцентрична парадигма неминуче звужує потенційний універсалізм християнства. Коли ж ця парадигма бере над християнством гору, залишаючи від нього лише словесну оболонку, то це не може не спричиняти кризу внутрішньоцерковної, релігійної ідентичності. “Національним церквам” в Україні, щоб не уразити свою ідентичність як власне церков – а така ідентичність формулюється в трансцендентних поняттях – залишається відкритим шлях громадянського націоналізму. І на цьому шляху релігія може відігравати вагому суспільну роль як духовного, етичного, культурного і навіть політичного ресурсу в широкому розумінні цього слова.

РОЗДІЛ ІІІ
ЕТНОКОНФЕСІЙНІ СПІЛЬНОТИ У КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІЄ- ТА ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

3.1. ЕТНОЗБЕРІГАЮЧА РОЛЬ РЕЛІГІЇ У ЖИТТІ НАЦІОНАЛЬНИХ СПІЛЬНОТ ТА ЇХ ДЕРЖАВОТВОРЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ

У науковій літературі існує декілька підходів до класифікації етноконфесійних спільнот (ЕКС). Найперше серед них виокремлюють державоутворюючі нації, реально чи потенційно здатні до творення своєї держави (наприклад, кримські татари). Другим критерієм зазвичай вирізняють ставлення до країни перебування, громадянську позицію членів таких спільнот. Серед етноконфесійних спільнот на теренах України такою ознакою є ставлення до Української держави. Високий рівень громадянськості аж до згоди захищати цю країну є метою передусім тих національних меншин, які складаються з її громадян. Третім критерієм є міра володіння національною мовою. Четвертим принципом класифікації є територіальний. Вироблений українськими та польськими істориками XIX−XX ст. (М. Чайковським, Ф. Мальчевським та ін.) він означає, що до української історії належать усі етноконфесійні спільноти, які існували та існують на теренах України, хоча й належать до народів, які переважно проживають за її межами. Зазначений принцип не є формальним висловлюванням, адже серед ряду представників окремих національних спільнот помітна тенденція розглядати вітчизняні ЕКС не як явища українського політичного процесу, а в контексті національної історії інших народів та сусідніх країн (наприклад, Угорщини та Румунії).

Застосуванню зазначених методологічних принципів мають передувати певні застереження. По-перше, не всі етнічні групи є етноконфесійними утвореннями, як, наприклад, чехи[165]. По-друге, існують етноконфесійні групи з подвійною релігійною ідентичністю – угорці

[165] Див.: Чехи в Крыму. – Симферополь, 2010.

(католики і реформати), курди (мусульмани та єзіди). По-третє, для цієї роботи не є продуктивним, власне, один лише конфесійний класифікатор, відірваний від інших, як-от: етноконфесійні спільноти християнського або ж іудейського кореня, ісламські групи тощо. Конфесійний критерій не дозволяє зрозуміти сили або слабкості такої функції релігії, як етнозбереження або етновідтворення. Необхідними є й інші підходи, насамперед, комплексний підхід.

З урахуванням зазначеного визнаємо, що для цієї роботи найбільш продуктивною є така класифікація етноконфесійних спільнот: 1) ЕКС місцевого походження; 2) діаспорні групи, що залишилися від інших держав, які попередньо існували на цій території; 3) діаспорні відгалуження націй, які у наш час мають свої держави.

Очевидно, що виокремлені типи не є абсолютними, перетинки між ними не є непроникними. Особливо це стосується другої та третьої груп, які в реальності часто переплітаються, збігаються або ж накладаються одна на одну. Разом з тим необхідно виокремити також іншу, цілком особливу групу, яку автор пропонує назвати конфесійно-етнічними спільнотами. Етноконфесійна ідентичність у них ґрунтується на відокремленні групою себе від основного масиву етносу за допомогою акцентації на особливостях своєї релігійності, порівняно з релігійністю переважної частини свого етносу. В Україні до цієї групи належать насамперед старообрядці, які за допомогою своєї релігійної специфічності відокремлюють себе від росіян (“русских”). Вони об’єднані у Російську старообрядницьку церкву, яка існує у вигляді Білокриницької згоди (“толка”), яка мала на початок 2010 р. 56 зареєстрованих та 6 діючих поза реєстрацією громад, а також у вигляді „безпопівської згоди” (11 зареєстрованих і 2 незареєстровані громади). За класифікаційними ознаками до цієї ж групи належать реформати Закарпаття та єзіди (курди-немусульмани).

За межами нашого розгляду ми свідомо залишаємо нові етноконфесійні утворення з огляду на невизначеність перспектив їх сталого перебування в Україні. До них належать, зокрема, афганці, асирійці, араби, китайці, навіть нещодавно постале японське товариство. До цієї ж сукупності належать представники двох народів, які позбавлені власної державності і борються за її відновлення. Це курди та турки-месхетинці, на підтримку яких виступають численні

міжнародні організації, зокрема Євразійська федерація прав людини та Організація прав людини тюркського світу[166].

Україна перебуває у першій десятці країн світу за кількістю мігрантів, які в'їжджають до країни; випереджають її за цим показником лише США, Росія, Німеччина та Ізраїль. Особливо привабливою Україна є для транзитних мігрантів, які, тимчасово осідаючи тут, шукають шляхів для потрапляння до країн Євросоюзу. За неможливості цього вони залишаються тут (якщо не потрапляють під закон про реадмісію), оскільки в Україні вони можуть забезпечити собі вищий рівень життя, ніж у країнах Азії. Головною причиною для в'їзду до України мігрантів є економічна, інколи підставою називають високий рівень свободи совісті у нашій країні. Поступово основною причиною зростання нової міграції в Україні стає складна демографічна ситуація в країнах перебування і наявність вільного простору для розвитку в нашій країні. У найближчому часі для України це означатиме суттєве зростання мусульманської громади, а також східних культів, які, проте, здійснюються у вузькому колі їх прибічників, що часто працюють і живуть, ізолюючись від оточуючого українського суспільства. Новоприбулі, як правило, концентруються у певних кварталах, поближче до місця роботи.

Групи новоприбулих не потрапляють до поля нашого дослідження, оскільки вони не є національними меншинами у класичному розумінні. Такими ми називаємо лише етнічні групи, які відрізняються від основного масиву населення й які складаються лише з громадян України. Доцільно виходити з критерію, виробленого у сусідній Угорщині: національною меншиною там вважають лише спільноту, яка прожила у цій країні принаймні сто років протягом життя чотирьох поколінь, чим довела сталість і невипадковий характер свого існування тут. Тривалість часу перебування має стати і в Україні вирішальним критерієм набуття статусу національної меншини.

Для національних спільнот у сучасній Україні властивими є такі спільні риси: а) усвідомлення їх членами себе громадянами

---

[166] Див.: "Заявление для прессы Евразийской федерации прав человека и Организации прав человека тюркского мира в связи с противоправными действиями в отношении тюрок ахыска в Кыргызстане"//Голос Крыма. – 2010. – 30 апреля.

України і готовність до виконання громадянських обов'язків[167]; б) об'єктивний в епоху глобалізації острах перед втратою своєї етнічної ідентичності, який існує і в Європі, і в Росії; в) для розмаїтості національних спільнот в Україні більш відповідною є не держава єдиного етнонаціонального характеру у примордіалістському розумінні, а держава "багаторівневого суверенітету" (хоча політична влада України від початку суверенного існування й взяла курс на монокультурність й етноцентризм, що супроводжувалося активною риторикою про "національну державу титульного етносу")[168]. Водночас, як зазначає В. Войналович, "від початку незмінний виклик есенціалістській парадигмі становили сучасні реалії поліетнічної, багатокультурної і багаторелігійної України"[169]. Нехтування зіткненням цих векторів створило з часом поле постійного соціального напруження, розриваючи країну навпіл.

Нижче подано аналіз тенденцій розвитку та характеристику сучасного стану основних етноконфесійних спільнот України відповідно до наведеної вище класифікації.

Кримські татари належать до етноконфесійних спільнот місцевого походження. Початок існування ісламу в Криму датується ще 1223 р., коли тут було створено улус Золотої Орди. Для кримськотатарського народу іслам є не тільки світоглядом, але й "наукою життя", чим суттєво визначає особливі риси його повсякденної діяльності; іслам безпосередньо пов'язаний з формуванням національної самосвідомості кримськотатарського народу.

Іслам виявився тією силою, яка ефективно об'єднувала доволі відмінні між собою етнолінгвістичні та етнокультурні групи, які були носіями досить несхожого соціального досвіду, мешкаючи до того ж у дуже неоднорідному ландшафтному середовищі Криму. Консолідації кримськотатарського етносу сприяли: еволюція місцевих адаптованих форм ісламу у цілісну систему світосприймання, в якій знайшли своє відображення трансформовані домусульманські вірування кримців; спільність правових і морально-етичних тради-

---

[167] Кирюшко Н.И. Мусульмане в украинском обществе. – К.: Ансар Фаундейшн, 2005. – С. 24.

[168] Див. детальніше: Нагорна Л. Регіональна ідентичність: український контекст. − К.: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2008.

[169] Войналович В.А. Вступ //Проблеми української політики: аналітичні доповіді Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. − К.: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2010. – С. 343.

ції у Кримському ханаті, які ґрунтувалися на нормах шаріату; структурованість за чітким парафіяльним (приходським) принципом мусульманської спільноти Криму, яка формувалася діяльністю місцевих громад; прийняття уніфікованої системи ісламської культової практики і формування єдиної писемної літературної традиції, заснованої на арабській графіці. Головними складовими національно-релігійної ідентифікації народу стали ісламізовані духовні уявлення, національні звичаї, побут і культура кримських татар, спільне розуміння ними ісламського змісту і символів культури, що ставало передумовою для усвідомлення субетнічними групами власної єдності.

Сфера виявлення етнорегулятивних можливостей ісламу в середовищі віруючих кримських татар залишається дуже широкою й нині, у нових історичних обставинах. У сучасних умовах особливості впливу ісламу на етнічну інтеграцію кримських татар унаочнюють дію класичних схем сполученості ісламу з певною етнічністю.

Інша складність адекватного розуміння ролі й місця ісламу у процесах національної інтеграції пов'язана з тим, що іслам у своїх світоглядно-теологічних основах є релігією наднаціональною. Один з найавторитетніших мусульманських богословів XX ст. Аль-Маудуді багаторазово звертав увагу на те, що "іслам категорично відкидає будь-які прояви расизму за ознакою кольору шкіри чи мови, а також різні націоналістичні прояви, вважаючи їх помилкою. Будь-які відмінності людей... на цій основі іслам вважає пережитком і забобоном доісламської епохи неосвіченості"[170]. Відомо, що пророк Мухаммад наголошував, що належність до мусульманського братерства є вищою від національної означеності. Віровчення ісламу є свідченням його двохполюсної орієнтації: універсалізації та етнізації. З одного боку, іслам дійсно є універсальною, позанаціональною релігією, де всі нації вважаються рівними перед Аллахом. Тому вважається некоректним розрізняння мусульман за національною ознакою.

З іншого боку, як це не видасться на перший погляд парадоксальним, іслам набрав у життєдіяльності мусульман різної національної належності окремих етнічних форм (наприклад, у кримських татар це специфічні релігійні гімни – іляхі, національний

[170] Абу Аля Ал-Маудуді. Спосіб життя в ісламі. – Львів, 1995. – С. 23.

танок-коло "Хоран", що виконувався у дні мусульманських свят і символізував єдність народу тощо). Це є свідченням того, що іслам аж ніяк не заперечує національного як такого. Просто у віровченні ісламу обстоюється ідея рівності усіх мусульман у релігійному житті, незалежно від національності кожного. Важливою ознакою ісламу є те, що для людини, яка його сповідує, він не є абстрактно-споглядальною системою рефлексії. Іслам пронизує собою весь духовний світ мусульманина, його ментальність, визначає родинно-шлюбні відносини, моральні орієнтири, виховання дітей, надає своєрідних рис побуту, харчуванню, вбранню, праці, відпочинку людей, економічним стосункам. Цим спектром впливів іслам у реальному житті тісно пов'язується з етнічними процесами – з формуванням, збереженням і відтворенням нації, з національною інтеграцією. Згуртовуючи цим вірних у певну консолідуючу єдність, іслам певною мірою вимагає й деякого відмежування від оточення, яке принципів ісламу не дотримується.

ХХ ст. виявилося одним з найтрагічніших в історії кримськотатарського народу, який став жертвою репресій та депортацій з боку радянського режиму. Перші зміни у ставленні влади до мусульман Криму у бік лібералізації розпочалися напередодні розвалу СРСР, але докорінно ситуація змінилася лише в незалежній Україні, яка зробила рішучі кроки до демократизації релігійного життя. Відновлення мусульманської громади відбувалося двома шляхами: а) переїзд до Криму осіб, що зберігали практично повністю відданість ісламській традиції; б) практичне долучення до цієї традиції осіб, вихованих в умовах депортації у секулярному дусі, тобто фактично нерелігійних, до того ж значною мірою асимільованих.

Відродження мусульманського життя в Криму розпочалося з утворення релігійних громад мусульман та організації їх духовно-адміністративного центру. У 1991 р. було створено Кадиат мусульман Криму з наданням йому статусу мухтасибату (нагляду за дотриманням норм ісламського життя), тобто самостійної в канонічному плані адміністративної одиниці (незалежної на той момент від ДУМЕС у Росії), очолюваної імамом-мухтасибом. Згодом на його базі утворено Духовне управління мусульман Криму (ДУМК). В релігійному відношенні ДУМК визнає над собою муфтія, підкоряється його розпорядженням. За роки від свого утворення ДУМК стало одним з провідних центрів духовної консолідації кримсько-

татарського народу. За своїм статусом ДУМК може здійснювати просвітницькі і культові функції, налагоджувати міжнародні зв'язки з одновірцями і кримськотатарською діаспорою в світі. Своєю основною метою ДУМК ставить втілення в життя вимог Корану. Для цього воно поширює вчення ісламу, створює умови для виконання мусульманами їх обов'язку перед Аллахом. Управління здійснює благодійницьку діяльність, бере участь у розвитку мусульманської культури Криму, сприяє освоєнню людьми моральних цінностей та здорового способу життя. ДУМК допомагає у створенні нових громад, започатковує навчальні заклади і благодійницькі установи, засоби масової інформації. У колі повсякденних турбот ДУМК є питання, пов'язанні з поверненням культових будівель і зведенням нових; благоустрій кладовищ і традиційних місць поклоніння (азизів); навчання молоді в Криму та за кордоном; проблеми виховання дітей у родині; навчання релігії дорослих; підготовка до здійснення хаджа; благодійницька допомога; видавнича діяльність тощо. ДУМК видає газету "Хідаєт". Важливою подією духовного і культурного життя народу стало видання "Абетки Корану", а в 1998 р. – двох повних перекладів Корану кримськотатарською мовою. При ДУМК також діють середні навчальні заклади – медресе. Елементи ісламського виховання впроваджуються у чоловічому ліцеї (смт. Красногвардійське) та у республіканській школі-інтернаті (с. Танкове).

Мережа ісламських громад у Криму має тенденцію до зростання: у 1998 р. кількість громад у складі ДУМК становила 215, 2000 р. – 222 (плюс 45 поза реєстрацією), 2010 р. – 356 (плюс 610 поза реєстрацією) громад і джаміятів. Зростає мережа мечетей та молитовних приміщень. Мусульманам повернуто історичні мечеті у Бахчисараї, Євпаторії, Ялті, деяких інших місцях. На кошти муфтіяту побудовано відносно небагато мечетей. Але їх відкриття, за чиї б кошти вони не будувалися, є важливим для духовного єднання народу: в мечеті люди спілкуються рідною мовою, збираються для проведення національних свят, тут навчають дітей, освячують шлюби, даються імена новонародженим, спільно моляться за свій народ, поглиблюють релігійність. Мечеть, особливо у сільській місцевості, стає центром національного спілкування, виконує певні соціально-культурні функції. Все це є свідченням того, що значення ісламу у житті кримських татар постійно зростає і зростатиме надалі.

Однак на цьому шляху постають досить специфічні проблеми. Так, існує проблема ставлення нинішніх мусульман Криму до доісламських звичаїв татар. Історично склалося так, що у периферійних зонах поліцентричної побутової культури кримських татар тривалий час зберігалися залишки доісламських звичаїв, які не вповні узгоджуються з класичним, "чистим" ісламом. До них належать, зокрема, елементи пошановування стародавнього загальнотюркського бога Тенгрі. Кримські татари також зберігають пам'ять про душі (духи) предків, що виявляється у побуті, у розмовах в сім'ї та поміж родичів. Елементи обожнення природи у традиційній культурі цього народу виявлені нещодавно О. Бойцовою. Заслуговує на увагу і місцева традиція відвідування прочанами дюрбе та азизів з метою поклоніння похованням глибоко шанованих в народі людей. З давніх часів у Криму побутувала місцева традиція паломництв до таких місць. Хоча ортодоксальний іслам суспільного напряму виступає проти поклоніння могилам померлих, вбачаючи в цьому гріх "ширк", ця традиція, що має язичницько-синкретичні корені, зберігалася в Криму протягом століть. Особливо шанувалися тут такі поісламізовані святині: Інкерманський азиз (пам'ятне місце) у межах сучасного Севастополя; азиз Саглик-су поблизу цього ж міста; неподалік від Бахчисарая та Чуфут-Кале об'єктами поклоніння були дюрбе (мавзолей) Мелек-Гейдер та Газі-Мансур. Місцева традиція вшановує напівлегендарні постаті перших мусульман – сахаба – сподвижників пророка Мухаммада, що приходили до Криму з місіонерською метою ще за доординських часів. Неподалік Сімферополя розташований Кирк-азиз, де у великій печері традиційно вшановується поховання сорока шахидів-мучеників, котрі загинули за віру в Аллаха та його пророка. Паломництво також здійснювали до іншого азизу поблизу Сімферополя – Салгир-баба, а також до безіменного азизу поблизу лиману Мойнаки в Євпаторії. За минулих часів поблизу азизів зазвичай оселялися шейхи та дервіші, які виконували певні обряди для прочан. Нині відвідування місць знову відновлюється. Втім, ця традиція схвально сприймається не всіма мусульманами, оскільки офіційне вчення ісламу стримано ставиться до місцевих культів, не вважає їх обов'язковими.

Постають й інші проблеми етновідтворювальної ролі ісламу. Так, тільки напередодні XXI ст. почав вимальовуватися справжній масштаб проблеми відносин місцевих мусульман з християнами, передусім з нинішніми православними мешканцями Криму, про що свідчить стан добре відомої громадськості "хрестоповальної

справи". Мусульмани Криму у своєму повсякденному житті виступають у більшості своїй проти будь-яких міжетнічних конфліктів. Постала і непередбачувана проблема політизації ісламу в Криму, переважно серед кримських татар.

Процес політизації ісламу певною мірою є об'єктивним. Найперше зауважимо, що політичне вчення для ісламу не є чимось стороннім: іслам дає віруючому абсолютно чіткі орієнтири щодо організації соціального життя й розуміння політичних рухів. До того ж кримські татари як громадяни України задіяні в загальноукраїнському політичному процесі.

Разом з тим кримські татари як етноконфесійна спільнота мають специфічні форми політичної діяльності, властиві лише тюрксько-мусульманському світові. До тих форм належать Меджліс цього народу та національні партії. Вони мають цілком особливі погляди на природу і сутність влади, з яких розглядають політичні процеси і владні інститути в сучасній Україні, критикують її рішення щодо розміщення Чорноморського флоту. Меджліс виступає за національні квоти у місцевих органах самоврядування та у Верховній Раді Криму. Довготривала неузгодженість ідеї Меджлісу з політичною системою України є шкідливою для стабільності держави і містить у собі значний конфліктогенний потенціал. Таке саме значення має нерозв'язана проблема землевідведення, масового безробіття серед татар. Як засіб розв'язання цих болісних питань реанімують свою діяльність кримськотатарські партії Адамет та Міллі Фірка. Саме остання бере на себе відповідальність за створення нової кримської автономії.

Змістовою віссю Програми Міллі Фірка є побудова в Криму держави справедливості, де діятиме право, де всі чиновники дотримуватимуться законів, які відповідатимуть інтересам всього населення країни, а не лише найбільш заможної її верстви. Згідно з заявою голови Кенешу цієї партії В. Абдураїмова, Програма Міллі Фірка "Кримські татари. Стратегія XXI століття" переводить розв'язання проблем цього народу з політичної площини у правову. Вона розрахована на побудову повноцінної держави справедливості у Криму до 2040 р.[171] Ключем до цього мають стати національні органи місцевого самоврядування, а вищим органом – Національ-

171 Алядинова Л. Милли Фирка определяет стратегию XXI века //Голос Крыма. – 2010. – 21 мая.

ний парламент. Ця держава покликана перетворити Крим з місця котеджного відпочинку віп-еліти на економічно повноцінне державне утворення з кількісно невеликим, однак ефективним державним управлінням. Така автономія має забезпечити процвітання всіх громадян півострова, незалежно від національності та віровизнання. Кримськотатарську автономію розглядають як засіб для відновлення того, що втратив народ: державність, мову, культуру, топоніміку, судоустрій за шаріатом. Звинувачуючи Меджліс у нерішучості, Міллі Фірка стає в опозицію до нього.

Серед кримськотатарської етноконфесійної спільноти існує й більш широкий погляд на кримськотатарську державу як частину набагато масштабнішого утворення – Халіфату. Рух за його відновлення називають халіфатизмом. Яскравим його представником є релігійно-політична партія Хізб ат-Тахрір. Повна назва цього нового явища в політичному житті Кримського півострова – Хізб ат-Тахрір аль-Ісламі (Ісламська партія визволення). Перші публічні акції цього незвичного для нашого суспільства і досить несподіваного для українських владних кіл ісламського утворення відбулися протягом 2003−2004 рр. Відтоді Хізб ат-Тахрір (далі − ХТ) привернув до себе увагу кримських мусульман (особливо частини молоді), спричинив гострі суперечки і організаційні незгоди між ними. Відсутність достовірної наукової інформації про Хізб ат-Тахрір, його незвичайність і навіть екзотичність для українського суспільства, а також відомий у світі відверто політичний характер міжнародної діяльності ХТ разом із завзяттям та молодіжним ентузіазмом його прибічників – хізбітів спричинили занепокоєність з боку частини українського політикуму, держслужбовців і журналістів.

Хізб ат-Тахрір діє у різних країнах світу і всюди "ставить собі за мету сприяти поверненню мусульман до ісламського способу життя шляхом створення єдиного Халіфату на території держав, населення яких традиційно сповідує іслам"[172]. Від початку в основу діяльності цієї організації було покладено такі принципи: 1) сучасне суспільство є язичницьким – тому його необхідно просвітити світлом ісламу; 2) існують насправді лише дві партії: партія Бога (складається з лідерів політичного ісламу та їх послідовників) і партія Сатани (їхні опоненти). Перша покликана піклуватися про

[172] Али-Заде А. Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007. – С. 356.

ведення духовної і реальної Священної війни аж до запровадження правління Божого повсюди.

Перші відомості про окремих членів Хізб ат-Тахрір в Україні сягають початку постперебудовчого часу. Наприкінці 1990-х рр., повертаючись з депортації, в Криму серед кримських татар з'явилися також особи, які ознайомилися з окремими ідеями ХТ у Центральній Азії. На початку XXI ст. до них долучилися молоді люди з-серед кримських мусульман. Добре освічені інтелектуали, частина з яких здобула освіту в ісламських університетах за межами України, а інші в кримських медресе, звернулися до репатріантів, критично налаштованих до дій місцевої влади, яка зволікає з розв'язанням основних проблем облаштування кримських татар на своїй історичній батьківщині. Внаслідок цього, пише А. Булатов, "ідеями релігійно-політичної партії переймаються дедалі ширші прошарки кримського мусульманського співтовариства: від підлітків до людей зрілого віку, від випускників медресе до священнослужителів районного масштабу"[173].

Більшість дослідників погоджується з тим, що хізбіти шукають послідовників передусім в автономних мусульманських громадах, які реєструються як незалежні від Муфтіяту. Деякі з них були зареєстровані у 2000 р., однак пришвидшився цей процес з 2002 р., внаслідок чого нині нараховується понад 60 автономних громад. Понад двох третин з них уже орієнтуються на Хізб ат-Тахрір. Утім, прибічники цієї організації дедалі частіше трапляються і в громадах, підзвітних ДУМК.

Вірогідно, що причини, внаслідок яких члени якоїсь громади хочуть зареєструвати свою общину як автономну від ДУМК, у кожному випадку є різними. Серед них найчастіше називають протест проти фактичної підпорядкованості Муфтіяту багаторічним незмінним лідерам Меджлісу, які монополізували увесь процес прийняття рішень; прагнення сповідувати іслам в його "чистому" (арабському) варіанті без нашарувань кримськотатарських народних традицій; бажання членів громади самостійно визначати своє ставлення до політичного ісламу (без стримуючого впливу Меджлісу); усвідомлення переваг прямого, без посередників, спілкування з закордонними спонсорами.

---

[173] Булатов А. "Хизб-ут-Тахрир" в Крыму: миссия Освобождения или симптомы болезни уммы //Голос Крыма. – 2004. – 10 декабря.

Перший етап публічної діяльності Хізб ат-Тахрір в Україні розпочався після антиамериканського мітингу у Сімферополі у 2003 р. та інциденту в мечеті Криму – Кебір-Джамі в 2004 р., коли імам-хатиба мечеті було звинувачено керівництвом ДУМК у підтримці цієї організації. Після цього конфлікту було вперше оприлюднено заяву кримських лідерів Хізб ат-Тахрір, в якій вони відкидали звинувачення на адресу хізбітів у розколюванні єдності кримськотатарського народу і в намірах створити ісламську державу на частині української території.

Головним сенсом другого етапу стало поширення Хізб ат-Тахрір серед кримської громадськості інформації щодо суті своєї діяльності на півострові. Нова інформаційна політика мала сприяти врегулюванню конфлікту з ДУМК, пошуку взаєморозуміння з більшістю мусульман, розширенню можливостей одержання кримчанами неперекручених відомостей про цю організацію з "перших рук". Тому на публічні виступи покладалася особлива надія переконати кримчан у нешкідливості хізбітів. З публічними акціями пов'язувалися сподівання на максимально можливе розширення кола однодумців або принаймні симпатиків. Хізб ат-Тахрір більше не бажав залишатися замкненим корпоративним угрупованням.

Поява релігійно-політичного руху Хізб ат-Тахрір на українських теренах стала доконаним фактом. Як би не склалася його політична доля у майбутньому, сьогодні він має очевидні шанси стати специфічною рисою політичного процесу в АРК. На користь цього свідчить наступне: а) ХТ є популярною ісламістською версією політичного ісламу, а елімінувати ісламізм з мусульманської політичної культури дослідники вважають за неможливе; б) кримські осередки ХТ зайняли ту нішу у релігійно-політичному житті Криму, яку довго не наважувалися зайняти Муфтіят мусульман Криму і Меджліс кримськотатарського народу – стати виразником політичних інтересів мусульман півострова і транслятором серед них політичних ідей, напрацьованих світовою ісламською соціально-політичною думкою; в) попри певну утопічність ідей ХТ зростання кількості його симпатиків вказує на зростаюче прагнення мусульманської частини населення відшукати вихід зі складного економічного становища, в якому опинилися в останні десятиріччя громадяни України (тим більше репатріанти, позбавлені родючих земель і засобів до існування), за рецептами, які пропонує світова умма у вигляді соціально-політичних доктрин

ісламу. Логічна незавершеність і наївність ряду положень політичного вчення ХТ, непродуманість соціально-цивілізаційних наслідків у разі втілення (хай суто гіпотетичного) його політичних проектів не відлякують від Хізб ат-Тахрір частину наших сучасників-мусульман, навпаки – в епоху панування постмодернізму у масовій культурі ці якості роблять ідеї хізбітів привабливими, особливо для освіченої міської молоді.

Очевидно, що цілком визначилася суспільна потреба у заснуванні в Україні спеціального державного експертного органу у складі академічних вчених-ісламологів, політологів, соціологів, авторитетних мусульманських діячів для моніторингу процесів у потенційно висококонфліктному мусульманському середовищі з метою вироблення науково обґрунтованих рекомендацій для державних органів. У разі невжиття владними інституціями країни та автономії ефективних заходів щодо організації такого моніторингу конфліктні прояви серед мусульман Криму у недалекому майбутньому набудуть хронічних, довготривалих форм і в разі резонансового збігу з етнічними конфліктами і загостренням настроїв сепаратизму на півострові здатні утворити вибухонебезпечну суміш, що загрожуватиме стабільності держави, а в перспективі – й безпеці країн Чорноморського регіону.

Термінового розв'язання потребує як розв'язання проблем функціонування Меджлісу, так і законодавче врегулювання статусу мусульманських свят, п'ятничного джума-намазу для працюючих громадян, релігійного життя мусульманина під час його перебування в армії та місцях позбавлення волі.

Караїми – тюркомовний народ, що сповідує караїзм (у кримських караїмів етнічна і конфесійна назва збігаються). Караїми є аборигенами Кримського півострова, живучи тут, за одними даними, з перших століть н.е., а за іншими з VIII ст. Стародавні караїми входили до гунського і хазарського племінних союзів. Осівши в Криму, вони асимілювалися тут з сарматами і частково з готами, чим дали початок існуванню місцевих караїв (самоназва). Поєднання тюркської мови зі сповідуванням Старого Завіту визначили незвичність і унікальність цього народу. Схоже поєднання релігії та етнічності мало місце лише в хазар. Ці унікальні риси народу допомогли йому зберегтися протягом століть в іншокультурному та іншорелігійному оточенні, попри його нечисленність.

Караїмські храми в Україні були закриті радянською владою – спершу в Києві, а в 1959 р. – у місті Євпаторія. Після того читання Тори і релігійні обряди караїмів здійснювалися у домашніх умовах. Національно-релігійне життя караїмів відновилося у суверенній Україні. Українська держава підтримує національно-культурну діяльність громад караїмів, кількість яких зросла з 2 у 1992 р. до 13 на початок 2010 р. Віруючим повернуто Соборну кенасу в Євпаторії, оновлено Музей караїмської історії й етнографії. У вересні 2010 р. в Євпаторії за державного сприяння відбулися Дні караїмської культури, приурочені до 20-річчя створення Євпаторійського караїмського товариства, 110-річчя від дня народження відомого караїмського композитора А. Айваза та 10-річчя народного караїмського ансамблю "Фідан". В урочистостях брали участь гості з різних держав: караїми Литви, Польщі, Франції, Росії[174].

В Україні діє Асоціація кримських караїмів, яка поширює інформацію про цей народ[175], організовує мистецькі акції. Проте, зважаючи на незначну чисельність цієї етноконфесійної спільноти, вона потребує більшої державної підтримки, зокрема у порятунку споруди караїмської кенаси в Києві, що поволі руйнується. Без державної підтримки не виключається також віддалена перспектива асиміляції цього народу[176].

Кримчаки також перебувають під загрозою зникнення. Кількість релігійних об'єднань (одна громада) кримчаків протягом усіх років суверенітету України залишається незмінною. Кримчаки співпрацюють з культурно-національними організаціями інших народів Криму, які мають місцеве походження: кримськими татарами та караїмами. Проте незначна кількість представників цього народу не дозволяє йому сповна використати всі можливості, які надає сучасне українське суспільство. У даному разі релігія не змогла виявити свою здатність до етнозбереження, оскільки комплекс інших несприятливих факторів (демографічного і культурного плану) справив сильніший вплив. Релігійний чинник не відрізняв своїх носіїв від оточуючого середовища. Релігія у випадку з кримчаками не стала засобом згуртування навколо системи неповторних симво-

[174] Кулик О. В Євпаторії – Дні караїмської культури //Урядовий кур'єр. – 2009. – 26 вересня.

[175] Див.: www.karai.crimea.ua; www.kale.at.ua.

[176] Богачевська І. Малий народ на роздоріжжі: про самоідентифікацію кримських караїмів //Людина і світ. – 2003. – № 11. – С.10.

лів і міфології, вона випала з числа засобів ідентифікації. За майже тієї самої чисельності, що й караїми, не спираючись на унікальну систему релігійних цінностей, кримчаки опинилися у доволі складній ситуації, за якої важко зберегти свою ідентичність.

До діаспорних груп, які мають свою історичну батьківщину поза межами України, належать азербайджанці, болгари, вірмени, волзькі татари, гагаузи, греки, євреї, німці, поляки, роми, румуни, угорці.

Азербайджанська діаспора в сучасній Україні нараховує приблизно 4 тис. осіб. Члени цієї спільноти, займаючись частково дрібним і середнім бізнесом, демонструють лояльність до законів і громадянства України. Вони виступають за розвиток співробітництва України зі своєю історичною батьківщиною, сприяють культурним обмінам. Азербайджанці в Україні демонструють високий рівень толерантності, утримуються від будь-яких конфліктів з вірменською громадою (цілком можливих через ситуацію з Нагірним Карабахом). Азербайджанське земляцтво за підтримки місцевої влади відкрило в м. Ірпінь парк, названий на честь академіка З. Алієвої – матері нинішнього президента Азербайджану. До пам'ятника Заріфі Азиз-кизи веде вулиця її імені. В цьому ж місті на кошти азербайджанської спільноти встановлено пам'ятник Т. Шевченку, розташований навпроти міської Ради. У листопаді 2010 р. у м. Києві за ініціативи азербайджанського земляцтва та за рішенням Київради ім'я першого президента незалежного Азербайджану Г. Алієва присвоєно одному зі скверів міста.

Азербайджанцям в Україні притаманна релігійна толерантність і відкритість. Частково це пов'язано з залишками секуляризму, релігійного індиферентизму, успадкованими від радянських часів. Хоча в самому Азербайджані значна частина мешканців історично сповідувала місцевий різновид шиїзму, азербайджанці в Україні здебільшого відвідують сунітські мечеті. Невелика їх частка збирається на домашніх молитвах за шиїтським звичаєм. Саме їм належить ініціатива створення духовного управління шиїтів. Іслам у житті українських азербайджанців нині відіграє роль підсилювача або каталізатора процесу національної ідентичності.

Болгарська спільнота в Україні є однією з найчисленніших у світі. Діаспора болгар має тут необхідні умови для збереження національної культури і традицій, для відновлення ролі православ'я в житті сучасних болгар. Болгарська спільнота прагне сприяти

розвитку двосторонніх відносин між Україною і Болгарією у політичній, торговельно-економічній, культурно-гуманітарній сферах. Відзначаючи це, голова Народних зборів Болгарії Ц. Цачева подякувала українському урядові за сприятливу політику щодо болгарської меншини, яка проживає на території нашої країни, зазначивши під час візиту до Києва у вересні 2010 р., що "Україна є одним з найбільших зовнішньоекономічних партнерів Болгарії, тому політики мають докласти зусиль, щоб інтенсифікувати двосторонні відносини"[177].

Більшість сучасних *вірмен* оселилася в Україні за часів СРСР. У суверенній Україні вірменська спільнота дістала можливість вільного розвитку національної культури, на чому неодноразово наголошував у своїх виступах президент "Спілки вірмен України" А. Памбухчян. Вірменські громадські організації і творчі колективи беруть участь у міжнародних і загальноукраїнських фестивалях і конкурсах. Зростає кількість громад Вірмено-апостольської церкви: в 1992 р. їх було 4, у 2010 р. – 28 (плюс 1 незареєстрована). Допомога держави надається у багатьох питаннях діяльності вірменських громад. Характерним прикладом цього є виділення коштів Чернівецькою міською радою для реставрації скульптур апостолів Петра і Павла, які було повернуто до місцевої Вірменської церкви[178].

Волзькі татари є одним з великих тюркомовних етносів. Найбільша діаспорна група волзьких татар за межами Росії проживає нині в Україні. Татари, які мешкають у сучасній Україні, належать до субетнічної групи поволзько-приуральських татар (самоназва "татар-лар"). Етнонім "татари" міцно пов'язаний з тюркомовним населенням передусім Поволзько-Приуральського історико-етнографічного регіону, а також Сибіру. Саме волзько-уральська, астраханська і сибірська етнотериторіальні групи склали основу татарської нації на початку її формування[179]. Згадані етнотериторіальні утворення мали і локальні етноніми: волзько-уральські – казанли, мішер; астраханські – юрт татарлари, нижній татарлари; сибірські – себер татарлари (себерек), тоболлик. Серед татар, які нині мешкають в Україні (окрім кримських), найбільшими групами

[177] Балканський інтерес //Урядовий кур'єр. – 2010. – 15 вересня.

[178] Релігійна панорама. – 2010. – № 7. – С. 17.

[179] Хасанов Х.Х. Формирование татарской буржуазной нации. – Казань, 1977. – С. 78.

є нащадки мішерів та казанли. Набагато менше нащадків татар з Нижнього Поволжя, і зовсім мало татар сибірських.

За даними перепису 1989 р. волзьких татар в Україні налічувалося 86,8 тис. осіб. За даними перепису 2001 р. в Україні мешкало 73 300 осіб, що у процентному відношенні до попереднього перепису складало 84,4 %[180]. У межах України волзькі татари є одним з найбільш дисперсно розсіяних і водночас найбільш урбанізованих народів[181]. Переважна більшість волзьких татар мешкає у містах. За даними перепису 1989 р., міське татарське населення становило в Україні на той час 75 5I2 осіб (понад 90 %). Місцями компактного проживання волзьких татар були й залишаються насамперед Донецьк, Макіївка, Антрацит Луганської області, Запоріжжя, меншою мірою АРК, Миколаїв та Київ. За даними перепису 1989 р. у Донецькій області мешкало 25 495 представників волзьких татар, Луганській – 11 937, Криму – 10 762 осіб. У Києві на той час налічувалося 3 422 волзьких татар.

Представники самого татарського народу вважають наведені цифри заниженими[182]. За очевидно перебільшеними оцінками лідерів татарських національно-культурних товариств, в Україні нині мешкає до 900 тис. волзьких татар та їх безпосередніх нащадків першого–другого поколінь[183]. З них у Луганській області – приблизно 120–130 тис., Донецькій – близько 100 тис., Запорізькій – понад 90 тис., Миколаївській – 20–25 тис. осіб. Реально ж нині у Донецькій області налічується трохи більше 19 тис. татар, Луганській – близько 9 тис. У Києві мешкає понад 7 тис. татар (волзьких і кримських разом).

За радянських часів поглибилися процеси асиміляції у середовищі волзьких татар. Насамперед це позначилося на використанні мови: за даними перепису 1989 р. лише 48,9 % татар вважали рідною мовою татарську, 49,0 % – російську і 1,7 % – українську. Як свідчать результати опитування, проведеного фондом "Інтелектуальна перспектива" у липні–вересні 2000 р., вільно володіють рідною мовою 19,0 % волзьких татар, які мешкають у столиці Укра-

---

[180] Див.: www.gmdh.net/pop/ustat5.htm.

[181] Дані перепису населення України див.: www.ukrcensus.gov.ua.

[182] Галеева М. По следам древних предков: репортаж о киевских татарах. – К.: Акрос, 2000. – С. 22.

[183] Дуслык. – 2000. – № 2–3. – С. 3.

їни, 79,1 % володіють мовою свого народу лише на побутовому рівні, а 12,7 % опитаних не володіють зовсім. Тому літературу рідною мовою читають 6,4 % респондентів, а 3,8 % роблять це інколи[184]. За браком відповідних ресурсів 45,1 % татар України не мають змоги читати літературу рідною мовою. 58,3 % в основному дотримуються традицій та звичаїв свого народу, 38,3 % дотримуються лише деяких з них, а 7,7 % не мають змоги дотримуватися їх[185].

Вихід із ситуації, що загрожує асиміляцією, представники татарського народу вбачають у здійсненні за допомогою держави програм національно-культурного відродження, інтеграції волзьких татар в українське суспільство, вихованні молоді на ґрунті національної культури і релігії, відновленні осередків мовного спілкування і татарських освітніх закладів. Попри всі сучасні негаразди можливості для здійснення цих заходів поступово ширшають. Соціологи встановили, що переважна більшість опитаних татар вважають, що можливості задоволення культурних потреб татар за роки незалежності поліпшилися: значно розширилися вважають 19,6 % респондентів, дещо розширились – 54,5 %. 22,6 % опитаних вважають, що вони залишилися без змін, а не могли відповісти 6,9 % респондентів[186].

Українська держава, забезпечивши правову основу для культурного відродження національних меншин, у межах існуючих можливостей сприяє їх розвиткові. Але успіх цієї справи ще більшою мірою залежить від активності й відданості національно свідомих особистостей, від наявності й ефективності роботи громадських організацій.

Першими з них стали національно-культурні товариства татар у декількох містах країни. У 1993 р. засновано київське товариство татар "Ільдеш" ("Співвітчизник"). Згодом у Києві виникає товариство "Берлек" ("Єдність") при ДУМУ, організується татарське національно-культурне товариство ім. Габдулли Тукая. Аналогічні організації постали в областях України. Серед них культурно-просвітницький центр "Туган іль" у Львові, центр татарської культури "Алтин Ай" ("Золотий місяць") у Запоріжжі, такий самий у Донецьку, центр татар Поволжжя, Уралу та Сибіру "Ідель–Урал"

---

[184] Там само. – № 1–2. – С. 7.
[185] Там само. – С. 4.
[186] Дуслык. – 2001. – № 1–2. – С. 5.

("Волга−Урал") в Криму, татарські товариства у Кіровограді та Харкові, Черкасах, Вишгороді, Макіївці, Ялті, національно-культурні об'єднання башкирів і татар у Севастополі та Одесі.

На початку 1998 р. було створено Всеукраїнський татарський культурний центр "Туган тел" ("Рідна мова"), що дозволило координувати роботу татарських товариств, встановити контакти з співвітчизниками за межами країни. Так, "Туган тел" у 1998 р. було прийнято до складу Всесвітнього конгресу татар як його регіональне відділення в Україні. Його президент тоді ж був призначений членом Ради національних меншин при Президентові України. За допомогою "Туган тел" у м. Ялта відбулося декілька тюрко-татарських фестивалів дитячої творчості.

Волзькі татари, зберігаючи свою ідентичність, успішно адаптуються до умов життя XXI ст. До їх числа входять відомі митці, спортсмени, бізнесмени і політики, наприклад, одна з найвпливовіших бізнесових і політичних постатей в Україні Р. Ахметов, урядовий міністр Р. Сафіуллін та ін.

Національна культура татар тісно пов'язана з ісламом (етноконфесійна група "керешен" – татарів-християн – є нині нечисленною і в Україні не представлена), а культурно-відроджувальні процеси мають помітний релігійний аспект. Художня творчість татар має ісламське забарвлення. Так, ансамбль "Шатлик" постійно має у своєму репертуарі духовні пісні стародавніх булгар – монаджати, які співали підчас релігійних свят. Це традиційний жанр величання Аллаха. Іноді монаджати присвячуються особливим подіям у житті татарського народу, рідному краєві, народним героям. Громадські організації татар та їх заходи невідривні від ісламської віри. Урочисті збори татарської громадськості часто розпочинаються читанням Корану, сури першої "Аль-Фатіха" (та, що відкриває Коран). Це пов'язано з тим, що іслам є не стороннім додатком до життя цього народу, а системоутворюючим компонентом національної ідентичності, культурним кодом, основою системи цінностей цієї нації. Іслам був елементом політичної діяльності Партії мусульман України, яка діяла переважно у місцях компактного проживання волзьких татар.

Волзькі татари є національною меншиною в Україні, яка успішно відтворює свою ідентичність. Важливу роль у цьому відіграє іслам. Волзькі татари є основним мусульманським етносом материкової частини України. Нині зусиллями волзьких татар засноване

і діє Релігійне управління незалежних мусульманських громад України "Київський муфтіят". Чимало татар відвідують моління у громадах Духовного центру мусульманських громад (м. Донецьк, 22 громади) та Духовного управління мусульман "Умма" (Київ). Всі вони увійшли до складу Ради представників духовних управлінь і центрів мусульман України.

Гагаузи – єдиний із тюркомовних народів, який не сповідує іслам. Традиційна релігія гагаузів – православ'я − відіграла надзвичайно важливу роль в історії цього народу. Визначальною ідентентою для гагаузів, які формувалися в умовах мусульманського-турецького оточення, залишалося православ'я. На перешкоді асиміляції гагаузів стояли специфічні православно-побутові традиції цього народу і пов'язані з ними способи родинного виховання, унікальні для тюркомовного світу.

Грецька спільнота в Україні поволі відроджує свою православну ідентичність, майже зруйновану за попереднього політичного режиму. Свій зв'язок з Православною церквою спільнота здійснює у два способи. Перший – це належність до Української православної церкви в юрисдикції Московського патріархату. Другий – відродження специфічних рис саме грецького православ'я. На цьому шляху було відновлено діяльність грецьких православних громад у Донецькій області, засновано грецьку парафію священномучениці Катерини у м. Києві. Перебуваючи у складі Української православної церкви, грецькі громади підтримують духовний зв'язок з Елладською православною церквою. Національна спільнота греків позитивно сприймає українську державність, свідченням чого є активна участь вихідців з неї в політичному житті країни, наприклад, політиків Василя Джарти та Василя Хара. Релігійною громадою м. Києва було започатковано випуск богословсько-філософського і культурологічного журналу "Синопсис"[187].

Діяльність юдейських релігійних громад в Україні за умов відсутності будь-яких національних громадських об'єднань чи

[187] Діяльності грецької громади в Україні присвячені ґрунтовні монографії: Араджіоні М.А. Греки Криму: історія і сучасне становище (етнокультурна ситуація та проблеми етнополітичного розвитку). – Сімферополь, 2005; Балабанова К.В., Пархоменко С.П. Національно-культурне та громадянське життя греків України в другій половині ХХ – на початку ХХІ століття. – Маріуполь, 2006.

культурно-просвітницьких інституцій і надалі зберігає своє важливе значення для збереження історичних і духовних традицій *єврейського народу*, його консолідації та етнічної самоорганізації[188]. Релігійні спільноти євреїв в Україні зосереджені навколо чотирьох напрямів. Об'єднання хасидів Хабад Любавич іудейських громад і організацій України має нині 123 громади, Об'єднання іудейських релігійних організацій – 84, Всеукраїнський конгрес іудейських громад – 13, релігійні громади прогресивного іудаїзму – 51. Окрім того, в Україні діють ще 26 інших іудейських організацій. Існують й єврейські громадські організації. За різними оцінками, у різні роки їх кількість становила від 150 до 250 організацій. Успішно діяла Єврейська рада України (президент І. Левітас), Незалежна спілка єврейських жінок, Єврейська громада у ряді областей та багато інших. На науково-освітньому полі діють Міжнародний Соломонів університет та Український центр вивчення історії Голокосту. Лейтмотивом діяльності багатьох учасників єврейського національно-культурного руху є думка про те, що вони – українці єврейського походження, що Україна – їхня батьківщина, їхня рідна країна.

Від початку 1990-х рр. відомі українські громадсько-політичні діячі В. Чорновіл, Є. Сверстюк, І. Дзюба, І. Драч відкрито виступали за нормалізацію ставлення до євреїв, за розвиток українсько-ізраїльських відносин. 29 вересня 1991 р. на масовому траурному мітингу з нагоди 50-х роковин трагедії в Бабиному Яру виступив Голова Верховної Ради України Л. Кравчук, який висловив співчуття жертвам цієї трагедії і вибачення за співучасть у ній окремих українців. 29 вересня 2010 р. Президент України В. Янукович взяв участь у церемонії вшанування пам'яті жертв Бабиного Яру на території майбутнього Національного історико-меморіального заповідника "Бабин Яр". Уряд України всіляко підтримав підготовку та проведення заходів з нагоди 70-річчя трагедії Бабиного Яру, а також ідею щодо створення Національного історико-меморіального заповідника на цьому місці.

Українська держава й надалі виявляє коректно-шанобливе ставлення до єврейської спільноти нашої країни. Так, у вересні 2010 р. Президент України В. Янукович привітав євреїв-співвітчизників зі

[188] Войналович В.А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940−1960 років. Політологічний дискурс. – Київ: ІПіЕНД НАН України, 2005. – С. 571.

святом Рош-Га-Шана – з Новим 5771 роком за єврейським календарем[189]. Міністерства і відомства гостро реагують на прояви антисемітизму та порушень прав особи щодо євреїв[190]. Український політикум досить стримано сприйняв у 2009 р. образливі випади мера Ужгорода С. Ратушняка проти відомого політичного діяча А. Яценюка. Протягом останніх років владою робилося все можливе для забезпечення громадського порядку під час щорічного масового паломництва хасидів до Умані.

Попри нормалізацію правового і соціального становища євреїв в Україні на початку 1990-х рр. розпочався масовий від'їзд євреїв, зумовлений економічними причинами. Протягом 1990-х рр. з України виїхало понад 75 тис. євреїв, серед яких переважали представники науково-технічної і творчої інтелігенції. З часом єврейська спільнота нормалізувала внутрішню ситуацію і вчилася жити у новій Українській державі. Євреї від початку підтримували існування суверенної держави в Україні. Так, євреї брали участь у живому ланцюжку між Заходом і Сходом, присвяченому роковинам Акту Злуки. Євреї персонально і через громадські організації брали участь у Майдані 2004 р. Роль єврейської спільноти у процесах державотворення у сучасній Україні полягає також у тому, що з її середовища вийшло чимало державних і політичних діячів.

Серед усіх етноконфесійних спільнот України єврейська є найбільш секуляризованою. Серед євреїв чималою є частка людей невіруючих, пов'язаних з іудаїзмом лише формально. Можна побачити також серед них й переконаних атеїстів – високо освічених професіоналів. Для багатьох сучасних євреїв, вихованих за соціалізму, релігія не становить особистісного чинника національного самоусвідомлення.

Німці України за віросповідною ознакою традиційно поділялися на католиків та лютеран. Внаслідок репресивної політики радянського режиму німецькі католики на українських землях зникли, залишилися лютерани. Тим не менше роль релігії у зміцненні етнічної самосвідомості німців століттями залишалася міцною. Ситуація змінилася, коли вирішального значення набули фактори, набагато могутніші, ніж віра. Судові та позасудові переслідування

[189] Урядовий кур'єр. – 2010. – 10 вересня.
[190] Там само. – 29 вересня.

місцевих німців під час і після закінчення Великої Вітчизняної війни, відселення їх з території УРСР та Криму сприяли як денаціоналізації німців, так і втраті ними зв'язку зі своєю церквою. На момент розпаду СРСР німці були однією з найбільш секуляризованих груп населення.

У суверенній Україні відновила діяльність Німецька євангелічно-лютеранська церква. Вона має нині 39 парафій і ще одну незареєстровану. Втім, перспективи їх зростання є досить сумнівними, оскільки німецька спільнота стрімко зменшується. За словами представника громадської організації "Дойче-клуб" О. Акініна, німецькі спільноти нині стрімко втрачають своїх членів, оскільки люди емігрують до Німеччини, втративши надію на зміни в країні на краще[191]. Активісти німецьких етноконфесійних спільнот, що залишилися, проводять Дні німецької культури, наукові конференції, підтримують поодинокі німецькі поселення Півдня України, зокрема у селах Миколаївщини та Одещини. Роль релігії як етновідтворюючого фактора серед німців поволі відновлюється, але на істотне посилення її функції у межах України сподіватися не доводиться.

Мало доступною для наукового вивчення залишається релігійність *ромів*. Щодо цього існують лише фрагментарні відомості, здобуті сторонніми спостерігачами, етнографами, журналістами. Аналіз цих відомостей дозволяє зробити припущення, що система релігійних поглядів є складною, має декілька рівнів − від язичницьких магічних вірувань до орієнтації на церкву, найбільш поширену у місцях тривалого перебування циган.

Роми століттями мешкали на теренах України як частини Російської та Австро-Угорської імперій. Проте найбільші випробування чекали на них у XX ст. За даними Ю. Решетнікова, після початку Другої світової війни на землі УРСР перекочувала велика група ромів. Частина з них залишилася у західних областях, інші – відкочували далі на схід. З приходом німецько-окупаційних військ першу групу ромів було винищено. На середину 1942 р. нацисти знищили все циганське населення України. На думку Ю. Решетнікова, йдеться про 300 тис. осіб[192]. Автор вважає, що "відновлення історичної справедливості щодо цього народу як особливої

[191] Голос України. – 2010. – 15 січня.

[192] Решетніков Ю. Свіча пам'яті про Голокост не повинна згаснути //Урядовий кур'єр. – 2010. – 25 липня.

категорії жертв нацистського режиму" є важливою справою для Української держави[193].

Нині в Україні найбільша кількість ромів – понад 50 тис. – проживає на Закарпатті, зокрема на території Підвиноградівської сільради. Коло нерозв'язаних питань у поселеннях ромів є величезним. Держава покликана допомогти із розв'язанням медичних і санітарних проблем, одержанням паспортів, здобуттям освіти дітьми ромів. Серйозною проблемою цих поселень є масове безробіття їхніх мешканців, яке тільки частково послаблюється самозайнятістю циган. Нині готується до відкриття перший в Європі Центр реабілітації та соціально-юридичного захисту ромів у Луцьку, який допомагатиме ромам повноцінно інтегруватися до українського суспільства.

Роми м. Золотоноша планують створити літопис свого народу на східнослов'янських землях, дослідити циганські корені Нобелівського лауреата – матері Терези, партизанського командира С. Ковпака, Героя Радянського Союзу О. Маресьєва та інших відомих людей. Важливою суспільною справою є подолання упередженого ставлення до ромів як необхідної умови їх соціальної адаптації та суспільної інтеграції.

Питання про релігійний аспект етнічного самоусвідомлення ромів залишається відкритим через складність об'єкта вивчення.

Національна спільнота *румунів* також не має помітного релігійного елементу у комплексі явищ, сприятливих для збереження національної ідентичності. Православ'я у житті румунів Буковини відігравало переважно культурно-символічну роль і виявлялося, як правило, у побутово-обрядовій сфері. Сучасні проблеми етноконфесійної групи румунів в Україні пов'язані з далекими від релігії речами: одержанням паспортів Румунії громадянами України румунського походження; непрямими претензіями румунської сторони на частину української території; подекуди зі звинуваченнями у порушенні прав румунської меншини в Україні.

В Україні налічується 256 тис. осіб *молдавського походження*, а в Молдові мешкає 400 тис. українців. Виходячи з принципу симетрії, 5 жовтня 2010 р. Верховна Рада України ратифікувала Договір між Україною і Молдовою про співробітництво у забезпеченні прав

[193] Там само. А також: Бабий Яр. Книга памяти /Сост. И.М. Левитас. – К.: Сталь, 2005.

національних меншин (№ 0181), що передбачає відповідальність держав за забезпечення культурних, мовних і релігійних потреб громадян.

До підгрупи етноконфесійних спільнот слід віднести *угорців-реформатів.* Власне угорці Закарпаття представлені католиками і реформатами. Проте саме в Угорській реформатській церкві "яскраво виражена етноконфесійна консолідація угорського населення Закарпаття зберігалася за умов мінімальних можливостей пастирського обслуговування вірних"[194]. Досліджуючи життя цієї церкви у радянський період, В. Войналович відзначає, що Реформатська церква угорців Закарпаття, "позбавлена права свого представництва на численних міжнародних форумах, майже повністю ізольована від зовнішнього світу та обмежена у своїх віросповідних правах, вона й надалі залишалася вагомим етноконсолідуючим чинником за умов активно впроваджуваних денаціоналізаційних процесів"[195]. Діяльність Реформатської церкви Закарпаття в незалежній Україні, яка налічує 118 громад, відновлено у повному обсязі. Церква знову стала виразником національної самобутності угорців.

Номінально в Україні існує одна громада Шведської лютеранської церкви, але її парафіянами є лише віддалені нащадки колишніх шведських поселенців.

***

Спільноти представників національних меншин України дедалі поглиблюють закордонні контакти. Першим їхнім різновидом є транскордонне співробітництво між громадянами і організаціями на прикордонних територіях, до якого широко залучені угорці та румуни. Другим різновидом є більш віддалені у просторі контакти з історичною батьківщиною (корейці, азербайджанці, волзькі татари). Окремим різновидом є співробітництво етноконфесійних спільнот з міжнародними організаціями. Так, загальновизнану роль у консолідації народів тюркського світу відіграють контакти між Меджлісом кримськотатарського народу і Всесвітнім конгресом татар[196]. Зміцнюють зв'язки волзьких татар з історичною батьківщиною

[194] Войналович В.А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940−1960 років. – С. 658.

[195] Там само. – С. 660.

[196] Дуслык. – 2008. – Ноябрь. – С. 22.

відносини Всеукраїнського товариства "Туган тел" з Конгресом співвітчизників (Російська Федерація). Оцінка таких відносин є справою складною, адже окрім розширення духовних і культурних обмінів, такі контакти можуть не завжди повною мірою відповідати державним інтересам України. Зокрема, у кримськотатарському середовищі лунають голоси стосовно того, аби за допомогою Всесвітнього конгресу кримських татар "озвучити для всього світу небажання України сприяти становленню державності кримськотатарського народу"[197].

Етноконфесійні спільноти, попри все їх багатоманіття, здатні в особливий спосіб консолідувати народ України у політичну націю. Малі етноконфесійні спільноти здатні більш ефективно кристалізувати спільні інтереси і цінності, виробляючи загальні ідеали та об'єднуючи людей навколо них. Актуально для України звучить думка Н. Назарбаєва, висловлена на І з'їзді лідерів світових і традиційних релігій: "Будь-яка моносистема неспроможна забезпечити баланс, стабільність і розвиток не те що всього людства, а навіть його частини. Вона завжди приховуватиме в собі загрозу конфлікту й вибуху. Правильна лише формула: єдність у багатоманітті, в багатонаціональності, в багатоконфесійності. Необхідно усвідомити й рахуватися з тим, що є інші цивілізації, культури, які мають не менш глибоку й значну історію, свою символіку й ментальність"[198]. Взаємодія між етноконфесійними спільнотами України сприятиме виробленню спільної для суспільства системи цінностей, унеможливлюючи домінування однієї з точок зору. Громадські організації національних спільнот, діючи узгоджено, здатні впроваджувати у суспільну свідомість ідеї громадянського суспільства, як це простежується, наприклад, у заявах і зверненнях Ради національних товариств України.

Спільною ідеєю, яка закладена у культурно-просвітницьку діяльність національних товариств, є заклик "Ми – українські!" Художньому втіленню цієї думки присвячені численні фестивалі національних культур, які відбуваються за сприяння Української держави у Приморську Запорізької області, Миколаєві (фестиваль

[197] Безазиев Л. Власть, приходя во власть, всегда считает себя великой //Голос Крыма. – 2010. – 7 мая.

[198] Нурсултан Назарбаєв – засновник казахстанської моделі міжетнічної та міжконфесійної злагоди /За ред. Ж.А. Алієва. – К.: Етнос, 2006. – С. 165.

“Дружба”), Сімферополі (акція “Дерево довіри”), Бахчисараї (традиційний Міжнародний телевізійний фестиваль-конкурс “Східний базар”). За підтримки Міністерства культури і мистецтв АРК планується відновити Міжнародний фестиваль тюрко-татарського національного мистецтва і фольклору “Спадкоємці золотого трону” в Євпаторії. Взаєморозумінню між народами сприяють численні в Україні просвітницькі товариства. Таким є, наприклад, Інформаційно-просвітницький центр “Боразан” в Білогірську.

Позиція Української держави стосовно національних меншин виходить з основоположних міжнародних документів – Загальної декларації прав людини (ООН, 1948 р.), Міжнародного пакту про економічні, соціальні і культурні права (ООН, 1966 р.), Декларації про права осіб, які належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин (ООН, 1992 р.), Європейської конвенції з прав людини (Рим, держави-засновники Ради Європи, 1950 р.). Базові принципи цих документів були покладені в основу Конституції України, а також проекту документа “Концепція державної етнонаціональної політики України”. Держава захищає основні права меншин і етноконфесійних спільнот. Стаття 161 Кримінального кодексу України передбачає кримінальну відповідальність за умисні дії, спрямовані на розпалювання національної, расової чи релігійної ворожнечі та ненависті, на приниження національної честі та гідності або образу почуттів громадян у зв’язку з їхніми релігійними переконаннями.

Важливим питанням етнополітики є коректне впровадження рекомендацій Європейської хартії регіональних (мінорітарних) мов. Головною метою цього документа є державна підтримка мов національних меншин, відмова від політики маргіналізації недержавних мов, у тому числі й тих, якими користуються етноконфесійні спільноти. На даному етапі розвитку від держави вирішальною мірою залежить рівень підтримки національної освіти, яка стикається з організаційними і фінансовими труднощами. Кроки до національної освіти, які здійснюються зусиллями представників етноконфесійних спільнот, не можуть десятиріччями залежати від закордонних спонсорів. Допомога держави не лише розв’яже проблеми підручників та приміщень, вона надасть можливість шкільним установам інтегруватися у загальнонаціональну стандартизовану систему освіти і виховання.

Дедалі відчутнішою стає відсутність в Україні відповідної інституції або установи, яка б взяла на себе функцію координації діяльності громадських утворень національних меншин, забезпечення діалогу з українським урядом задля напрацювання конкретних рішень з метою стимулювання державотворчої активності національних спільнот. З урахуванням специфіки України як багатонаціональної держави з унікальним релігійним розмаїттям розробка та впровадження проекту такого органу надали б динаміки та гармонічності етнополітичним процесам у нашій країні. Доцільною була б розробка довгострокової Програми збереження та розвитку мов невеликих народів України, започаткування проекту "Мови народів України", складання дво- і тримовних словників малих народів України, в яких роль посередника відігравала б українська мова. Ці словники мали б регіональний характер і охоплювали б релігійно-культову та релігійно-побутову лексику народів, які живуть поруч. Необхідна також підтримка регіональних фестивалів релігій та мистецтв етноконфесійних спільнот, успішний досвід проведення яких уже нагромаджено Українською асоціацією релігієзнавців та Українським центром ісламознавства. Важливими функціями держави в інтересах суспільства варто також вважати підтримку культурницьких акцій національних та національно-релігійних товариств, сприяння їх видавничій діяльності, виділення бюджетних коштів на завершення реституції церковного майна, заходи зі збереження мов, які не підтримуються іншими державами. Необхідними є також розробка і прийняття законодавчих актів щодо принаймні часткового повернення вакуфних (релігійного призначення) земель кримськотатарській спільноті, державних гарантій дотримання релігійних традицій в умовах армійської служби та спеціального режиму в місцях позбавлення волі.

Загалом можна зробити висновок, що на початок XXI ст. релігія в Україні залишається у багатьох випадках стимулом відтворення і розвитку етноконфесійних спільнот. Ефективність етнозберігаючого впливу релігії визначається зовнішніми щодо релігійної системи чинниками – комплексом соціальних причин. Саме від збігу або комбінації соціальних обставин залежить сила етнозберігаючого впливу релігії. Значення досліджень етноконфесійних спільнот зростає в епоху, коли у світі існує досить висока ймовірність геополітичного розколу саме за етноконфесійною ознакою, коли в Європі помітно знижується рівень толеран-

тності стосовно представників етносів та релігій, не традиційних для даної країни або регіону. Неконтрольовані суспільством процеси у релігійному середовищі можуть призводити до небажаних наслідків – політизації та самоізоляції конфесій й етноконфесійних груп.

3.2. СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ТА СОЦІОКУЛЬТУРНІ ВИЯВИ РОЗВИТКУ ЕТНОКОНФЕСІЙНИХ СПІЛЬНОТ

Світові реалії кінця XX – початку XXI ст. показали, що попри значні цивілізаційні зрушення і ширення глобалізаційних тенденцій феномен суспільної (групової, колективної) ідентичності не став архаїзмом, натомість належить до числа одного з найважливіших чинників сучасного міжнародного і внутрішньополітичного життя. Спільноти – а це можуть бути як невеликі групи, меншини, так і цілі народи чи нації – продовжують бути носіями ознак, що їх згуртовують. Як і раніше, підґрунтям збереження давніх чи постання нових людських спільнот можуть виступати різні чинники – спільний історичний досвід, міфи, мова, походження, територія проживання, традиції, релігійні вірування тощо. Ключем до ідентифікації цих спільнот є не стільки наявність конкретної характерної риси чи комбінації таких рис, як спільне сприйняття, що зазначені риси, якими б вони не були, створюють їхню окремішність. Отже, за сучасних цивілізаційних умов (зважаючи на те, що міграційні процеси та інші чинники дедалі більше нівелюють відчуття біологічної, кровної спорідненості) етнічні спільноти є насамперед психологічними спільнотами. По суті, це – групи, члени яких поділяють відмінну та тривалу колективну ідентичність, яка ґрунтується на культурних ознаках та стилі життя, що мають значення для них та інших людей, з якими вони взаємодіють.

У свою чергу, релігія з давніх часів була і залишається донині суттєвим чинником та джерелом спільного сприйняття і, власне, частиною етнічної ідентичності. У багатьох суспільствах, окрім виразно секуляризованих, вона вважається і, як підтверджує історичний досвід, не раз виконувала роль потужного засобу згуртування спільнот.

Перебуваючи в тісному зв’язку з традиціями, культурою, історичною долею народу, релігійні інституції стають частиною його національного обличчя, стилю життя, духовності. Водночас відбу-

вається зворотний процес впливу етнічності на зовнішні вияви, статус, культову й позакультову діяльність церков і конфесій. Унаслідок такої взаємодії виникло явище етнорелігійності, коли віросповідання виступало в ролі індикатора етнічної належності.

У деяких випадках, зокрема за етнічної і конфесійної однорідності суспільства, церква може виступати одним з чинників його політичної і громадянської консолідації. Проте водночас існує немало прикладів, які засвідчують, що релігійні вірування можуть перетворюватися на знакові атрибути гетерогенного суспільства. Вплив, що справляє релігійний чинник, не завжди можна кваліфікувати як конструктивний, більше того, він може виступати каталізатором соціальної дезорганізації. Релігія не раз виступала важливим фрагментом мозаїки етнічного конфлікту.

Коли йдеться про сучасну Україну, то тут поділ християнства пролягає не лише по традиційній для східнослов'янських країн лінії православ'я–католицизм–протестантизм. Конфесійні відмінності і навіть несумісність та суперечності виразно проявляються всередині кожної з цих гілок християнства. Якщо українська специфіка розмежування католицизму на західний і східний обряди має багатовікове історичне коріння, то постання кількох інституційно оформлених гілок православ'я, хоча багато в чому й нагадує ситуацію 1920-х рр., проте є відносно новим явищем, що датується початком 1990-х рр. Принципова відмінність між конфесійними спільнотами всередині католицизму і православ'я якнайменше зумовлюється теологічними розбіжностями, а швидше породжується причинами етнополітичного характеру. Не випадково процеси фрагментації православ'я збіглися з такими знаковими політичними подіями, як розпад СРСР і проголошення державного суверенітету України. Тут, окрім прямого й опосередкованого зовнішньополітичного впливу, свою роль відіграла стрімка актуалізація і зростання відмінних рис етнічної ідентичності в середовищі основних представлених у православ'ї етнічних груп.

В Україні завжди простежувався настільки тісний зв'язок етнічного й релігійного чинників, що його не спромоглися остаточно розладнати століття бездержавності і перебування українських земель у складі імперій, де домінували інші етноси, що насаджували власні культурні й релігійні цінності. Християнські церкви при цьому відіграли різну роль. Одні слугували засобом соціального і національного гніту, чинником етнічної дезінтеграції і деградації, інші

брали на себе протилежну функцію – охоронця і провідника української національної ідеї, об'єднавчого центру національних сил.

Те, що повної етнічної й духовної асиміляції українців не відбулося, є, поза впливом інших чинників, заслугою національно орієнтованих християнських церков. Український етнос зумів реалізувати свій державотворчий потенціал, проте кількісні і якісні показники стану населення, його ментальність суттєво змінилися. На підставі того, що громадянами сучасної України є представники понад 130 національностей і народностей, її відносять до типу багатонаціональних держав. Однак не слід нехтувати тим фактом, що питома вага представництва цих національностей і народностей в етнічній палітрі країни неоднакова. Згідно з даними офіційної статистики, українці становлять 77,8 % всього складу населення, а другою за чисельністю етнічною спільнотою є росіяни (17,3 %) [199]. Отже, понад 95 % населення України – це етнічні українці і росіяни. Представництво 16 інших національностей – від 0,6 % до 0,1 % [200]. Насправді, особливо в порівнянні з іншими сусідніми державами (Росія, Білорусь, Румунія, Словаччина), багатоетнічність України видається доволі відносною, і хіба що порівняно з такими країнами, як Польща.

Україна водночас є багаторелігійною країною. Явища етнічної гетерогенності і багаторелігійності та поліконфесійності тісно пов'язані між собою, хоча не завжди взаємно зумовлені. Сучасна державна статистика України фіксує надзвичайно розмаїтий спектр релігійних організацій, церков і конфесій, що представляють усі світові релігії й численні давні й новітні релігійні течії та рухи, які знаходять своїх прихильників як серед українців, так і представників національних меншин. Нині в Україні функціонує понад 1 000 релігійних об'єднань національних меншин, близько половини з яких створено послідовниками ісламу, понад чверть – різними течіями юдаїзму; Закарпатська (угорська) реформатська церква має 117 громад, Німецька євангелічно-лютеранська церква – 38, Вірменська апостольська церква – 21[201]. При цьому релігійні організації мають різні масштаби впливу, кількість своїх послідовників,

[199] Див.: Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 р. – К., 2003.

[200] Там само.

[201] Бондарчук І. Релігія і церква в українському суспільстві: динаміка розвитку // www.justinian.com.ua.

ареали поширення. Коли йдеться про колективну тотожність, то в Україні для багатьох етнічних груп релігія все ще виступає одним із найважливіших маркерів етнічної ідентифікації. Стереотипне бачення одних етносів православними (українці, росіяни, болгари, греки), інших – католиками (поляки), юдеями (євреї), мусульманами (кримські татари) здебільшого відповідає об'єктивному стану речей. В буденній свідомості релігійна ідентичність сприймається як обставина, яка залежить не стільки від самої людини, як від її походження. Однак, відповідно до тенденцій, притаманних сучасній європейській цивілізації, в Україні релігія уже не може виступати критерієм етнічної ідентичності окремих індивідів.

До особливостей сучасного релігійного життя України належить включення національного означення до офіційних назв значної частини церков і конфесій. Національно окреслені назви обрали: практично усі церкви, що представляють православну гілку християнства (Українська православна церква, Українська православна церква Київського Патріархату, Українська автокефальна православна церква, Руська православна старообрядницька церква (Білокриницька згода), Російська православна церква закордоном і т.д.); дві з трьох чинних в Україні обрядових гілок католицизму – Українська греко-католицька церква і Вірменська апостольська церква; велика кількість організацій і об'єднань протестантів, юдеїв, мусульман, язичників [202]. У більшості випадків, проте далеко не завжди, це дозволяє автоматично відносити релігійну інституцію до типу національно чи етнічно орієнтованих церков.

Водночас назви деяких потужних релігійних організацій не містять національного забарвлення, що властиво, в першу чергу, для світових релігій, які, декларуючи свій позаетнічний характер, об'єднують навколо себе представників різних рас, націй і народів. Відсутність формальної згадки про зв'язок з тією чи іншою етнічною спільнотою далеко не завжди означає, що церква не надає значення етнічному чиннику, свідомо уникає етнонаціональної обмеженості чи навіть намагається усунути етнічність зі сфери своєї діяльності. За конкретних українських умов прикладом світової релігії, що здавна мала і донині зберігає виразні національні – польські – риси, є римо-католицизм.

---

[202] Див.: Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2009 р.) //old.risu.org.ua.

Наявність у назві церкви слова "українська" ще не є обов'язковою ознакою того, що її можна кваліфікувати як релігію етнічних українців, чи беззастережно віднести до типу національних церков. Ні православні церкви, що називають себе "українськими", ні УГКЦ не погодяться з тим, щоб до складу їх послідовників належали лише етнічні українці. Хоча статистичні дані про національний склад пастви чинних в Україні церков і конфесій відсутні, водночас не підлягає сумніву, що саме українці становлять переважну більшість пастви кожної із названих далі церков – УПЦ (в юрисдикції Московського патріархату), УПЦ-КП, УАПЦ та УГКЦ. Більше того, для контингенту прихильників УПЦ-КП, УАПЦ та УГКЦ характерна національна одноманітність, бо, крім українців, представництво інших національностей тут є незначним. Характерною рисою УПЦ є поліетнічність складу її пастви. Хоча тут чисельно також переважають етнічні українці, однак значну частину віруючих становлять етнічні росіяни, білоруси, болгари, греки. Етнічні росіяни, які сповідують православ'я, майже не представлені в УПЦ-КП та УАПЦ, натомість майже повністю зосереджені в УПЦ.

Україна розташована на межі православного і католицько-протестантського світів, східної і західної цивілізацій. Можна навести немало прикладів, почерпнутих з давньої і новітньої історії України, стосовно того, як етноконфесійний чинник спричинював загострення соціально-економічних, цивілізаційних і політичних суперечностей, виступав складником суспільних конфліктів. Хоча після семидесяти років атеїстичної політики, що здійснювалася більшовицьким режимом, і гонінь проти національно орієнтованих українських церков складалося враження, що можливості релігії вичерпуються суто культовою діяльністю, що її назавжди усунуто з політичної арени. Однак крах більшовицької ідеології відкрив можливості для розвитку церкви. Вже понад два десятиліття, як релігія повернулася в українську політику, і тенденція взаємопроникнення цих сфер людської діяльності набуває дедалі виразніших рис. Процеси адаптації церков до політичної боротьби відбуваються на тлі помітної кризи релігійної свідомості й релігійної індиферентності значної частини населення України. Однак значною частиною наших сучасників проблеми політичного і суспільного буття усвідомлюються через призму релігійного світогляду, тому феномен повернення релігії через політику, а також апеляції

до релігії як засобу самозахисту і самозбереження етнонаціональних спільнот не варто недооцінювати.

Чинна в Україні система правової регламентації міжнаціональних і державно-церковних відносин є достатньо ліберальною для того, щоб створювати сприятливі умови для функціонування найрізноманітніших релігійних інституцій, у тому числі тих, що тісно пов'язані з інтересами етнічних спільнот. Рівність усіх релігійних організацій перед законом, визнання релігійного плюралізму, заперечення обов'язковості цінностей тієї чи іншої релігії – це ті правові норми, які запобігають створенню офіційної ієрархії релігійних об'єднань, домінуванню будь-якої церкви над іншими чи втручанню церковних деномінацій у сферу діяльності держави. Однак в державі, де на будь-яких щаблях владної ієрархії правовий нігілізм став звичним явищем, в різні роки помітно проступали ознаки фаворизації тих чи інших церков, за кожною з яких проглядаються інтереси етнополітичного характеру. При цьому, незважаючи на юридичні застереження, волею державних чиновників розширюється сфера впливу на суспільство окремих релігійних інституцій, лобіюються корпоративні інтереси конкретної церкви.

Таким прикладом нехтування конституційними засадами світськості української держави є президентська гілка влади, яка, зокрема, неодноразово демонструвала виразну тенденцію звернення до послуг церкви з метою своєї сакралізації й релігійного санкціонування своєї діяльності. У січні 2005 р. завдяки ЗМІ вся країна стала свідком небачених раніше урочистостей – релігійної інаугурації Президента В. Ющенка, а в 2010 р. відбулося церковне освячення вступу на цю найвищу державну посаду В. Януковича. Згадані обряди відрізнялися не лише місцем, де відбувалося освячення, але й складом тих, хто його звершував. У першому випадку це був Софійський собор, який, маючи статус пам'ятки історії і культури світового значення, перебуває у власності держави і не використовується у культових цілях, в іншому – храм Києво-Печерської лаври, господарем якого є УПЦ (в юрисдикції Московського патріархату). В. Ющенко побажав отримати благословення на президентство відразу від глав ледь не всіх церков і конфесій України, тоді як В. Янукович – лише від найвищого духовенства РПЦ і УПЦ в особі, відповідно, Московського патріарха Кирила (Гундяєва) та митрополита Володимира (Сабодана). Суспільство розділилося в оцінках останньої події на два протилежні табори: тих, хто схва-

лював, а це – частина населення, що представляє більшість електорату Партії регіонів, і тих, хто осуджував, а це – політична опозиція та її прихильники і значна частина віруючих, що не належать до послідовників Московського патріархату. З боку церковних організацій найгострішою була реакція УПЦ-КП та УГКЦ. Ієрархи останньої опублікували у березні 2010 р. звернення до В. Януковича, де висловили жаль з того приводу, що предстоятеля УГКЦ та багатьох інших церков "всупереч встановленій державним правом процедурі та сформованій за роки незалежності України традиції не запросили до спільної молитви в нашій спільній духовній святині – соборі Святої Софії"[203]. По суті, це був вираз протесту проти порушення законодавства України шляхом протегування владою однієї конфесії. Єпископат УГКЦ водночас застерігав, що такі кроки Президента можуть негативно вплинути на стан українського суспільства, що може бути вигідним для сил, які не цінують історичних традицій України, не можуть змиритися з її сучасним статусом і не пов'язують з нею свого майбутнього[204].

Демонстративна прихильність Президента В. Януковича до однієї Церкви і, тим більше, отримання ним благословення від громадянина іншої держави викликали занепокоєння з боку широких кіл громадськості. Критики вбачають у згаданих діях Президента загрозу для існування світської моделі держави, клерикалізації державної влади і суспільства. Звертається увага на неприпустимі стосовно конституційних засад спроби утвердження особливого становища однієї Церкви. Негативна реакція на особливі відносини нинішніх правлячих кіл й РПЦ та УПЦ спричинена не стільки явним порушенням звичного й цілком виправданого в поліконфесійному й багатоетнічному суспільстві балансу між світським і релігійним, як появою загрози перетворення найвищих органів влади на канал поширення в Україні небезпечного для її суверенітету чужоземного впливу. Громадська думка схиляється до того, що в сфері державно-церковних відносин відбуваються знакові події, які сигналізують про хисткість державного суверенітету України, відсутність гарантій існування незалежної Української держави. Гостро постала проблема релятивності

[203] Єпископи УГКЦ закликали Президента Віктора Януковича забезпечити рівність перед законом усіх церков //www.irs.in.ua.

[204] Там само.

української демократії і засад побудови суспільства, оскільки формально легітимний шлях демократичних виборів може привести до корінних конституційних змін і поставити під сумнів державну незалежність України.

У цій ситуації погляд звертається на Церкву, яка бере безпосередню участь у згаданих процесах. Йдеться про УПЦ, яка вважає себе найпоширенішою, найчисленнішою і найвпливовішою релігійною організацією в Україні [205]. За кількістю парафій це справді найбільша релігійна спільнота: станом на 1 січня 2010 р. державною статистикою зафіксовано близько 11,8 тис. громад УПЦ[206]. Предметом особливої гордості керівництва УПЦ є присутність цієї церкви у всіх регіонах країни.

На першому етапі існування Української держави вірність УПЦ московському православ'ю була легальною формою вираження її проросійської орієнтації, дозволяла структурувати "антисамостійницькі" сили і настрої, володіти (в ситуації протистояння з УГКЦ і УАПЦ на тлі майнових спорів) значним мобілізаційним потенціалом. Однак з плином часу в міру стабілізації суспільства і вибудови національної державності ставало очевидно, що розпад СРСР і незалежність України – всерйоз і надовго. Почали спрацьовувати універсальні механізми "звикання" до стійкої реальності. З'явилися нові покоління, які склалися "після СРСР". Ці процеси об'єктивно маргіналізують структуру, яка робить ставку на цінності, що суперечать реальному стану речей. Розгортається повільний, проте стійкий процес перетікання парафіян і симпатиків з УПЦ до альтернативних православних церков. Особливо помітно це в центрі країни. Постала загроза перетворення московського православ'я в регіональну церкву, яка домінує на Півдні і Сході країни, перетворюється на маркер російськомовної східноукраїнської солідарності, насторожено ставиться до "бандерівців", тобто до Заходу України.

У двох останніх кампаніях з обрання Президента України УПЦ підтримувала кандидатуру В. Януковича, яка влаштовувала Москву

---

[205] Блаженнейший Митрополит Владимир: "Наша Церковь – неотъемлемая часть мирового православия" //www.orthodox.org.ua.

[206] Див.: Інформаційний звіт Державного комітету України у справах національностей та релігій "Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні (станом на 1 січня 2010 р.)" //www.scnm.gov.ua.

та офіційний Київ (як Л. Кучму в 2004 р., так і В. Ющенка в 2010 р.). В цій ситуації УПЦ позиціонувала себе державною церквою, яка підтримує владоможців. Водночас, вона підтримувала промосковського кандидата, що відповідав її стратегічним установкам.

Серйозна внутрішня проблема УПЦ задана стадіальними, якщо можна вжити такий вираз, характеристиками природи цієї церкви. По суті, перед нами тип візантійської традиційно-середньовічної церкви, якої не торкалися процеси модернізації. Вона є адекватною найбільш традиціоналістському сектору суспільства і, як і раніше, цілком орієнтована на модель універсальної імперії і зрощення з державою. Вона не спроможна успішно розвиватися у конкурентному середовищі, принципово не здатна до діалогу, потребує монополії, не може працювати з модернізованими верствами суспільства, тяжіє до маніхейського прочитання будь-яких сил, які їй протистоять, потребує образу ворога, орієнтована на кризову мобілізацію. Модернізаційні процеси, вестернізація, формування громадянського суспільства створюють контекст, в якому УПЦ в її нинішніх формах стрімко втрачає життєздатність. Прагнення законсервувати ситуацію і відверте антизахідництво цієї церкви – не дань традиції, а умова виживання.

Слід зауважити: УПЦ є неоднорідною за складом своїх членів. Серед її парафіян і кліру є люди, які розмовляють українською чи російською мовою, але усвідомлюють себе при цьому патріотами української держави, є люди, які можуть адекватно відповідати викликам часу, модернізовуватися і включатися до структур громадянського суспільства. Сьогодні вони створюють проблеми для церковної ієрархії, але завтра можуть сформувати потенціал оновлення.

У культовій практиці УПЦ послуговується трьома мовами – церковнослов'янською, російською та українською. Мовою літургії при цьому залишається церковнослов'янська. Попри стереотипне уявлення, що підтримується і поширюється самою Церквою, про те, що це дуже давня мова, яка завдяки творцям слов'янської писемності Кирилу й Мефодію об'єднала духовний світ слов'янських народів і дійшла в первозданному вигляді до наших часів, насправді сакральна мова, яка нині застосовується РПЦ, є продуктом реформування церковної лексики, вимови і правопису, здійсненого

в Росії впродовж XVIII–XIX століть[207]. Внаслідок процесів інтенсивної русифікації і взаємопроникнення церковнослов'янська мова максимально наблизилася до тодішньої російської літературної мови і водночас суттєво віддалилася від свого архаїчного зразка. Це призвело до того, що вона втратила своє універсальне, загальнослов'янське значення. Сфера її дії значно звузилася, тим більше, що православ'я в балканських країнах ще в XIX ст. запровадило в церковну практику, замість архаїчної церковнослов'янської свої національні мови. Нині за церковнослов'янською залишається роль сакральної мови РПЦ в самій Росії та підпорядкованих їй православних церков у Білорусі та Україні.

Функціонування цієї богослужбової мови пов'язане, зокрема, з проблемою її архаїчності й викликаними цим труднощами для розуміння і сприймання людьми, які живуть в сучасному світі. Спорідненість і схожість церковнослов'янської і сучасної російської мов зовсім не свідчить про повну їхню тотожність. Навпаки, процеси розвитку світської російської мови, що відбулися впродовж XIX–XX ст., і натомість штучне "консервування" церковнослов'янської віддалили їх одна від одної. Ще більшою мірою це стосується відмінностей, що постали між церковнослов'янською та українською мовами внаслідок застосованих російськими світськими і церковними властями заборонних заходів щодо давньоукраїнського варіанта церковнослов'янської мови та подальшого еволюціонування української словесності.

Таким чином, сприймання літургійних і євангельських текстів віруючими значно ускладнилося. Ця проблема не нова: в Україні, починаючи з середини XIX ст., було здійснено кілька спроб її вирішення шляхом перекладу Святого Письма. Однак тоді адепти традиційного православ'я відстояли вживання церковнослов'янської. Отже, інтереси прихильників запровадження в літургію національних мов – російської чи української в тій частині РПЦ, що діє на українських землях, залишилися без задоволення.

Сама ж проблема, не знайшовши розв'язання, не зникла. Після розпаду СРСР, коли ліберальні погляди проникли навіть до найбільш застиглого ортодоксального середовища, вона знову постала на порядку денному церковного і національного життя. У 1993 р.

[207] Див.: Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005. – С. 84–100.

навіть було проведено соціологічне дослідження стосовно вжитку цієї мови, результати якого засвідчили не лише співвідношення прихильників, з одного боку, збереження церковнослов'янської мови, а з іншого, запровадження рідної (літературної української чи російської) мови. Близько 15 % респондентів висловилися за церковнослов'янську, понад 39 % – за сучасну, рідну мову, тоді як понад 18 % бажали, щоб в церковній практиці вживання зазначених мов поєднувалося. Опитування водночас виявило, що вибір мови значною мірою залежав від етнічного походження респондентів: 2/3 українців хотіли б, щоб у церкві правилося рідною мовою, тоді як 2/3 росіян ратувало за виняткову роль церковнослов'янської[208].

У 2010 р. в День української писемності та мови, що відзначається 9 листопада на пошану давньоруського літописця Нестора, на греко-католицькому інформаційному сайті РІСУ також було здійснено хоч і не репрезентативне, проте показове за своїми результатами опитування. На питання "Якою мовою Вам найкраще молитися?" понад 66 % тих, хто взяв участь в опитуванні, висловилися за українську мову. Тих, хто віддає перевагу церковнослов'янській, виявилося трохи більше 14 %, російській – понад 10,5 %, польській – 1,5 %[209].

На сьогодні до ієрархії УПЦ постійно надходять прохання про модернізацію сакрального дійства і насамперед наголошується на потребі заміни незрозумілої церковнослов'янської на доступну, світську мову. Прагнення лінгвістичного комфорту дедалі частіше виражають етнічні росіяни або їхні російськомовні одновірці – представники інших національностей – румуни, болгари, греки. Типові скарги полягають у тому, що віруючі внаслідок нерозуміння церковнослов'янської мови не можуть брати повноцінної участі у богослужбовому житті. Особливо це стосується читання Євангелія. На відміну від інших обрядових елементів, що повторюються щоденно, а тому легше піддаються засвоєнню, вивчити і зрозуміти текст усього Євангелія церковнослов'янською мовою пересічному мирянинові надто складно. Тому ця частина богослужіння, попри її особливу важливість, є найменш зрозумілою, і для багатьох

[208] Див.: Косуха П.І. Українізація православно-богослужбової практики і сучасні реалії, перспективи //Православ'я і культура: історія та сучасність. – Полтава, 1994. – С. 7–8.

[209] Сьогодні – День української писемності та мови //www.risu.org.ua.

перетворюється на беззмістовну витрату часу, банальне "стояння" в храмі, а для тих, хто хотів би вникнути у зміст Святого Письма, – на надто важку працю. Все це спричинює негативні настрої, відвертає від бажання відвідувати богослужіння, а то й спонукає до відходу від православ'я[210]. Серед пастви існує думка, що задля усунення цих загроз, перетворення богослужіння на духовне свято, потрібна лише добра воля керівництва УПЦ ("достатньо звичайного розчерку пера").

Однак, якщо йдеться про УПЦ, проблема не має легкого й простого вирішення. Частина віруючих має сталі, консервативні погляди, для них збереження за церковнослов'янською статусу єдиної богослужбової мови є справою принципу. Йдеться не тільки про такі поняття, як вірність традиції, естетику літургії й молитви. У цьому випадку мовний чинник виступає лише зовнішнім проявом внутрішньоцерковного конфлікту, що поєднує національний і політичний аспекти проблеми. Для прихильників беззастережного домінування в УПЦ церковнослов'янської мовної традиції на перший план виступає вкрай негативне ставлення до української мови. Це стосується не лише церковного, але й так само світського життя. Богослужіння українською ними подається як ущемлення прав російськомовних віруючих. Інтереси єдиновірців–"українофілів" при цьому взагалі не беруться до уваги. Більше того, на ґрунті відстоювання церковнослов'янської мови нерідко проявляються ознаки явища не лише мовної, але й загальної українофобії.

Заперечення української мови в богослужінні є не тільки суто індивідуальним вибором окремих представників пастви і духовенства УПЦ. Всередині цієї Церкви існує виразна антиукраїнська течія, тон в якій задають кілька представників ієрархії. Навколо них гуртується та частина духовенства і пастви, яка має відповідний світогляд і політичну орієнтацію. При цьому антиукраїнськи налаштована частина віруючих УПЦ не виступає в ролі пасивного інструменту, слухняного виконавця волі своїх політично заангажованих душпастирів. Ця політична течія російського православ'я в складі УПЦ організаційно оформлена і має своїх навколоцерковних і суто світських лідерів, які не завжди дослухаються до думки духовних авторитетів. Характерними ознаками поведінки представ-

[210] Веб-конференція єпископа Бориспільського Антонія (Паканича), ректора Київських духовних академії та семінарії УПЦ //www.orthodox.org.ua.

ників цієї течії є радикалізм, чітке й однозначне відхилення будь-якої присутності української мови в церковному і навіть суспільному житті, непримиренне ставлення до своїх опонентів, нелояльність до української державності.

Наявність всередині УПЦ антагоністичних етнонаціональних течій та мовних уподобань якнайменше впливає на позицію предстоятеля УПЦ. Митрополит Володимир послідовно наполягає на збереженні в церковному житті традиційного статусу церковнослов'янської мови. Він вважає, що ця мова є "дорогоцінним скарбом нашого народу і нашої Церкви"[211]. Глава УПЦ вбачає кілька ціннісних аспектів мови православ'я: її назва нагадує українцям про їхнє коріння, походження і віросповідання; це основа слов'янської писемності; це мова Церкви, успадкована від давньої Русі. У відповідь на тенденцію зростання "модернізаційних" настроїв предстоятель пропонує суспільству власний варіант виходу із ситуації: не вимагати вилучення церковнослов'янської мови з сучасного життя шляхом перекладу православного богослужіння на "побутову" мову, а натомість запровадити її вивчення до шкільної програми.

З цього приводу слід зауважити, що вживання церковнослов'янської мови є предметом дискусії не лише в УПЦ. Свого часу навколо цього питання розгорнулася полеміка в УГКЦ, і зміст її нагадував те, що відбувається нині в УПЦ. Йшлося також про визначення статусу церковнослов'янської та української мов в богослужбовій практиці. Різниця між дискусіями у згаданих церквах полягала в тій ролі, яку на сьогодні ці дві мови відіграють в церковному житті українських греко-католиків і православних, які підпорядковані Московському патріархатові. В УГКЦ домінує українська мова, і це стосується як літургії, так і будь-яких інших видів церковної діяльності. Однак тут також з'явилися прихильники церковнослов'янської мови, які стали ратувати за надання їй монопольного статусу в богослужбовій практиці УГКЦ. Йшлося про повне витіснення з літургії української мови. Ця ініціатива йшла не від керівництва УГКЦ, а висувалася частиною нижчого духовенства і мирян. Думка останніх цілком збігалася з офіційною позицією УПЦ: богослужіння можна відправляти лише церковнослов'янською мовою, оскільки українська мова для цього непридатна.

---

[211] Чому Церква так тримається за церковнослов'янську мову? //www.archiv.orthodox.org.ua.

Стиль поведінки шанувальників церковнослов'янської мови в обох Церквах також дуже схожий. Вони намагаються принизити значення української мови і непримиренно ставляться до своїх опонентів. Однак, якщо "консервування" монополії церковнослов'янської мови знаходить підтримку у керівництва і на всіх щаблях ієрархії УПЦ, то в УГКЦ, навпаки, єпископат чинить опір цьому явищу.

3 квітня 2000 р. глава УГКЦ кардинал Любомир Гузар оприлюднив заяву, в якій викладено офіційну позицію Церкви щодо цієї проблеми[212]. Згідно з нею, в УГКЦ не забороняється вживання староцерковної мови, але за умови її українського варіанта. Наголошується, що давня церковна мова при цьому не повинна виступати символом окремішності тих, хто її застосовує, й осуду тих, хто не бажає нею користуватися. Керівництво УГКЦ виступило на захист сучасної української мови, наголошуючи на її вповні відповідних богослужбових якостях, а також суворо регламентуючи вживання обох мов. Більше того, на душпастирів було покладено обов'язок провести серед віруючих роз'яснювальну роботу, де йшлося б про рівноцінність усіх мов в богослужбовій практиці, а також про небезпеку протистояння на мовному ґрунті.

Коли ж ідеться про УПЦ, то в цьому питанні помітна одностайність усієї ієрархії[213]. Керівники єпархій, зокрема, знову ж таки намагаються вплинути на свою українську паству нагадуванням про її коріння, стверджуючи, що церковнослов'янською мовою молилися її предки – князі, козаки, гетьмани, що ніби повинно слугувати доказом того, що "церковнослов'янська мова – не є московською і цуратися її не треба"[214].

Більше того, вище духовенство прагне вивести УПЦ з-під критики за застиглість і відставання від вимог часу, рекомендуючи віруючим замість того, щоб висувати претензії до Церкви, вимогливіше поставитися до власної особи і посилено працювати над своїм духовним удосконаленням. Як випливає із публічних вислов-

---

[212] Нова зоря (Український греко-католицький часопис). – 2000. – 5 квітня. – № 14 (384).

[213] Див., напр.: Владика Ніфонт: розбрат має припинитися, бо люди і держава від цього втомилися //www.pravda.lutsk.ua; Веб-конференція єпископа Бориспільського Антонія (Паканича), ректора Київських духовних академії та семінарії //www.orthodox.org.ua.

[214] Владика Ніфонт: розбрат має припинитися, бо люди і держава від цього втомилися //www.pravda.lutsk.ua.

лювань представників єпископату УПЦ, мирянам не слід вимагати осучаснення богослужіння шляхом запровадження літературної мови, бо "для кожного православного християнина є справою честі знати церковнослов'янську мову"[215].

Хоча ієрархи запевняють, що задоволені небайдужістю мирян до різних питань церковного життя, тут вони на поступки не поспішають, твердо відстоюючи позиції мовного традиціоналізму. Правда, в 1990-х рр. Архієрейським собором УПЦ було прийнято рішення про те, що за умови бажання двох третин парафії священик може в богослужінні використовувати національні мови – українську, румунську чи якусь іншу, яка є рідною для віруючих. На практиці ж у більшості випадків будь-які спроби нововведень щодо мови літургії категорично відхиляються авторитетом священика. За головний аргумент при цьому висувається не тільки твердження, що церковнослов'янська мова – це особлива (сакральна, містична) мова. Нерідко душпастирі не обмежуються підкресленням переваг "не оскверненої ніякими брудними словами" церковнослов'янської, але й здійснюють спроби дискредитації рідної мови парафіян: "А мова українська – це мова розмовна, побутова, якою ми спілкуємось і якою говоримо підчас недобрі речі (наприклад, лаємось і використовуємо нецензурні слова). Тому перед Богом ця мова нечиста"[216]. Твердженнями про те, що українська мова духовно "неповноцінна", "безблагодатна" і "неканонічна" формується думка про її непридатність для богослужбового життя.

У суспільній дискусії про національні духовні цінності священнослужителі УПЦ, коли йдеться про мову, першорядне значення стало відводять церковнослов'янській. При цьому ставиться під сумнів цінність рідної мови не лише в богослужбовій практиці. Дуже важко знайти приклади того, коли відданість традиції, культивування і послідовне відстоювання важливої для внутрішньоцерковного вжитку церковнослов'янської мови в УПЦ поєднувалися би з гідним пошануванням іншого національного духовного надбання – рідної мови. Справа ускладнюється ще й тим, що, пропонуючи запровадження навчального курсу церковнослов'ян-

---

[215] Веб-конференція єпископа Бориспільського Антонія (Паканича), ректора Київських духовних академії та семінарії //www.orthodox.org.ua.

[216] Чому службу не можна проводити українською мовою? //www.religiya.bukovina.biz.ua.

ської мови у загальноосвітніх школах, Церква заохочує суспільство і владу до участі в заходах зі збереження і поширення суто церковної мови. Йдеться про відмову від принципу розподілу компетенції церкви і держави, більше того, про державне визнання цінностей однієї з найбільших, проте не єдиної в Україні релігійної інституції та обслуговування потреб однієї з церков організаційними, фінансовими і дидактичними ресурсами державної системи освіти. Такі кроки, у разі їх реалізації, важко було б кваліфікувати як звичайну співпрацю УПЦ й держави у сфері духовного розвитку суспільства, й, таким чином, узгодити з конституційними засадами світськості української держави.

Отже, в богослужбовій практиці УПЦ домінує церковнослов'янська мова. Нею моляться всі віруючі, незалежно від того, якими мовами вони володіють і користуються поза храмом. За висловом митрополита Київського і всієї України Володимира, "служити українською не забороняється, але більшість парафій віддають перевагу древній церковнослов'янській мові"[217]. На практиці ж україномовне богослужіння, бодай фрагментарне, в УПЦ є винятковим явищем. Так, у етнічно однорідній Волинській єпархії УПЦ з майже 260 парафій тільки в 60 читання Євангелія провадиться українською[218]. Та й то через те, що ці парафії знаходяться на території, яка прилягає до Львівської і Тернопільської областей і в них традиційно служилося українською. Духовенство УПЦ не наважується змінювати тут мову читання Євангелія, бо це, як висловився глава Волинської єпархії митрополит Ніфонт, "буде не толерантно та не нормально"[219]. У цьому випадку головне для УПЦ – не церковнослов'янська мова, а збереження своєї присутності і впливу на Волині. УПЦ толерує навіть те, що в згаданих парафіях користуються україномовною богослужбовою літературою, виданою Автокефальною православною церквою, яка діяла на Волині в 1920–1930-х рр. XX ст., не перебуваючи в канонічній єдності з РПЦ. Додамо лише, що в інших єпархіях "українізованих"

---

[217] Чи можна молитися вдома українською мовою і коли служба Божа в храмах буде відправлятися українською? //www.archiv.orthodox.org.ua.

[218] Владика Ніфонт: розбрат має припинитися, бо люди і держава від цього втомилися //www.pravda.lutsk.ua.

[219] Веб-конференція митрополита Луцького і Волинського Ніфонта (Солухи) 23 жовтня 2007 р. //www.orthodox.org.ua.

парафій ще менше, а на Півдні та Сході України в храмах УПЦ українська мова взагалі не присутня.

Суворим дотриманням канонів і традицій УПЦ, безумовно, зможе досягти мети збереження єдиної – церковнослов'янської мови богослужіння. Однак за тих перешкод, що постають перед іншою – рідною і зрозумілою для переважної більшості віруючих мовою, постає сумнівна перспектива збереження єдності православної спільноти. Такий підхід до потреб пастви навряд чи можна назвати прагматичним і корисним для самої УПЦ, особливо через реальну загрозу конкуренції з боку тих конфесій, що значно чутливіше реагують на виклики часу.

Зрештою, вибір мови богослужіння залишався б справою суто внутрішньоцерковною, якби не мав у собі позацерковне, ідеологічне і політичне навантаження. Явним джерелом непоступливості вищого духовенства УПЦ щодо вирішення мовної проблеми є, втім, не ставлення до цих питань української пастви. Найбільший і вирішальний вплив (за даної розстановки політичних сил в Україні) має позиція вищого закордонного керівництва УПЦ – Московського патріархату РПЦ, якому вже давно вдалося підпорядкувати релігійну концепцію відмінності сакральної і світської мов політичній ідеї єдності "східнослов'янської цивілізації" або того її варіанта, що так наполегливо експлуатується сьогодні – ідеї так званого "русского мира". Згідно з останньою, церковнослов'янська мова є засобом комунікації в релігійному житті всіх народів згаданого "русского мира". Це, за визначенням головного промоутера новопосталої, а насправді взятої з імперських і радянських часів концепції "єдиної народності" чи "братніх народів" із "спільної колиски" – Московського патріарха Кирила, – "спільна мова для всієї Руської Церкви, і її важливо зберігати, розвивати і вивчати"[220].

Попри ідеологічний тиск з Москви і поширену думку про те, що звуження вживання церковнослов'янської мови внаслідок перекладу богослужбових текстів на національні мови може деструктивно вплинути на цілісність православного світу, а також порушити духовну спадкоємність поколінь, уже тривалий час в УПЦ, і в першу чергу в стінах Київської духовної академії, ведеться робота зі

[220] 3 ноября 2010 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл выступил на открытии IV Ассамблеи Русского мира, которая проходит в Москве под девизом "Учитель Русского мира: миссия, ценности" //www.patriarchia.ru.

створення української літургійної лексики, а також здійснюються переклади богослужбової літератури російською й українською мовами.

У 2007 р. УПЦ спільно з Національною академією наук України реалізувала надзвичайно важливий проект – факсимільне видання Пересопницького Євангелія[221]. Значення цього видання важко переоцінити, бо йдеться не лише про визначну рукописну та мистецьку пам'ятку середини XVI ст., перший з відомих нам перекладів Євангелія давньоукраїнською літературною мовою. З часу здобуття Україною незалежності Пересопницьке Євангеліє використовується під час інавгурації Президентів й перетворилося на один із політичних символів нації. УПЦ не обмежилася фінансуванням факсимільного видання і робіт з реставрації оригінального примірника Євангелія, а взяла участь у масштабних заходах з презентації книги за кордоном – у США, Канаді, Польщі та інших країнах. Здійснення цього видання для УПЦ має велике символічне значення: наклад з 1000 примірників давньоукраїнської книги потрапить до найбільших бібліотек, рук меценатів, політичних діячів і т.п. і не буде використовуватися в храмах для богослужбових цілей.

Коли 20 грудня 2007 р. предстоятеля УПЦ митрополита Володимира відвідала делегація УПЦ-КП, йому було вручено комплект українських перекладів богослужбових книг, виданих з ініціативи і за безпосередньої участі глави УПЦ-КП Філарета[222]. Якби глава УПЦ виявив бажання відповісти таким самим жестом, його подарунок мав би набагато скромніший вигляд. Об'єктивні фактори змушують визнати, що сьогодні тон у справі перекладів і видання україномовної богословської літератури все-таки задає не УПЦ, а інші церкви та конфесії. Рівною мірою це стосується як кількості, так і якості видань. Духовенство, прагнучи досконалості, намагається досягнути високої якості перекладів, робота відзначається великою складністю, потребує значних коштів, висококваліфікова-

[221] Пересопницьке Євангеліє (1556–1561) та проект його відтворення під патронатом УПЦ як засіб утвердження міжнародного іміджу України //www.sobor.in.ua.

[222] Впродовж 2000–2007 рр. УПЦ-КП здійснила переклади українською мовою і видала кілька найважливіших у житті Церкви богослужбових книг: Служебник (2000; 2006), Часослов (2000), Псалтир (2001), Біблію (2004), Акафістник (2007), Молитовник (2007). В 2008–2010 рр. робота тривала, з'явилися друком кілька нових книг.

них фахівців і часу. Окрім відданості традиції, вищезгадані обставини призводять до того, що УПЦ більше зосереджується на публікуванні богослужбової літератури церковнослов'янською мовою. Показово, що на пошану 75-річного ювілею предстоятеля УПЦ видавничим відділом Києво-Печерської лаври було видано "Служебник" церковнослов'янською мовою, за зразком видання 1913 р.[223]

Переклади українською мовою богослужбових текстів, виконані в УПЦ-КП, УАПЦ, УГКЦ та РКЦ неоднозначно сприймаються в УПЦ. Гострій критиці піддав цей доробок голова літургіко-богослужбової комісії при Священному Синоді УПЦ архімандрит Філарет (Звєрев): "Аналіз досвідів перекладів розкольницьких та інославних авторів (УАПЦ, УПЦ-КП, УГКЦ) показує, що вживані у богослужінні переклади містять діалектизми, полонізми і латинізми, багато богослужбових текстів позбавлені благозвучності, містять недопустимі в молитві двозначні слова і фрази"[224]. Літургіко-богослужбова комісія УПЦ у липні 2009 р. дійшла висновку, що необхідно розпочати самостійну роботу над створенням українського перекладу основних богослужбових текстів. При цьому УПЦ категорично відмовляється орієнтуватися на переклади своїх попередників з УПЦ-КП, УАПЦ, УГКЦ та РКЦ. Єдиний досвід україномовної літургійної творчості, на який буде спиратися УПЦ, – це переклади, виконані одним з чинних ієрархів УПЦ – архієпископом Тульчинським і Брацлавським Іонафаном (Єлецьких).

Згаданий архієрей найбільше відомий тим, що практично з моменту свого прибуття з Ленінграда в Україну (кінець 1980-х рр.) займає непримиренну позицію щодо тодішнього Київського митрополита РПЦ, а нині глави УПЦ-КП патріарха Філарета. Нині ж до його турбот належить боротьба з загрозою "києвоцентризму" як антиподу ідеї "русского мира", яка постала, відповідно до його бачення, не лише в "неканонічних" УАПЦ та УПЦ-КП, але й виростає зсередини самої УПЦ в особі єпископа Переяслав-Хмельницького Олександра (Драбинка)[225].

---

[223] К 75-летнему юбилею Предстоятеля УПЦ будет издан Служебник //www.orthodoxy.org.ua.

[224] Концепция деятельности и основные направления работы Литургико-богослужебной комиссии при Священном Синоде Украинской Православной Церкви. 7 июля 2009 г. //hwww.orthodox.org.ua.

[225] Арх. Ионафан (Елецких): Новая "киевская идея" как альтернатива и антипод Русского Мира //www.regnum.ru.

Підхід архієпископа Іонафана до перекладів літургійних текстів вповні корелюється з його ідеологічною і політичною позицією визнаного "поборника духовного єднання народів Росії і України і прихильника непорушного перебування" УПЦ у складі Московського патріархату[226]. Ієрарх нищівно критикує усю спадщину і сучасний доробок у галузі українського перекладу Святого Письма. Власний рівень знання і відчуття української мови ним під сумнів не ставиться. Український переклад, як це заявлено в церковній пресі, ним здійснюється "на основі східно-придніпровської лексики (т.з. полтавсько-чигиринського говору), що виключає використання в богослужбових текстах латинізмів, полонізмів і україно-американізмів, характерних для греко-католицьких і автокефальних перекладів Літургії закордоном і на Україні"[227].

Досвід його перекладів богослужбових текстів російською мовою дістав схвальні відгуки з боку Одеської духовної семінарії: "Ваші праці відзначаються високим богословським і філологічним рівнем"[228]. Вважаючи архієпископа Іонафана "одним з провідних архієреїв Руської Православної Церкви", керівництво московського Біблейсько-богословського інституту св. ап. Андрія теж поціновує його роботи як "неоціненний пізнавальний посібник для всіх віруючих Православної Церкви"[229]. Що ж стосується перекладів українською мовою, то вони здійснені, як декларує їх автор, з використанням тритомного "Російсько-українського словника" (Академія наук УРСР, Інститут мовознавства ім. О.О. Потебні, "Наукова думка", Київ, 1968). Проте згаданий словник, в умовах СРСР через ідеологічні причини був штучно підлаштований під російську мову, все ж не містить тих численних русизмів, які впадають у вічі навіть під час поверхового ознайомлення з текстами перекладів владики Іонафана: діакон, подорожуючі, страждаючі і т.п. Архієпископ-перекладач, якого найбільше турбує перенасичення "неканонічних" перекладів західною лексикою, мабуть, не помічає у власних роботах явних хиб, що вкралися під впливом

---

[226] Духовенство поблагодарило Президента Российской Федерации //www.sobor.co.ua.

[227] Православна церковна газета. – 2007. – Липень. – № 16 (192).

[228] Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Ионафану, Архиепископу Херсонскому и Таврическому, 29 января 2004 г. //www.sobor.co.ua.

[229] Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Ионафану, Архиепископу Херсонскому и Таврическому, 12 декабря 2003 г. //www.sobor.co.ua.

російської мови. Можна лише здогадуватися, що саме через це відгук з Києво-Печерської лаври на його праці був набагато стриманішим, аніж з Одеси чи Москви, зате із натяком на те, що процес створення єдиної української літургійної лексики триває, і це відбувається в стінах Київської духовної академії[230].

Дискусія навколо застосування церковнослов'янської мови і перекладів літургійних текстів УПЦ сучасними літературними мовами є лише фрагментом набагато вагомішої проблеми, яка вже давно постала в УПЦ. Йдеться про місце і роль в житті Церкви рідної мови українців, що становлять переважну більшість її пастви.

Ця тема є дуже незручною для рядового духовенства УПЦ, яке безпосередньо працює в парафіях. Отже, коли зачіпається питання про мову, звучить стандартна відповідь: у Церкві немає і не може бути мовної проблеми; кожен віруючий вільно обирає мову своєї молитви; дискримінації за мовною ознакою не існує[231]. Справді, крім богослужіння, в храмах УПЦ звучать дві мови, якими послуговується паства у світському житті – українська та російська, проте домінує російська. Майже повсюдно – за винятком хіба парафій, розташованих на західноукраїнських землях, та ще, частково, в центральній Україні – проповіді виголошуються російською. Вважається нормальним явищем, коли священики спілкуються зі своїми україномовними парафіянами російською мовою. Водночас важко знайти приклад, коли б україномовний священик УПЦ звертався до російськомовної громади українською.

Вживання російської мови в структурах УПЦ, яка вважається структурним підрозділом РПЦ, повністю підтримується і заохочується нинішнім Московським патріархом. У пропагованій ним доктрині "русского мира", де йдеться про "руську цивілізаційну спільноту" з єдиною системою цінностей, російська мова оголошується, як і за радянських часів, "мовою міжнаціонального спілкування", особливим засобом комунікації, "який склався і розвивається як спільне надбання всіх народів Руського світу"[232].

---

[230] Ваше Високопреосвященство, шановний владико Іонафане! //www.sobor.co.ua.

[231] Див.: Покликання – єднати людину з Богом //Православна церковна газета. – 2007. – Липень. – №15 (191).

[232] 3 ноября 2010 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл выступил на открытии IV Ассамблеи Русского мира, которая проходит в Москве под девизом "Учитель Русского мира: миссия, ценности" //www.patriarchia.ru.

Отже, Московська патріархія формує громадську думку про унікальну цінність російської мови і відстоює її привілейований статус не лише в церковній діяльності, а у всіх сферах суспільного життя. Йдеться не про питання лінгвістики, а цілеспрямовану, ідеологічно обґрунтовану, політично зумовлену підтримку однієї з світських мов, якою спілкується більшість, проте далеко не всі віруючі РПЦ (і УПЦ як її складової частини). Попри те, що етнічні українці становлять значну частину пастви РПЦ і УПЦ, з боку Московської патріархії відсутні кроки на підтримку і розвиток української мови.

Спілкування духовенства УПЦ з паствою не обмежується стінами храмів. Церква має в своєму розпорядженні розгалужену мережу ЗМІ. Це – традиційні єпархіальні видання, різноманітна тематична, молодіжна, дитяча періодика (місячники або двомісячники), публікації богослужбового, науково-богословського і популярного змісту, церковні календарі тощо, телевізійні і радіопередачі, сторінки в Інтернеті. Вони з'являються як під егідою керівництва УПЦ, так і на місцях – в єпархіях, благочиніях та парафіях. Через ці комунікації Церква має можливість звертатися до надзвичайно широкої аудиторії, що охоплює територію всієї країни, при цьому продукція церковних ЗМІ розрахована на численні категорії споживачів – духовенство і світський загал, осіб різного віку, статі, фаху. Більшість друкованих видань УПЦ має україномовну назву, однак зазвичай у них переважають матеріали російською мовою. Практично відсутні газети чи журнали, які публікуються лише українською мовою.

У церковній періодиці лише зрідка порушується соціальна чи політична тематика, а переважає богословський, катехетичний чи моральний зміст. Проте деякі часописи з позицій великоросійської ідеології відстоюють інтереси зацікавлених політичних сил ("Справедливость", "Святая Русь"). На шпальтах видань УПЦ зазвичай не обговорюються питання статусу української мови в церковному житті чи її місця в сучасному суспільстві. Водночас інтернет-сторінки православних братств та інших громадських об'єднань, що діють при УПЦ, переповнені рубриками і матеріалами, автори яких негативно налаштовані щодо української мови і воліли б звузити сферу її застосування.

Обрана керівництвом УПЦ позиція заперечення або замовчування наявного в Церкві мовного питання не зняла цю проблему з порядку денного церковного життя. Характерною ознакою УПЦ є

білінгвізм з помітним домінуванням російської мови. Приглушене, але доволі гостре опонування течій прихильників кожної з цих мов триває.

УПЦ-КП також є доволі складним і суперечливим явищем в українському релігійному і суспільному дискурсі. Саме її постання було задане позиціонуванням РПЦ в українській ситуації. До УПЦ-КП ідуть люди, які мислять національно і не бажають перебувати в середовищі, яке відторгає національну державність. Як і належить для традиційного православ'я, ієрархія цієї церкви орієнтована на владу. Патріарх Філарет – державник, але, на відміну від ієрархів УПЦ – державник український. Серед головних проблем цієї Церкви – її неканонічний статус, а також постать її очільника, за яким тягнеться важкий шлейф радянського минулого.

Крім того, УПЦ-КП мало відрізняється від УПЦ стосовно "кондовості" та заскорузлості. Проте УПЦ-КП не демонструє антизахідництва, не вступає в гостре суперництво з іншими християнськими конфесіями. Це випливає як із логіки протистояння Москві, статусу національної церкви, так і з твердої орієнтації на змикання із владою, яка два десятиліття балансувала між Заходом і Сходом. На виборах Президента України 2004 р. перед головою УПЦ-КП стояло складне завдання: протистояння з УПЦ і національний характер УПЦ-КП спонукали до підтримки кандидата від опозиції, а з іншого боку, традиційний для православ'я комплекс зрощення з чинною владою диктував стати частиною "адміністративного ресурсу". Вирішальним у цьому виборі для керівництва і духовенства УПЦ-КП, проте, став настрій національно орієнтованої пастви, яка у прагненні мати патріотичну владу і європейську перспективу підтримала того кандидата, який демонстрував відданість цим ідеалам. Значно складнішим, уже не "чорно-білим", виявився політичний вибір УПЦ-КП під час президентської кампанії 2010 р. Послідовники УПЦ-КП були дезорієнтовані "надпропозицією" кандидатур з табору національно-патріотичних сил і жорсткою конкуренцією між ними. Однак це не перешкодило главі Церкви взяти виразний курс на підтримку чинного тоді Прем'єр-міністра, хоча відомо, що Ю. Тимошенко в особистому житті перевагу віддає "канонічному" православ'ю. Тут спрацювало, вочевидь, традиційне прагнення глави УПЦ-КП бути ближче до влади, тим більше, що з уряду подавалися сигнали про можливість створення умов для якнайповнішого задоволення потреб цієї Церкви. До влади, однак,

прийшов інший кандидат, і антимосковське налаштування УПЦ-КП виявилося таким, що суперечить зовнішньополітичним установкам нової адміністрації, отже, ця Церква опинилася у нехарактерному для неї і, звісно, небажаному статусі опозиціонера. Вимушена конфронтація з владою може створити для УПЦ-КП складні проблеми і стати імпульсом до якісних змін у її стані.

Ще одна православна спільнота – УАПЦ – є прикладом збереження особливого національного духу в релігійному середовищі України і відмінності шляхів київського і московського православ'я. Вона виокремилася з РПЦ в 1917–1921 рр. на хвилі піднесення національно-визвольної боротьби, що закономірно супроводжувався рухом за автокефалію української церкви. Наголошуючи на самобутності українського православ'я, УАПЦ дистанціюється від його московсько-петербурзького варіанта: в ній відсутній універсально імперський зміст, це – суто національна православна церква епохи становлення національної держави, яка зберігає в собі відповідний патріотичний пафос. УАПЦ – невелике релігійне об'єднання, до найпалкіших її послідовників належить православна національно орієнтована інтелігенція. Тут не витає дух непримиренного антизахідництва, натомість присутня орієнтація на європейські цінності. Особливий вплив на нинішню УАПЦ справляє тривалий період її існування на Заході. Серед її ієрархів немало людей, становлення яких відбулося в США, Канаді, Європі, які увібрали дух західноєвропейської цивілізації, цінності ліберальної демократії і моделі взаємовідносин держави й громадянського суспільства. УАПЦ – найбільш модернізована з православних церков, вона апелює до автономії особистості і робить акцент на можливості мирського шляху спасіння, що зближує її з українськими греко-католиками і протестантами.

У той час, коли предстоятелем УАПЦ був патріарх Димитрій (Ярема), вона займала безкомпромісну позицію щодо української правлячої верхівки. В меморандумі Президенту Л. Кучмі глава УАПЦ звинуватив владу в тому, що вона намагається відродити середньовічне право патронату над церквою. Представники УАПЦ підкреслювали, що їх Церква, на відміну від УПЦ і УПЦ-КП, прагне бути незалежною від чиновництва, намагається зберегти народний дух, завдяки якому вона постала, і відкидає будь-які спроби її "одержавлення".

Після смерті патріарха Димитрія УАПЦ була розколота зусиллями адміністрації Л. Кучми. Шляхом наближення до себе нового предстоятеля митрополита Мефодія (Кудрякова) влада схилила його до підтримки на виборах Президента України 2004 р. кандидатури В. Януковича, тоді як паства була за В. Ющенка. Під час президентської кампанії 2010 р. Мефодій з особливим пафосом демонстрував свою відданість Прем'єрові. В цей час інше крило УАПЦ, представлене виданням "Наша віра", що редагується Є. Сверстюком, йшло у фарватері кампанії В. Ющенка.

Сьогодні для УАПЦ наступили складні часи. Невелика за числом громад (менше 1 200 парафій), слабко вкорінена в суспільстві, позбавлена фінансової підтримки, Церква беззахисна перед тиском влади. Шанс збереження національного духу і цінностей, що їх несе в собі УАПЦ, можливий лише за умови створення єдиної національної православної церкви.

УГКЦ є Церквою, яка має тривалу і складну історію, що донині позначається на її функціонуванні. З часу легалізації (кінець 1980-х рр.) їй вдалося відродити і розвинути свої структури не лише в регіоні традиційного поширення – Галичині, але й вкорінитися в столиці, створити парафії у всіх областях. Вона присутня всюди, де живуть її послідовники, кількість яких перевищує 3 млн осіб. Ще ніколи Україна не мала настільки розгалуженої інституційної мережі УГКЦ: діє митрополія, 3 екзархати, 22 єпархії, понад 3 600 парафій, 105 монастирів. Однак кількісні показники – не головне в діяльності Церкви, яка глибоко вкорінена в духовне і суспільне життя Західного регіону, має згуртовану і дисциплінованую паству, спирається на підтримку Ватикану. Моральний авторитет УГКЦ виростає із її заслуг у справі українського націєтворення і духовного спротиву комуністичному режиму. Священики УГКЦ – частково корінні галичани, які раніше здобули православну духовну освіту і повернулися до віри батьків в період легалізації в СРСР греко-католицизму, а частково – греко-католики, які пройшли становлення за кордоном. За спиною ієрархії УГКЦ вища католицька освіта і досвід життя на Заході. За всієї включеності до контексту Католицької церкви УГКЦ – національна Церква. Зв'язок її ієрархії з національно-визвольним рухом має стійкий характер.

УГКЦ дотримується власної позиції в питаннях соціальної політики, не претендує на особливу близькість до центральної влади, здійснює достатньо послідовну і зважену політику, скеровану на розвиток, традиційно відстоює принцип свободи совісті.

Проблеми УГКЦ пов'язані з її регіональним поширенням і наявністю в суспільній свідомості стереотипів радянської пропаганди, спрямованих на дискредитацію цієї конфесії. У поколінь, вихованих радянською школою, в свідомості зберігається образ греко-католика – історичного "ворога" українського народу. На це накладаються нав'язані в радянську епоху фобії, пов'язані з демонізацією "бандерівців" (тобто теж греко-католиків). Для носія традиційної свідомості греко-католик – не "наша" людина, яка тримається на боці Заходу, "слуга Ватикану", і ця обставина породжує ірраціональні страхи та відторгнення. Використання в сучасній політиці негативного образу греко-католицизму – річ нерідкісна, що актуалізує в суспільстві настрої міжконфесійного, міжрегіонального та міжнаціонального протистояння. Проте це протистояння, як правило, організовується не лише політиками, але й за безпосередньої участі людей церкви. Діячі УПЦ організовують у різних регіонах хресні ходи та інші акції проти греко-католицької "експансії", під час яких звучить войовнича риторика радянського зразка, аж до погроз в бік "противника" та всіх, хто не поділяє позицію демонстрантів ("Ми, за прикладом наших славних предків, зможемо захистити свою віру, свої храми і свої традиції від посягань"[233]).

Під час виборчих кампаній УГКЦ, попри політичні уподобання своєї пастви, тримається в рамках політкоректності, намагаючись не персоніфікувати "ворогів", закликаючи віруючих здійснювати відповідальний вибір, дослухаючись до голосу своєї совісті, а владу – поважати вибір громадян і уникати фальсифікацій.

Вигляд однієї з релігійних інституцій – Римо-католицької церкви (РКЦ), попередній період існування якої на українських землях у межах СРСР образно окреслений речником Ватикана, як "тривалі роки переслідування, мовчання та страждання"[234], помітно змінився за роки державної незалежності України. РКЦ за лічені роки створила розгалужену власну структуру, яка охоплює всю територію України – від Львова до Луганська, від Чернігова до Сімферополя. Римо-католикам повернуто більшість храмових споруд, виросли новобудови костьолів. Було відновлено давні і постали нові

[233] Див.: Всякому терпению есть предел… Открытое заявление православной общественности //www.pravoslavie.sumy.ua.

[234] Див.: Привітання Його Високопреосвященства Архієпископа Івана Юрковича з нагоди інгресу Архієпископа Мечислава Мокшицького Митрополита Львівського. Львів, 22 листопада 2008 року //www.nuntiatura.kiev.ua.

парафії, пастирську місію виконують сотні священиків – як українців, так і чужоземців. Діють монастирі, духовні й теологічні навчальні заклади, РКЦ володіє і має доступ до різних видів ЗМІ: газет, журналів, інтернет-порталів, радіо, телебачення. Чисельність римо-католиків України, згідно з різними оцінками, сягає від 500 тис. до мільйона осіб[235]. Визначальними рисами католицьких громад є високий рівень релігійної активності і духовної освіченості їх членів.

Колишній державний секретар Ватикану кардинал А. Содано так охарактеризував зміни, які сталися в житті РКЦ в Україні за перші вісімнадцять років незалежності країни: "З настанням незалежності католики змогли відновити свої спільноти і налагодити тісний зв'язок зі Святим Престолом"[236].

Попри зазначену масштабність змін тема присутності римо-католицизму в житті сучасного українського суспільства, а тим більше в контексті етнополітичних реалій, з'являється у вітчизняній науковій літературі та й в публіцистиці нечасто. На відміну від оцінки православ'я і греко-католицизму, академічне релігієзнавство не вбачає в цій конфесії ознак національної релігії українців. Натомість підкреслюється інше, чужоземне походження національної зорієнтованості цієї РКЦ: "У цілому ж римо-католицизм у сучасній Україні зберігає свої історично польські витоки, генетично пов'язаний з польською нацією, має патріотичну польську налаштованість"[237]. А отже, дається відповідна оцінка ставлення римо-католицизму до українського державотворення: "Маємо вікові прагнення католиків Польщі за допомогою і при підтримці Ватикану окатоличити Україну. […] Ватикан не виявляє якусь зацікавленість в становленні незалежної Української держави"[238].

У середовищі самих римо-католиків проблема власної національної ідентичності і внеску РКЦ у розвиток українського суспільства трактується не настільки однозначно. Розпочавшись в кінці

---

[235] Див.: Академічне релігієзнавство: Підручник /Гол. ред. А. Колодний – К., 2000. – С. 829; Інтерв'ю з Апостольським нунцієм в Україні архієпископом Николою Етеровичем //Президент. – 2000. – № 5. – С. 34.

[236] Содано А., кард. Заради свободи та прогресу народів //Католицький вісник. – 2009. – 23 серпня. – № 15 (468). – С. 2–3.

[237] Україна релігійна. Кн. 1: Стан релігійного життя України [колект. монографія. /Гол. ред. А. Колодний /авт. тексту П. Яроцький]. – К., 2008. – С. 257.

[238] Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – К., 2005. – С. 32–33.

1990-х рр., донині не припиняються дискусії з цього приводу, й особливо стосовно мови, яка звучить у костьолах.

Висвітлення зазначених питань в численних католицьких ЗМІ, що функціонують в Україні (медіа-центр, газети, журнали, радіо- і телепередачі), відбувається з посиланням на рішення Другого Ватиканського собору про літургійну реформу й відповідне їй використання в церковній діяльності мов, якими послуговується місцева паства. З цього приводу тут не полемізують, публічна позиція РКЦ однозначна і консолідована. Незалежно від того, хто висловлюється – миряни, дієцезіальне чи орденське духовенство і, в першу чергу, ієрархи, всі вони демонструють одностайність, схвалюючи прагнення Церкви спілкуватися з віруючими поширеною серед них і зрозумілою для них мовою, нехай навіть шляхом скорочення вживання традиційної для місцевого римо-католицизму польської мови.

Єпископ Мар'ян Бучек, який у березні 2009 р. став на чолі Харківсько-Запорізької дієцезії РКЦ, а до цього, прибувши в 1991 р. з Польщі, ніс духовну службу в Галичині, підкріплює потребу прагматичного підходу до мови в костьолі прикладом діяльності свв. Кирила і Мефодія, які, "працюючи для слов'ян, розуміли, що треба адаптувати мову та літургію до менталітету і потреб цих народів. Для нас це приклад мудрості, розуміння того, що неможливо підходити до праці на Лівобережній Україні на тих самих підставах, що в Німеччині або в Польщі. Треба йти до людей і в разі потреби відправляти Святі Меси українською, російською, польською мовами, бо населення Східної України є різноманітним"[239].

Одвічною мовою римо-католицького богослужіння була латина. Проте в ХХ ст. Католицька церква стала реагувати на виклики, пов'язані з процесами націєтворення, які відбувалися в Європі й на інших континентах, запровадженням різноманітних реформ, у тому числі в сфері богослужбової мови. Реалізовуючи літургійні реформи Другого Ватиканського собору, при Конференції єпископів латинського обряду України створено Літургійну комісію, яка своїм головним завданням визначила підготовку богослужбової літератури українською мовою. Запровадження української мови Церква

[239] Владика Мар'ян Бучек: "Головне для мене – бути священиком, котрий розуміє потреби всього люду" //Католицький вісник. – 2009. – 1 листопада. – № 20 (473). – С. 14–15.

вважає закономірним явищем, "тому що більшало парафіян, яким польська мова – не кажучи вже про латину – була зовсім чужа"[240]. Голова цієї комісії – єпископ-ординарій Луцької дієцезії Маркіян Трофим'як переконаний, що характерною ознакою нашого часу є народження української церковної мови, яка враховує особливості латинського обряду Католицької церкви[241].

Щоб задовольнити нагальні пастирські потреби, кілька важливих богослужбових книг було надруковано і запроваджено в релігійну практику ще в 1990-х рр. У 2003 р. до католицьких парафій обох обрядів дійшов український переклад "Катехизму Католицької Церкви" – книги, яка пропонує віруючим відповіді на питання про сенс людського життя й зміст християнської віри на підставі розробленої Другим Ватиканським собором сучасної доктрини католицизму.

Нині процес підготовки нового перекладу оригінальних біблійних текстів українською мовою й адаптації давніших українських перекладів до літургійного контексту РКЦ здійснюється швидкими темпами, з залученням найкращих фахівців. При цьому вирішуються проблеми не лише точності перекладу, але й відповідності його сучасному розвиткові мови, текстам надається притаманна українській мові мелодика й національний колорит.

Процес здійснення перекладів і запровадження україномовних текстів у релігійну практику РКЦ в Україні перебуває в полі зору папської курії, яка підтримує ці починання. Архієпископ Никола Етерович – Апостольський нунцій в Україні в 1999–2004 рр. – не приховував задоволення з появою таких видань[242]. Виступаючи в Києві на урочистостях з нагоди 100-річчя виходу в світ Біблії українською мовою, папський посланець відзначив, що в Католицькій церкві сучасні переклади Святого Письма здійснюються згідно з рішеннями Другого Ватиканського собору, завдяки яким "Біблію пізніше почали перекладати народними мовами, насамперед – у

---

[240] Молімося рідною мовою //Парафіяльна газета. – 2005. – 22 травня. – № 10 (367). – С. 3.

[241] Єпископ Маркіян Трофим'як: "Ознака нашого часу — народження української церковної мови" //Католицький вісник. – 2008. – 15 червня. – № 12 (441). – С. 12–13.

[242] Етерович М., архієпископ. Дорогами України. Пасторальна діяльність Апостольського Нунція в Україні Миколи Етеровича. 1999–2004. – Львів, 2007. – С. 90.

народів, які самовизначилися і в яких була значна католицька присутність. Україна, яка є частиною Європи за своїм географічним розташуванням, за своєю історією та культурною приналежністю, не є винятком"[243].

У самій Україні поява в римо-католицизмі української богослужбової мови викликає неоднозначну реакцію. В некатолицькому інтелектуальному середовищі висловлюються думки, що вищезгадані переклади релігійної літератури сприяють інтеграції римо-католицької спільноти в український загал[244]. Представники релігієзнавства, які помічають у вітчизняній РКЦ лише польські національні риси, не схильні коментувати нововведення, що можуть суперечити їх попереднім висновкам. Натомість українське православне і греко-католицьке духовенство іноді не приховує свого занепокоєння, вочевидь вбачаючи в "українізації" римо-католицизму посягання на їх паству, яка внаслідок тривалої атеїзації не завжди розрізняє конфесії й обряди, а орієнтується за мовою богослужіння, що, мовляв, в цьому разі може ввести її в оману.

Ще в 2002 р. тодішній Львівський митрополит РКЦ кардинал Мар'ян Яворський, відповідаючи на зауваження глави Української греко-католицької церкви кардинала Любомира Гузара про незрозуміле внаслідок таких нововведень національне забарвлення римо-католицизму в Україні, виразив, по суті, офіційну позицію свого єпикопату: "Ми є спільнотою ані польською, ані українською, тільки римо-католицькою. Ми належимо до вселенської Церкви. Колись я пояснював отцю кардиналові Любомиру, що ми просто намагаємося задовольнити потреби наших віруючих. Там, де мешкають римо-католики польської національності, ми відправляємо св. Месу польською, там, де розмовляють українською – по-українськи, а наприклад, на Закарпатті – словацькою або угорською"[245].

Українською мовою РКЦ стала послуговуватись і там, де раніше особливо відчувався етнічний поділ за обов'язкового поєднання конфесійної і мовної ознак. Зараз навіть у західних регіонах України значна частина римо-католиків послуговується не польською, а

---

[243] Там само. – С. 464.

[244] Інтеграція відбувається успішно //Католицький вісник. – 2008. – 15 червня. – № 12 (441). – С. 13.

[245] Więcej światła. Metropolita łaciński odpowiada metropolicie greckokatolickiemu Lwowa //Dziennik Kijowski. – 2003. – Luty. – № 4 (203).

українською мовою, і не наголошує, як це було донедавна, на своєму польському походженні.

Так, на Тернопільщині ще кілька десятиліть тому римо-католицизм і українська мова були явищами майже несумісними. Місцевих римо- і греко-католиків поділяли не лише особливості релігійних обрядів, але й мова, якою вони спілкувалися. За цими ознаками визначалася етнонаціональна належність. Однак уже на початку 1990-х рр. ксьондзи, які прибули сюди з Польщі і стали працювати, зокрема, в парафії міста Чорткова, помітили, що традиційна одноманітність національного складу тутешніх римо-католиків порушена, серед них є не тільки поляки, але й ті, які вважають себе українцями або остаточно не визначилися зі своєю етнонаціональною належністю[246]. Більше того, ченцям-домініканцям, які мали можливість тривалий час спілкуватися з місцевим населенням, впали у вічі відмінності у світосприйманні поляків українських і тих, які мешкають в Польщі [247]. Таким чином, те, що у серпні 2009 р. новий Львівський митрополит архієпископ Мечислав Мокшицький під час візиту до Чорткова виголосив проповідь українською мовою[248], не видається довільною імпровізацією, а навпаки – є адекватною відповіддю РКЦ на зміни, що відбулися в етнонаціональному складі і менталітеті віруючих. Постала незалежна Україна, етнічна і мовна ситуація стала іншою – на це відповідним чином реагує як парафіяльне духовенство, так і керівництво української РКЦ.

Певна річ, що ставлення римо-католицького духовенства до мовного й національного питання всередині РКЦ формується не лише під впливом особистих вражень від спілкування з віруючими. Результати Всеукраїнського перепису населення 2001 р. засвідчили зміни в самоідентифікації громадян України. Зокрема, порівняно з попереднім, здійсненим ще в умовах СРСР переписом 1989 р., суттєво (на 34 %) скоротилася кількість наших співвітчизників, які визнають себе поляками.

---

[246] Gdy na goryzoncie ukazał się Czortków... //Słowo Powszechne. – 1992. – 4 lipca. – № 103 (13425).

[247] Досвід старших //Католицький вісник. – 2009. – 23 серпня. – № 15 (468). – С. 9.

[248] Див.: Коронація Марії //Католицький вісник. – 2009. – 20 вересня. – № 17 (470). – С. 6.

Католицька сторона часто нагадує, що більшість її прихильників – це люди, які мають римо-католицьку "прапам'ять", тобто за походженням пов'язані з етнічними групами, що традиційно сповідують католицизм латинського обряду. Йдеться, насамперед, про поляків, словаків і частину угорців та німців. Здавна до римо-католиків належить частина українців Поділля, нині це – десятки, якщо не сотні тисяч осіб. Та, мабуть, найчисленнішою групою серед віруючих цієї конфесії є нащадки змішаних шлюбів, часто вже не в першому поколінні. Вони успадкували від неукраїнських предків-католиків віросповідання, але не етнонаціональну ідентичність. Чи логічно, в такому разі, наполягати на традиційному ототожненні понять "католик" і "поляк", якщо в Україні, згідно з переписом 2001 р., 144 тис. поляків[249], а римо-католиків, за останніми даними самої РКЦ, – близько 850 тис.?[250] Яка мова повинна звучати в костьолах, якщо 71 % поляків визнали українську мову рідною? [251]

Нерідко висловлюється думка, що в храмі людина повинна мати можливість вибору, якою мовою їй молитися. Як вихід зі становища, в деяких багатонаціональних за складом віруючих парафіях РКЦ відправляються "інтернаціональні" літургії. Опис одного з таких молебнів ("вавилонського змішання"), що відбувся в Криму, потрапив на сторінки преси: священик польського походження правив російською мовою, парафіяни при цьому послуговувалися хто російською, хто польською мовою, приїжджі з Києва – українською[252]. Такі прояви релігійного життя висвітлюються католицькими ЗМІ винятково у позитивному світлі. Водночас в інтерв'ю з представниками духовенства, статтях журналістів, дописах мирян робляться наполегливі спроби спростувати давні стереотипи про "польськість" РКЦ в Україні.

Проте сміливе запровадження в релігійну практику української та інших мов не означає, що в РКЦ не усвідомлюють складності

---

[249] Див.: Про кількість та склад населення України за підсумками Всеукраїнського перепису населення 2001 року //Урядовий кур'єр. – 2002. – 28 грудня. – № 244.

[250] Портрет нашої Церкви – у цифрах //Католицький вісник. – 2009. – 25 січня. – № 2 (455). – С. 16.

[251] Див.: Про кількість та склад населення України за підсумками Всеукраїнського перепису населення 2001 року.

[252] Молімося! Якою мовою? //Католицький вісник. – 2008. – 15 червня. – № 12 (441). – С. 18.

проблеми. Навпаки, є розуміння того, що мова і духовний світ людини тісно пов'язані, що це питання – "делікатне й обтяжене історичними труднощами"[253]. На вибір мови, яка звучить в римо-католицькому храмі і поза ним під час спілкування душпастиря з віруючими, а звідси, нерідко, хоча й не завжди, етнонаціональну орієнтацію релігійної громади впливають не лише офіційні настанови Ватикану. Є інші чинники, від яких це залежить: специфіка етнополітичної й мовної ситуації в регіоні, рівень етнічної мобілізації місцевої римо-католицької спільноти, особиста роль духовенства (підхід до названої проблеми парафіяльного священика і єпархіального керівництва).

Не варто чекати, що в таких регіонах, як Донбас чи Крим, де домінує російська мова, ксьондз виступить з ініціативою проведення україномовних богослужінь. Майже всі види діяльності тамтешніх римо-католицьких громад відбуваються з використанням російської і лише частина – інших мов. Зокрема, зважаючи на етнічне походження і запити старшого покоління парафіян, – польською. В містах, де багато іноземців, священики готові спілкуватися з ними й здійснювати богослужіння англійською, французькою, німецькою та іншими мовами.

Тут якщо й правиться українською мовою, то хіба на прохання самих віруючих, як це вперше трапилося у Сімферополі у вісімнадцятий День Незалежності України. "Російську мову у нас розуміють всі, тому Меса російською всіх влаштовувала. А цього року, напевно, дозріли до української. І не тому, що в нас стало більше етнічних українців. Рік за роком ми самі дедалі більше стаємо українцями"[254], – такою була аргументація віруючих, в якій проглядаються ознаки утвердження ідентичності на громадянському, а не етнічному ґрунті.

Від римо-католицьких душпастирів дедалі частіше можна почути думку про те, що сьогодні в Україні РКЦ повинна вибиратися з польського національного "скансена". Так, в першу чергу, вважає нова генерація священиків. Віддаючи належне внескові етнічних поляків у справу збереження віри, вони, однак, не хотіли б, щоб

[253] Церква є вселенська – для всіх //Католицький вісник. – 2008. – 15 червня. – № 12 (441). – С. 19.

[254] Новини з України //Католицький вісник. – 2009. – 20 вересня. – № 17 (470). – С. 6.

РКЦ асоціювалася тільки з польською чи якоюсь іншою етнічною меншиною, а отже, сприймалася як "щось штучно нав'язане, іноземне, чуже Україні"[255]. РКЦ – твердить духовенство – вселенська, наднаціональна Церква, тому вважати її чиїмсь національним віросповіданням – означає звужувати, а то й заперечувати її універсальну сутність, за українських обставин – прирікати на існування в обмеженому середовищі. І навпаки, РКЦ матиме в Україні велике майбутнє за умови, що вона відмежується від національних партикуляризмів, вирішить завдання стати інтегральною частиною українського народу, "природним елементом українського пейзажу"[256]. Про це відкрито заявив єпископ М. Трофим'як ще в період підготовки візиту в Україну Папи Римського Івана Павла ІІ.

Душпастирі критично зауважують, що ті, хто найпалкіше відстоює польську традицію в РКЦ, насправді нерідко самі не володіють польською мовою, а значить, і не можуть зрозуміти польськомовних богослужінь. Інколи українсько- чи російськомовним нащадкам римо-католиків, які прийшли до Костьолу в пошуках власної ідентичності і, в першу чергу, вимагають польськомовної літургії, ксьондзи пояснюють справжнє призначення Костьолу, яке, на їх думку, не зводиться до викладання іноземної мови чи милування фольклорною спадщиною.

Багато священиків переконані в тому, що в Україні РКЦ матиме добрі перспективи лише тоді, коли в її храмах першість здобуде українська мова, а не мова національних меншин. Вони не погоджуються з тим, що цілком виправдано відправляти богослужіння чужою, але зрозумілою для парафіян мовою: "Неможливо уявити, щоби поляки [в Польщі] допустили, аби в них більшість недільних літургій служили не своєю мовою, а, приміром, німецькою. Або щоб місіонери з сусідньої Німеччини відправляли їм російською, бо вони її колись вчили в школі, а "багато поляків і так її розуміють"[257].

Характеризуючи Києво-Житомирську дієцезію, єпископ Станіслав Широкорадюк, резиденція якого знаходиться в Києві, не

---

[255] Церква є вселенська – для всіх //Католицький вісник. – 2008. – 15 червня. – № 12 (441). – С. 19.

[256] Наш народ заслужив, щоб Святіший Отець ступив на його землю //Парафіяльна газета. – 2001. – 25 березня. – № 5. – С. 1–2.

[257] Церква є вселенська – для всіх //Католицький вісник. – 2008. – 15 червня. – № 12 (441). – С. 19.

приховував свого позитивного ставлення до багатомовності: “Мені дуже подобається, що в цій дієцезії майже немає мовних проблем. Тут служать Меси багатьма мовами – польською, російською, українською тощо. Багато священиків достатньо вільно володіють насамперед українською мовою – а це, погодьтеся, надзвичайно важливо для католиків України”[258]. Єпископ описав стан речей, який на сьогодні склався в дієцезії, проте делікатно не згадав про труднощі, які в недалекому минулому і нині доводиться долати ієрархам і духовенству у розв’язанні мовної проблеми.

Ці труднощі з’явилися ще на початку 1990-х рр., коли настоятель єдиної на той час в столиці України римо-католицької парафії спробував запровадити україномовні літургії. Йшлося не про усунення польської мови з релігійного життя громади, а лише про те, щоб для україномовних парафіян у відведені для цього години правилося зрозумілою для них мовою. Нововведення сподобалося не всім: “Як це деінде траплялося, група затятих бабусь почала ремствувати – мовляв, що це робиться, та за дідів-прадідів такого не було…”[259]. Але ксьондз (уродженець Латвії) незворушно виконував вказівки керівника дієцезії, не беручи до уваги протести консервативної частини віруючих. Завдяки наполегливості ієрархів, згаданого священика та його наступників українська мова утвердилася в римо-католицькій спільноті Києва. Сьогодні в столичних костьолах правиться багатьма мовами, однак найбільше людей збирається на україномовні літургії.

Кількість віруючих РКЦ в Києві значно перевищує зареєстроване під час останнього перепису число киян-поляків. Гнучка, але наполеглива мовна політика забезпечила для РКЦ зростання контингенту своїх прихильників, рекрутованих не лише з обмеженого кола традиційних для римо-католицизму етнічних груп. У свою чергу, україномовним віруючим в костьолі забезпечено комфортні лінгвістичні умови, те, без чого раніше потерпало їх духовне життя – можливість зрозуміти зміст літургії. Завдяки нинішньому етнічному розмаїттю до традиційно польського обліку парафій додалися нові риси.

---

[258] Де єпископ, там і Церква //Католицький вісник. – 2009. – 19 квітня. – № 8 (461). – С. 16.

[259] Людина з Латвії? //Католицький вісник. – 2009. – 15 листопада. – № 21 (474). – С. 22.

Не всі римо-католики схвально ставляться до цих змін. Ідеться вже не про звичне "ремствування" згаданої вище купки "затятих бабусь", які прагнуть бачити в костьолі тільки поляків і чути там лише одну – польську мову (в Польщі подібне коло осіб і навіть більше – цілі суспільні групи, які дотримуються поглядів, виразником яких є консервативна течія католицизму, глузливо називають "мохерові берети"; цей вираз уже вкорінився в сучасній польській мові, особливо в політичному дискурсі, оскільки стосується активних виборців, які підтримують партії консервативного, націоналістично-католицького табору). Ще з 1990-х рр. в Україні інтереси вітчизняних "мохерових беретів" – консервативно налаштованих етнічних поляків, які вступили в ціннісний конфлікт зі своїм духовенством, не на аматорському рівні й не спонтанно відстоюють кілька активістів польських громадських організацій. За основний спосіб впливу на формування громадської думки серед польської етнічної спільноти у вигідному для "мохерових беретів" річищі ними обрано публікації на шпальтах світського видання – двотижневика "Dziennik Kijowski"[260]. Ініціатива винесення проблемних питань діяльності РКЦ в Україні на розгляд широкого загалу польської спільноти належала одному з співробітників вищеназваного київського часопису, що водночас працює редактором в газеті "Nasz Dziennik", яка видається в Польщі і тісно пов'язана з ім'ям Тадеуша Ридзика – ксьондза – польського медіа-магната, що став відомим завдяки своєму скандальному втручанню в політику і нечуваною популярністю серед "мохерових беретів".

Попри різну словесну оболонку ці публікації дуже схожі. Їх лейтмотивом є невдоволення змінами, що відбуваються в українській РКЦ, й образа на духовенство, яке запроваджує ці зміни. Автори попри розуміння складності і делікатності проблеми дозволяють собі високий емоційний накал. Тотожні за змістом статті мають кілька спільних мотивів, а саме:

---

[260] Див., напр.: Czy trudno być Polakiem w Kościele? //Dziennik Kijowski. – 1999. – Luty. – № 3 (106); Pytania o język w liturgii //Dziennik Kijowski. – 1999. – Kwiecień. – № 7 (110); Język i wiara //Dziennik Kijowski. – 1999. – Czerwiec. – № 11 (114); Jak rozwiązać kwadraturę koła? //Dziennik Kijowski. – 1999. – Grudzień. – № 23 (126); Pozwólcie im umrzeć po polsku //Dziennik Kijowski. – 2001. – Lipiec. – № 14 (165).

– поляки – народ, що особливо постраждав від переслідувань, проте зберіг свою віру, і завдяки цим заслугам перед Костьолом повинен в ньому займати "своє гідне місце";

– польська мова в Костьолі повинна бути головною (лише нею мають відбуватися літургії, розмовляти священики, ченці і черниці, вони ж зобов'язані навчати польській мові і прищеплювати польські національні традиції парафіянам, особливо дітям);

– ксьондзи, які на початку 1990-х рр. прибули з Польщі й відроджували Костьол і польське національне життя в Україні, невдовзі відмовилися від ролі організаторів польської громади, а тепер здійснюють українізацію Костьолу ("В такому шаленому темпі українську мову не впроваджують, як це робиться в Костьолі, навіть в Адміністрації Президента України"[261]);

– нині в РКЦ панує несправедливість, бо етнічні поляки позбавлені заслужених привілеїв і уваги священиків.

Крім нарікань і скарг на нечуйне ставлення римо-католицького духовенства до етнічних поляків, їх автори звертаються до читачів із закликами. Віруючих просять вивчати рідну мову, не бути байдужими і покірними, активніше втручатися в діяльність священиків, через парафіяльну раду контролювати їх, щоб "шановні біскупи зрозуміли, що поляки мають свій національний гонор"[262]. Священикам з Польщі нагадують, що вони прибули "не в Африку", а до поляків, і повинні більше рахуватися з потребами віруючих.

"Dziennik Kijowski" також не раз впродовж 1999–2008 рр. надавав свої сторінки для статей однодумця і колеги Є. Тузова-Любанського по газеті "Nasz Dziennik", професору Люблінського католицького університету ксьондзові Роману Дзвонковському[263], який так само виступає з позицій захисту прав етнічних поляків, що мешкають в Україні.

Контроверсійність згаданих публікацій спонукала багатьох читачів до участі в дискусії. Думками обмінялися як світські

---

[261] Czy trudno być Polakiem w Kościele? //Dziennik Kijowski. – 1999. – Luty. – № 3 (106).

[262] Echa artykułu //Dziennik Kijowski. – 1999. – Maj. – № 9 (112).

[263] Див.: Od Kościoła polskiego do Kościoła polaków w krajach byłego ZSRR //Dziennik Kijowski. – 1999. – Sierpień. – № 14 (117); 1999. – Sierpień. – № 15 (118); 1999. – Wrzesień. – № 17 (120); 1999. – Wrzesień. – № 18 (121); Dramat Polaków w Kościele katolickim na Białorusi i Ukrainie. – 2008. – Styczeń. – № 1 (320); 2008. – Styczeń. – № 2 (321).

католики (журналісти й дописувачі газети), так і представники духовенства – парафіяльні священики, ченці, ієрархи. Попри часті відмінності поглядів дискутантів усі зійшлися на тому, що в Україні в РКЦ відбуваються суттєві зміни, внаслідок яких римо-католицизм поступово відходить від ролі, яку добровільно виконував на цих землях упродовж не лише останніх десятиліть, а навіть віків – оплоту польськості. Ця роль була світською, не пов'язаною із засадничою – євангелізаційною місією Церкви, але надзвичайно важливою для поляків, які в чужому середовищі прагнули зберегти власну національну ідентичність. Тривалий час Костьол залишався носієм і охоронцем не лише їх віри, але й національної пам'яті, традицій і єдиним місцем, де звучала польська мова.

Риску в дискусії підвели самі читачі, які виявилися мудрішими і толерантнішими, ніж її ініціатори, назвавши привід для суперечок мізерним і надуманим, зважаючи на те, що насправді жодна з мов у Костьолі не дискримінується, а богослужіння проводяться почергово тими мовами, якими спілкуються парафіяни.

У своїй духовній практиці священики не акцентують на мовному питанні. Церква вимагає, щоб духовні запити віруючих задовольнялися в міру можливості тією мовою, якою вони забажають це робити. І душпастирі не забувають, що їхній обов'язок – таку можливість надати. Тим більше, що Апостольська Столиця не заохочує дискусій з мовного питання. Нунцій Н. Етерович, який став свого часу свідком, як вони ведуться в Україні, зауважив, що в Церкві "не повинно бути суперечностей, непослуху, розколів"[264], і нагадав офіційну позицію Ватикану: "Свята служба Божа може відправлятися багатьма мовами. […] Літургійна молитва, що промовляється кожною мовою, вживаною віруючими, має однакову гідність. Вона ніколи не повинна ставати причиною суперечки й полеміки між віруючими, а бути виразом законного плюралізму в єдності християнської віри, надії та любові"[265].

На Львівщині російську мову можна почути далеко не в кожному костьолі, зрештою, так само, як і українську. Тут домінує польська мова, яка для місцевих римо-католиків, майже всі з яких – етнічні поляки, є мовою не лише сакрального, але й повсякденного

[264] Етерович М., архієпископ. Дорогами України. Пасторальна діяльність Апостольського Нунція в Україні Миколи Етеровича. 1999–2004. – С. 426.

[265] Там само. – С. 90–91.

спілкування. Донині функціонування кафедрального собору Львівської митрополії РКЦ мало підкреслено польське національне забарвлення. І не лише завдяки плеканню духовенством і віруючими традиційно тісного зв'язку місцевого римо-католицизму з польськістю. Для багатьох поляків – в Україні та Польщі – повернення до Львова в 1991 р. після сорока п'яти років вигнання латинського архієпископа-поляка і відновлення Львівської митрополії РКЦ є моральною сатисфакцією за драматичну повоєнну долю свого народу на західноукраїнських землях й символом незламності польського національного духу. Ототожнюючи сучасні досягнення РКЦ в Галичині з перемогою поляків над шведами в період "Потопу", автор однієї публікації в польській католицькій пресі підсумував їх оптимістичним (для польських "кресов'яків" – прихильників перегляду Ялтинських угод 1945 р.) виразом "Бог справедливий, а історія мінлива"[266].

Так склалося історично, що відносини між сусідніми народами – українцями і поляками – розвивалися непросто. Отож, римо-католицьким священикам в Україні, більшість з яких становлять етнічні поляки, а нерідко – громадяни Польщі, постійно доводиться перебувати в ситуації вибору лояльності. З одного боку – покладена на них місія євангелізації і принципова вимога католицизму до своїх послідовників, а тим більше священиків, бути лояльними до світської влади країни, в якій живеш, обов'язок турбуватися про народ, серед якого працюєш. З іншого – тиск з боку захисників польських етнічних інтересів, які чекають від ксьондзів виконання зовсім інших функцій – бути лідерами польського національного життя.

Можливо, й трапляються випадки, коли священики відмовляються від такої ролі, зосередившись на суто душпастирській діяльності, однак це, хіба, винятки. РКЦ офіційно підкреслює свій наднаціональний характер, проте в Україні декларована універсальність на практиці найчастіше уступає тиску польських впливів.

Справді, де з'являється ксьондз, там починає зароджуватись і розвиватися польське національне життя. До віддалених сіл священики часто приїжджають не лише з молитвою, але й з підручниками польської мови. Водночас, коли вони чують слово

[266] Bóg sprawiedliwy a historia zmienna jest //Słowo Powszechne. – 1992. – 12 października. – № 174 (13496).

“костьол”, то завжди терпляче виправляють: “Не костьол, а храм”. Коли чують “польський костьол”, заперечують, нагадуючи, що в парафії є не лише поляки, а й українці, росіяни, німці, а можливо, й вихідці з Африки. Як зауважують парафіяни, їхні душпастирі для поляків – поляки, українців – українці, росіян – росіяни, і в кожному з них вони намагаються пробудити людську гідність і патріотизм: Бог, честь і Вітчизна потрібні не лише полякам, але також і дітям України[267].

Ієрархи РКЦ відхиляють закиди, що польські священики полонізують українців, і стверджують, що насправді все зовсім інакше. На запитання польської газети “Tygodnik Powszechny” про те, чи добре латинська Церква вписується в реалії незалежної України, кардинал М. Яворський відповів ствердно: “Вища державна влада і звичайні люди бачать, що ми є далекими від політики, від протегування тієї чи іншої національності, але намагаємося бути для всіх, хто хоче молитися в нашому обряді”[268]. 2 вересня 2004 р. кардинал отримав “Почесну відзнаку Державного комітету України в справах національностей і міграції”. Цією нагородою тодішнього главу Конференції єпископів латинського обряду в Україні було вшановано за особистий внесок у справу миру і злагоди між національностями. Дякуючи за нагороду, митрополит зазначив: “Хочу запевнити, що праця буде скерована в такому напрямкові, щоб у суспільстві панувала міжконфесійна злагода, мир і співпраця між усіма людьми, які живуть в Україні. Цього прагне Костьол. Ми не хочемо ділити людей, щоб не поставали антагонізми. І це є нашим найщирішим бажанням”[269].

У римо-католицьких храмах відправляються молебні за нашу Батьківщину, за мир, порозуміння і дар єдності, священики виголошують проповіді, в яких закликають паству захищати незалежність України[270].

Водночас зауважимо, що Україна – не Польща, де РКЦ була і є тією силою, яка незмінно, впродовж століть живить прагнення

---

[267] Bóg, Honor, Ojczyzna //Dziennik Kijowski. – 2004. – Październik. – № 19 (242).

[268] Więcej światła //Dziennik Kijowski. – 2003. – Luty. – № 4 (203).

[269] Odznaczenie za działalność na rzecz zgody między narodowościami na Ukrainie //Dziennik Kijowski. – 2004. – Wrzesień. – № 18 (241).

[270] Уповаємо на Бога //Католицький вісник. – 2009. – 6 вересня. – № 16 (469). – С. 6.

народу до державної незалежності, а на межі 1980 – 1990-х рр. спричинилася до зміни суспільного устрою в цій країні. Ця конфесія в Україні не втручається в процеси реформування суспільства і боротьбу політичних сил і не претендує на роль державної церкви. Однак це не означає, що легітимність діяльності цієї релігійної інституції і взаємна лояльність католицизму й української держави забезпечують безпроблемне існування РКЦ, так само, як і будь-якої іншої релігійної чи етноконфесійної спільноти.

Уже багато років, як політична ситуація в Україні розвивається зі значними ускладненнями. Країна болісно реагує на зміни Президентів, парламентські і місцеві вибори, затяжні політичні кризи. Баланс політичних, економічних, етнокультурних сил є надто хистким, не всі сторони бажають засвоювати стратегії компромісу, діалогу, звикати жити у полісуб'єктній ситуації. Спроби досягти іншої, вищої якості соціокультурного і політичного життя натрапляють на рецидиви загострень боротьби зі "світовим злом". Етноконфесійна ситуація є тією сферою, на яку зрушення загального характеру накладають свій відбиток, задають домінуючу стилістику поведінки. Від політичної культури суспільства і влади залежить рівень протистояння і сила звучання цінності толерантності.

Життя вимагає від церкви чітко артикульованої позиції в її ставленні до широкого кола соціальних і політичних проблем. У зв'язку з цим формується поняття "соціальної доктрини", якою є більш чи менш повний звід принципів і установок, якими керується конкретна конфесія. У 2000 р. ювілейний собор РПЦ прийняв "Основи соціальної концепції Руської православної церкви", якою керується УПЦ. На початку 2001 р. на соборі УПЦ-КП було прийнято аналогічний документ. Соціальна доктрина УПЦ-КП близька до соціальної концепції РПЦ. Формулюючи власну концепцію, УГКЦ керувалася традиційною соціальною доктриною Католицької церкви. При цьому українські греко-католики формували концепцію, яка позиціонує себе як специфічно національна. На соборі, що був присвячений розробці соціальної доктрини Церкви і відбувався під прикметним лозунгом "Ісус Христос – джерело відродження українського народу", було розроблено затверджений Синодом єпископів УГКЦ документ "Соціальний путівник" – десять заповідей соціального служіння, обов'язкових для кожного греко-католика.

Таким чином, на сьогодні основні християнські церкви країни сформулювали і оприлюднили свої соціальні доктрини, в яких можна виявити багато спільного. Маються на увазі такі положення, як принцип субсидіарності, визнання правомірності існування секулярної держави і правової демократії, критика неоліберального глобалізму та ін. Це пов'язано і з відомою спадкоємністю вихідних документів, і з спільністю проблем та викликів, які постають перед церквою. Тим не менше, в документах і висловлюваннях ієрархів можна виявити відмінності в акцентуванні проблем та позначенні пріоритетів. Наприклад, в програмній доповіді предстоятеля УПЦ-КП було висловлено позицію Церкви з широкого кола питань від біоетики до глобалізації. При цьому найважливішою названо проблему екології. Викладаючи позицію УГКЦ, кардинал Любомир Гузар особливо акцентував питання міжконфесійного діалогу й екуменічної діяльності.

У контексті проблеми міжконфесійних конфліктів і участі церкви в громадянському протистоянні варто зауважити, що одне із положень соціальної доктрини РПЦ набуло специфічно українського звучання. Йдеться про тезу щодо права Церкви закликати парафіян до громадянської непокори, якщо рішення властей не відповідає вимогам християнської моралі. Після опублікування документа експерти відзначали одну обставину: у разі несприятливого для РПЦ розвитку подій з отриманням автокефалії УПЦ з рук Константинопольського доктрина створювала для київського митрополита легітимну можливість закликати свою паству до мирної громадянської непокори.

Однак зі зміною політичної ситуації в країні ця позиція в доктрині РПЦ набрала звучання, яке навряд чи передбачалося авторами концепції. Вона стала орієнтиром і аргументом для зовсім інших сил. Перед початком президентських виборів 2004 р. предстоятель УГКЦ кардинал Любомир Гузар в інтерв'ю газеті "Дзеркало тижня" позитивно відгукнувся про "Основи соціальної концепції РПЦ" і особливо виділив пункт про право церкви закликати віруючих до громадянської непокори.

Процеси, що відбуваються в Україні, підлягають логіці загальноісторичного розвитку. В контексті проблеми, що розглядається, особливе значення мають два з них – секуляризації і становлення національної свідомості. Не менше півтора століття в Україні триває переструктурування базових ідентичностей.

Конфесійна належність із зони абсолютних і останніх орієнтирів переміщується до сфери особистого вибору. На цьому тлі значимість загальнокультурної і громадянської ідентичності зростає. У цих процесах Церква знаходить своє місце. Українське суспільство історично склалося як багаторелігійна спільнота, в якій мирно співіснують представники різних церков і конфесій. Перспективи радикального переформатування ситуації і домінування однієї Церкви – мінімальні. Усі конфесії України можуть знайти своє місце в панорамі політичної нації і держави, яка буде орієнтуватися на європейські цінності.

3.3. ПОЛІКУЛЬТУРНІСТЬ І БАГАТОРЕЛІГІЙНІСТЬ У ПРОЦЕСАХ ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ ТА СТАНОВЛЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Становлення в Україні держави демократичного типу від початку безпосередньо пов'язане з відновлювальними і еволюційними процесами в релігійному середовищі. Україна, тільки-но вийшовши з тенет тоталітарної системи, зробила рішучі кроки у напрямі розв'язання складних і болісних проблем, які накопичилися на початок 1990-х рр. у релігійній сфері. Ліквідація обмежувальних норм радянського законодавства про релігійні культи, розробка і впровадження демократичного закону про релігійні організації стали елементами побудови Української держави.

Набута країною релігійна свобода з часом була визнана світовою громадськістю як одне з досягнень української демократії та свідчення загальної європейської орієнтації України. Українське законодавство щодо релігії та релігійних організацій значною мірою забезпечило позитивне ставлення і відданість українців своїй державі, стало чинником початку процесу згуртування громадян навколо ідеї української державності. Забезпечення Українською державою високих стандартів релігійної свободи щодо етноконфесійних спільнот українських громадян стало підґрунтям формування системи широкої багаторелігійності (поліконфесійності) у нашій країні.

Виникнення цього феномену було пов'язане з безпосередніми державними інтересами. Перший – це зацікавлення держави у внутрішній стабільності, усуненні й запобіганні соціальної напруги, що може виникати довкола делікатної і водночас гострої сфери

релігійно-церковних питань. Другим колом причин лояльного ставлення держави до формування багаторелігійного середовища стали зовнішні національно-державні інтереси. Досягнення високого рівня релігійних свобод стало чинником процесу державотворення, сприяло консолідації світового українства, підвищенню авторитету країни у світовому співтоваристві, підключенню країни до системи демократичних цінностей. Водночас воно було покликане запобігати втягненню релігійних спільнот українських громадян у небезпечні світові конфліктні ситуації, пов'язані з релігією, убезпечити появу невдоволених віруючих громадян і груп, серед яких знаходять живильне середовище паростки релігійного екстремізму, радикалізму і тероризму.

Толерантне ставлення державної влади до виникнення в Україні поліконфесійності стало одним з проявів зростання демократії. Україна приєдналася до пануючої в країнах західної демократії парадигми, що поліконфесійність та багаторелігійність є складним і динамічним феноменом, існування якого підпорядковане власним закономірностям, з якими необхідно рахуватися для успішності процесів державотворення.

Поліконфесійність не є безпроблемним явищем. Вона вносить у релігійне середовище настрої змагальності та конкуренції. Наслідками цього можуть стати розколи церковних структур, зростання міжконфесійної напруженості, поява настроїв ксенофобії і нетерпимості щодо "іншого", представників іншоконфесійної релігійності, зокрема новітніх релігійних організацій та рухів.

Водночас, багаторелігійність сучасного суспільства є явищем неуникним. Як зазначає А. Арістова, втрата релігійної однорідності рядом країн протягом ХХ ст. є не трагедією чи прикрою випадковістю, а глибоко закономірним явищем, притаманним перехідним суспільствам з властивою їм соціально-економічною і політичною нестабільністю, аномією соціальних інститутів, стрімким розшаруванням суспільства, підвищеною соціальною напругою[271]. Ці фактори створюють у такому суспільстві умови для існування мозаїчного світоглядного простору, поглиблюють найбільш гострі духовно-культурні і етнополітичні проблеми українського суспільства, загострюють конфесійну окремішність етносу, посилюють

[271] Арістова А.В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання. – К.: НТУ, 2007. – С. 201.

внутрішню роздробленість українців та роз'єднаність всередині деяких інших національних спільнот, стимулюють виразну регіоналізацію країни саме за церковно-конфесійною ознакою[272]. Багаторелігійність України є також виявом багатонаціонального складу її населення.

Відомо декілька понять для означення релігійних характеристик суспільства. Для релігійно гомогенних вживається характеристика монорелігійної країни (скажімо Саудівська Аравія), дуорелігійними називають країни з бінарними релігійними системами (Сирія); "релігійне багатоманіття", "конфесійний плюралізм", "поліконфесійність" вживають для країн зі складною, багатоскладовою системою вірувань населення. У головному це близькі за змістом поняття, хоча вони й не є повними синонімами.

Етимологічно слово "поліконфесійність" складається з двох коренів і походить від грецького *poli* − багато − і латинського *confessio* − віровизнання, сповідання. У радянських документах слово конфесія набуло розширювального значення і практично стало аналогом слів релігія, релігійна течія. Проте у релігієзнавчій літературі слово вживалося у вужчому значенні – як окреме віросповідання всередині релігійної течії (наприклад, баптизм у християнстві або суфізм в ісламі). Саме у цьому значенні воно увійшло до українського наукового слововживання. Проте більш коректним ми вважаємо поняття "багаторелігійність", яке має відповідник в англійській мові й точніше відбиває суть явища.

Тому під поняттям "поліконфесійність" ми розуміємо множину або сукупність релігій, релігійних течій, конфесій і деномінацій, наявних на території однієї країни. Поліконфесійність не є механічним відбиттям статистичних даних стосовно релігійної мережі України, оскільки українська статистика виходить з інституційного принципу і враховує передусім релігійні організації та їх адміністративні центри. Слушною є думка з цього приводу П. Косухи, який вважав, що поліконфесійність "складається внаслідок паралельної діяльності як найбільш поширених релігій, так і їх відгалужень, напрямів, сект. Навіть у суспільствах, де проголошувалися державні релігії або вони такими є й сьогодні, існують і постійно виникають нові релігійні течії. Починаючи з нових часів, коли не тільки проголошується, а й реалізується принцип свободи совісті,

[272] Там само. – С. 202−203.

поліконфесійність стає нормою цивілізованого співіснування різних релігій і церков"[273]. Звичайно розрізняють декілька видів поліконфесійності: 1) еволюційну (історично сформовану) – цей тип поширений у країнах з природним, сталим розвитком; 2) колоніальну (або інтродуковану), що постала внаслідок аккультурації з боку метрополій та діяльності місіонерів; 3) постреволюційну або біфуркаційного типу, яка виникає впродовж одного–двох десятиліть внаслідок глибинних політичних трансформаційних змін у країні, переплавки її соціальних структур.

Поліконфесійність сучасної України поєднує в собі риси першого і третього типів багаторелігійності. Вона виникла практично вибухоподібно, коли релігійні інституції, що потерпали за попереднього політичного ладу від численних утисків законодавчого, фінансового, репресивного порядку, здобули можливість вільної організації свого внутрішнього життя. Синхронно постали численні неорелігійні організації, факт появи й існування яких безпосередньо пов'язаний з перефрагментацією українського суспільства, економічним розшаруванням, політичною, етнічною і культурною сегментацією країни, нерозвиненістю громадянського суспільства.

А. Арістова нараховує чотири періоди формування поліконфесійності в сучасній Україні: 1) 1988−1990 рр., коли почали усувати найбільш болісні наслідки антирелігійної діяльності КПРС і було зроблено перші кроки до релігійної свободи; 2) 1991−1994 рр. – початок формування нової системи державно-церковних відносин і бурхливого зростання релігійних громад, т. зв. "вибух поліконфесійності"; 3) 1995−1999 рр. – суперечливий стан нормалізації внутрішнього життя релігійних організацій і остаточне визначення ліній міжконфесійних конфліктів; 4) 2000−2007 рр. – визначення в основних рисах релігійної карти України й обрисів поліконфесійності, консервація міжрелігійних і міжцерковних конфліктів, їх перехід у латентну фазу[274].

До цих чотирьох періодів слід додати п'ятий, новітню фазу в розвитку вітчизняної поліконфесійності: 2008−2010 рр., коли на тлі стабілізації релігійно-відновлювальних процесів і вже майже

---

[273] Косуха П.І. Поліконфесійність //Релігієзнавчий конфлікт. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С. 245.

[274] Арістова А.В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання. – С. 203.

сформованих обрисів багаторелігійності визначилися "точки росту" окремих релігій, зокрема поширення харизматичних рухів і дисоціація мусульманського середовища. Тому очевидно, що поліконфесійність не є сталою системою і продовжує змінюватися. Вірогідно, що за двадцять п'ять–тридцять років Україна матиме дещо іншу релігійну архітектуру, в якій частка традиційного християнства може зменшитися, натомість зросте кількість організацій мусульман і послідовників різноманітних деномінацій родини *Pentacostels* (яких в Україні називають харизматами), інших новітніх течій.

Отже, Україна є поліконфесійною країною, жителі якої належать до різних вір і релігій, численних церков і конфесій. Серед її громадян можна побачити також невіруючих і атеїстів. Якщо в минулому більшість українців були православними, то у наш час в Україні поширюються нові й нові релігійні напрями. Тому перед донедавна секулярним, штучно позбавленим у XX ст. релігійних коренів українським суспільством кожного дня постає вибір між звичним для України різноконфесійним християнським благочестям, стародавнім українським язичництвом і набагато більш екзотичними східними релігіями.

Конфесійне розмаїття значною мірою детерміноване етнонаціональним багатоманіттям або ж особливими віруваннями національних меншин, але не тільки цим. Непрості процеси відбуваються в духовній сфері самого українства, поступово ускладнюється релігійна самоідентифікація особи. Через це серед етнічних українців є православні та старовіри, католики і протестанти, а також кришнаїти, даоси, конфуціанці, прихильників здобуває українське язичництво. Виникла вже доволі помітна група "нових мусульман" з-поміж етнічних українців та росіян. І як би не видавався кому дивним вибір усіх останніх, усе зазначене свідчить про цивілізаційні здобутки України: країна забезпечила своїм громадянам реальну свободу совісті і релігійного самовизначення.

Самою історією Україні було наперед визначено стати центром або пульсом релігійного життя всієї Східної Європи: тут князь Володимир хрестив Русь, тут розміщена Києво-Печерська лавра, на півдні століттями існує дивний пам'ятник стародавніх вірувань – Кам'яна могила, в Криму – залишки мусульманської цивілізації кримських татар, українська земля стала місцем, де знайшли вічний спокій хасидські праведники.

Як склалося таке дивне релігійне розмаїття? Україна є межовою країною, яка постала на порубіжжі Заходу і Сходу, де стикаються християнство та іслам, православ'я і католицизм. Жодна країна Європи не має такої строкатої мапи релігій на своїх кордонах, як Україна: на Півдні – неосяжне море ісламського світу, на Заході – католицько-протестантська Європа, зі Сходу і Півночі – Росія з багатими здобутками православної культури. Таке сусідство, постійні контакти з сусідніми народами і визначили не тільки багатоконфесійність України, але й традиційно толерантне ставлення до інакшості.

На сьогодні в Україні існує понад 120 релігійних течій, окремих церков і спільнот. Серед основних течій релігії в Україні найбільше християнських – 75, ісламських – 4, іудейських – 6. Східне походження мають 16 течій, з етнічними релігіями пов'язані 4, українське неоязичництво репрезентоване 7 течіями (автохтонними і синкретичними). Ці течії налічують 33 351 релігійну організацію та 1 833 таких, що офіційно не зареєструвалися (дані на кінець 2009 р.). Серед них: 32 493 релігійні громади, 421 монастир з 6 988 насельниками, 192 духовні навчальні заклади, 162 місії, 73 братства та змінна цифра недільних шкіл.

Абсолютна більшість віруючих громадян України вважають себе християнами. За кількістю своїх організацій (17 974) переважаючою у країні конфесією є православ'я. Найбільшу кількість послідовників православ'я об'єднує Українська православна церква, яка перебуває в єдності з Московським патріархатом. Вона має в країні понад 12 тис. парафій, в яких працюють близько 9,5 тис. представників духовенства. УПЦ-КП складається з 4,4 тис. громад, УАПЦ – 1,2 тис. Незначне поширення мають течії православного кореня – старообрядці, Істинно-православна церква, Російська закордонна церква, Церква Божої Матері, Апокаліптична православна церква та інші. Втім, аналітики вказують, що попри ці цифри на сьогодні Україна вже не є виключно православною країною, а країною з домінуючим православним населенням.

Українські католики представлені трьома інституціями, канонічно пов'язаними з Ватиканом. Католики латинського обряду (або римо-католики) мають 1 079 релігійних організацій й установ, включаючи близько 900 парафій, в яких працюють 540 священиків. Українські католики українсько-візантійського обряду (греко-католики) мають громади у всіх областях України, близько

90 монастирів з майже сімома сотнями насельників, видають 14 періодичних видань. До складу УГКЦ входять 3 765 релігійних організацій, в яких працюють 2 200 представників духовенства. За кількістю громад УГКЦ перевищила довоєнний рівень (3 237). Окремо на Закарпатті функціонує Мукачівська греко-католицька єпархія, за історією свого походження відмінна від УГКЦ, яка має багатонаціональний склад своїх членів і безпосередньо підпорядковується Ватикану.

Динамічно розвиваються в незалежній Україні протестантські організації. Кількість протестанстських громад сягає майже 9 тис., що становить близько чверті всіх релігійних громад України. Стабільно діють в Україні первісні протестантські конфесії (лютерани, реформати) і пізньопротестантські − баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, Свідки Єгови. Найбільшу кількість громад мають Всеукраїнський Союз об'єднань християн-баптистів (2 700), п'ятидесятники (2 850), адвентисти (1 100), Свідки Єгови (1 040).

Не менш активно зростає кількість неохристиянських течій, особливо у містах країни. Визначити їх точну кількість на сьогодні не вдається, хоча офіційна статистика дає надто занижену цифру у 1 750 громад. Найбільше громад мають церкви Повного Євангелія (650), харизматичні організації (450), Церква Христа (115). Впевнено заявляють про себе мормони (55).

Відносно стабільним лишається кількість східних релігійних течій, які мають небагато прихильників. Найбільшу кількість громад мають українські буддисти (58) та кришнаїти (48).

Невпинно зростає кількість мусульман в Україні. І хоча встановити їх загальну кількість не видається можливим, відомо, що ісламські організації мають у країні 5 духовно-адміністративних центрів (ДУМК, ДУМУ, ДЦНМГ, Київський Муфтіят та Духовне управління мусульман Умма), які об'єднують 1 162 мусульманські громади. Більшість серед мусульман України становлять суніти і хабашіти, проте присутні також шиїти, суфії, салафіти. На правах релігійної течії діє релігійно-політична партія Хізб ат-Тахрір. Найбільше громад має Духовне управління мусульман Криму (965). В Україні виходить друком 7 мусульманських періодичних видань, діє 8 навчальних закладів.

У 2007 р. в Україні діяла 271 іудейська релігійна громада (загалом іудейських організацій – 290). Найбільша частина іудейських громад належить до Об'єднання хасидів Хабад Любавич (123),

Об'єднання іудейських релігійних організацій (84), до прогресивного іудаїзму (51), Всеукраїнського конгресу іудейських громад (13). Існує 7 іудейських навчальних закладів, видається 27 періодичних видань.

Аналіз змін релігійної мережі за роки незалежності України дозволяє зробити певні висновки. 1) Екстенсивний етап розвитку релігійного життя в країні завершився. Нині розпочинається інтенсивний його етап. 2) Загальна сукупність конфесій не є їх хаотичним згромадженням. Більшість з них реально існують переважно як тло для кількох домінантних течій, які й визначають головні риси української поліконфесійності. 3) Така структура поліконфесійності детермінує змагальні прагнення, конкуренцію між складовими багаторелігійності; конкурентні настрої живляться опозицією по лінії "традиційні церкви" – нові релігійні течії. 4) Дисоційоване релігійне середовище надто важко сприймається пострадянським, постсоціалістичним суспільством. Багаторелігійність видається для більшості колишніх радянських людей не як досягнення, не як крок до світоглядного розмаїття, а як хаос, відсутність порядку і організованості. Колишній інтернаціоналізм часто обертається на свою протилежність − нетерпимість і ксенофобією. Особливо важко приймати поліконфесійність прихильникам православ'я з його традиційними церковними структурами і сотеріологією винятковості. Особливо дратівливо сприймається ними активне місіонерство неопротестантів і сама думка про необхідність конкуренції за людські душі.

В Україні інтегративний потенціал феномену поліконфесійності залишається малодослідженим. Більшість робіт з цього питання має наративний, описовий, констатуючий характер, статистичні дані залишаються без їхнього аналізу[275], у подачі матеріалу переважає позитивна оцінка багаторелігійності, що наближує Україну до зразків демократії США. На цьому тлі переконливіше видаються роботи, які містили юридично-правовий аналіз статусу релігійних організацій в Україні (В. Бондаренко, Г. Друзенко). Серйозні підходи до дослідження феномену поліконфесійності маємо в роботах філософсько-релігієзнавчого спрямування (А. Арістова, В. Єленський). Звертався

[275] Павлов С.В., Мезенцев К.В., Любіцева О.О. Географія релігій. – К.: АртЕк, 1998.

до цього питання А. Колодний[276]. Поза розглядом українських авторів залишається питання сполученості багаторелігійності з політичними процесами сучасності. Практично відсутній політологічний аналіз потенційних ускладнень у релігійному середовищі, яке сформувалося в Україні протягом останніх двадцяти років.

Недостатньо розробленою залишається проблема взаємозв'язку розвитку багаторелігійності в Україні з процесами державотворення та становленням громадянського суспільства. Здійснення такого дослідження потребує деяких методологічних зауваг.

1) Розглядаючи тему, необхідно виходити з того, що політологічний аналіз релігійного середовища вимагає не тільки використання специфічно релігієзнавчого та порівняльно-історичного інструментарію, але й культурологічного. У секулярному постмодерністському суспільстві релігія часто виступає не сама по собі, а як ірраціональний інгредієнт світської постмодерністської культури. За таких умов відбувається не лише релятивізація релігійних констант, а й виникнення розмаїття релігійного споживання у пострелігійній культурі. Тут відбувається поділ церков не на віровчительній основі, а культурно й інституційно, що й становить основу для політизації релігії, оскільки остання виступає не абстрактно-ізольовано, а у вигляді релігійно-культурної одиниці.

2) Для такого роду дослідження важливо застосовувати системно-структурний метод аналізу, спрямований на виявлення дії системних закономірностей змін поліконфесійності, виявлення елементів опозицій всередині множинності релігійних течій й інституцій, а також залучення елементів статистичного аналізу.

3) Для виявлення державотворчого потенціалу поліконфесійності вважаємо необхідним звернути увагу на внутрішньо системні процеси, а також явища, спричинені глобалізаційними впливами.

4) Політологічні дослідження поліконфесійності найтісніше пов'язані з територіально-хронологічною концепцією історії релігії в історії України: для розуміння цього феномену важливо все, що відбувалося на попередніх етапах у межах території сучасної

---

[276] Колодний А. Релігійне життя України в багатоманітті його виявів //Україна релігійна. – Кн. І /Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С. 12–23; його ж: Поліконфесійність України – умова необхідності релігійної толерантності //Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. – К.: ЦеРІС, 2004. – Вип. 2. – С. 28–39.

України. Неприпустимим є складання обрисів та елементів поліконфесійного комплексу в інтересах якоїсь однієї конфесійної або етнічної групи, відкидаючи, наприклад, роль католицизму або ісламу в історії України або етнополітичних процесах сучасності і акцентуючи виключно на ролі домінуючого православ'я.

Багаторелігійність сучасної України актуалізує розробку ефективної релігійної політики з боку Української держави. Адже попри безумовну прогресивність ідеї багаторелігійності як кроку на шляху до демократії, зокрема й релігійної свободи, витворена за лічені роки у країні перехідного типу з її нестабільністю, багаторелігійність приховує в собі чимало проблем, без розв'язання яких постають значні небезпеки для держави і суспільства (конфлікти на релігійному ґрунті, радикалізація певних релігійних рухів та організацій). Отож, багаторелігійність має свої як позитивні, так і негативні вияви.

Позитивний сенс поліконфесійності в Україні ще не вповні поцінований громадськістю, особливо її православною частиною. Навіть у наукових колах повільно торує шлях усвідомлення того, що у глобальному світі поліконфесійність неминуча і має вагоме конструктивне значення. Мирне співіснування релігій і культур позитивно оцінюється тими соціальними групами, які бачать Україну перспективною, демократичною, модерною країною. Досвід цивілізованих країн свідчить, що різноманітність релігій і культур у країні є ознакою здоров'я національного організму (принаймні у країнах європейської цивілізації). Однак таке багатоманіття є благом тільки за умови реальної демократії.

Багаторелігійність суспільства точніше виражає етнічні і культурні процеси, адекватніше відбиває у духовній формі соціальну стратифікацію груп населення. Багаторелігійність амортизує труднощі і деформації тривалого переходу нації від імперії з державною церквою, секулярного соціалізму з релігійними обмеженнями до демократичних цінностей глобалізованого світового співтовариства. Багаторелігійність розширює контакти країни з різними геополітичними силами: з Росією (через православ'я та іслам)[277], Європою (через католицизм), США та Ізраїлем (через іудаїзм), Туреччиною й арабським Сходом (через іслам), а також з міжнародними просвітницькими і благодійницькими організаціями.

[277] Встреча в Крыму //Дуслык. – 2008. – Ноябрь. – С. 22.

Проте лише на перший погляд здається, що будь-яка багаторелігійність є благом, адже вона привносить до культури народу відмінні семантичні поля, урізноманітнює засоби її виявлення. Із загально гуманістичних позицій багаторелігійність видається привабливо. Однак за конкретних обставин цей позитивний потенціал спрацьовує не завжди. Для українського народу поліконфесійність, започаткована розколом церков наприкінці XVI ст., означала зовсім не те, що у зазначеній аксіомі. Можна навіть стверджувати, що розкол єдиної колись Православної церкви став нещастям української нації протягом великого відтинку її історії. На українському ґрунті багатоконфесійність у вигляді православ'я і греко-католицизму загальмувала розвиток до національної єдності, рух до культурної цілісності. Під впливом роз'єднаних церков зменшилася кількість загальнаціональних ознак культури, відбулася певна локалізація її окремих специфічних рис.

Подібне трапилося в Болгарії, де єдиний народ був поділений на православних і мусульман. Так було з сербами, де один етнос розпався на 3 етнорелігійних угруповання – православних, католиків і мусульман (босняків). Так відбулося в Лівані та Палестині, де араби виявилися розколотими на арабів-християн та арабів-мусульман. Схожий поділ (на православних і мусульман) відбувся серед абхазів. Так само в Індії боротьба між мусульманами та індуїстами стоїть на перешкоді досягнення національного консенсусу з багатьох важливих питань розвитку країни. Аналогічним чином міжконфесійні суперечності, "поляризуючи український народ, стримували процес національної інтеграції і самовизначення, робили його легкою здобиччю різних держав і церков"[278]. А згодом призвели до формування відмінностей у культурі, ментальності і світосприйнятті.

Деякі негативні прояви багаторелігійності вже виявляють себе в українському суспільно-політичному просторі, інші ще не актуалізовані, але можуть перейти в реальну площину за певних умов. Багаторелігійність може стати концентратором і підсилювачем суспільної напруги, несприятливої для нормального функціонування будь-якої держави. Ця напруга виливається у численні конфліктогенні ситуації, підтримує жевріння вогнищ конфліктів,

[278] Рибачук М.Ф., Уткін О.І., Кирюшко М.І. Національне відродження і релігія. – К.: Асоціація "Україна", 1995. – С. 73.

підштовхує їх учасників до політизації своєї або чужої релігії. Соціальна напруга виступає похідною від таких негоцій, породжених релігійним середовищем.

У транзитних суспільствах поліконфесійність породжує деформацію суспільної комунікації, руйнує простір для спілкування між окремими її суб'єктами, які належать до різних віросповідань. Це стосується комунікацій по лініях православні – католики, православні – протестанти, православні – мусульмани. Наприклад, учасники міжнародного проекту "Суспільно-політичні, міжнаціональні та міжконфесійні відносини в Автономній республіці Крим" (2008 р.) виявили брак комунікацій між двома основними етноконфесійними групами кримчан – православними росіянами і мусульманами з-поміж кримських татар. Чи не єдиною формою комунікацій між ними є сусідське та взагалі побутове спілкування. Групові комунікації відсутні, і цей стан виявляє ознаки кристалізації. На заваді спілкуванню стоять відсутність простору для групового діалогу і стереотипізовані образи партнера по діалогу: "шовініст", з одного боку, і "фундаменталіст", "ваххабіт", з іншого. Такого роду стереотипи стрімко вкорінюються у свідомості відповідних груп внаслідок пасивної позиції центральної української влади і зацікавленої – російської. Релятивізація релігійних констант, "навантаження" їх позарелігійними смислами руйнують тонку тканину єдності держави. Закріплення за окремими релігіями функції ідентифікації соціокультурного простору містить у собі загрозу внутрішньої руйнації ідеї української державності.

Поліконфесійність у пострадянських суспільствах веде до атомізації етноконфесійних груп. Вона легітимізувала існування атомізованих етноконфесійних деномінацій, до яких на сьогодні належать: реформати Закарпаття, обидві вірменські церкви, українські язичники, російські старообрядці обох толків, іудеї та курди-єзіди. Тенденція до корпускулярної етнізації присутня у переважно польському складі єпископату, духовенства та більшості громад Римокатолицької церкви на Поділлі, галицькому за походженням складі вірних УГКЦ у Центральній та Східній Україні, вимогах створення православних церков за етнічною ознакою – української для українців і російської для українських росіян. Тому в умовах економічної кризи, політичної невизначеності, незрілості демократії поліконфесійність здатна підштовхнути процеси дезінтеграції, пригаль-

мувати поступ націєтворення, тобто формування української нації як політико-громадянської спільноти.

Релігійне відродження 1990-х рр. призвело до наслідків, на які не очікувало українське суспільство. Сталося не повернення до рівня релігійності, який існував на початок гонінь на релігію і релігійні організації з боку КПРС і Радянської держави. Протягом 2000-х рр. розширилося застосування релігійно-*культурної* ідентичності як ідентенти належності до певної етнокультурної традиції. У постатеїстичній Україні релігійна належність стала формою секулярної по суті культури, яка лише частково відновила зв'язок з попередньою релігійно-церковною традицією. Прірва між ірраціональною природою релігійної віри і світським споживанням релігійно-ужиткової культури утворює розрив у масовій психології, який також підтримує потенційну конфліктогенність. Релігійно-культурна ідентифікація, яка заступила місце релігійної, має своїм наслідком також чітку релігійну демаркацію країни, яка виливається, врешті-решт, у загострення проблеми регіоналізації.

Не можна не погодитися з А. Арістовою, що "об'єктивним наслідком етноконфесійної регіоналізації стає формування територій сильного домінування однієї з церков не лише в духовному, культурному, а й в політико-правовому сенсі, на той час як інші церковні структури посідають місце другорядних, дискримінованих, а то й відверто гнаних. Підтримка і протекторат домінуючої конфесії з боку місцевої влади, сприяння їй у вирішенні господарчих, майнових, фінансових, юридичних та інших проблем не тільки породжує реальну дискримінацію меншості, а й провокує суспільні конфлікти на цьому ґрунті"[279].

Небезпеку для справи державотворення створює ситуація, коли на ґрунті релігії відбувається розкол нації на два конкуруючі угруповання. Дихотомічний поділ нації часто підштовхує обидві її частини до "виправлення" поглядів іншої сторони силовими методами. В умовах незрілої демократії та невизначеності на державному рівні принципових засад формування української нації (етнічних чи політичних) поліконфесійність є серйозним викликом для влади і суспільства. Дихотомічний поділ нації розбиває її за ознакою "ми" і "вони", "ми − хороші, правильні, вони − погані, хибні", "у нас − істина, вони − помиляються". Формується пере-

[279] Арістова А.В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання. – С. 204.

конаність, що інших треба навчати істині, а якщо вони не хочуть, то ми їх примусимо, покажемо, як треба жити. Вкорінюється бінарне мислення з розривом у світобаченні на біле і чорне. Яскравою ілюстрацією такого мислення стало негативне голосування коаліцією у Верховній Раді України 7 липня 2010 р. відносно святкування 170-ї річниці з дня народження греко-католицького митрополита А. Шептицького. Етноконфесійна дихотомія утворює контрпозиційні пари: УПЦ – УПЦ-КП, православні – мусульмани, православні – католики тощо. У такий спосіб поліконфесійність стає концентратором напруження, центром притягання культурних протиріч і контрарних політичних інтересів.

Кристалізована етноконфесійна дихотомічність руйнує майбутні перспективи держави. Тільки широка, багатоскладова, недихотомічна поліконфесійність сприяє стабілізації суспільства. Початок ХХІ ст. переконав навіть найстійкіших скептиків у тому, що релігійною багатоманітністю у суспільстві легковажити неприпустимо. На Землі відбувається чимало конфліктів, причому більшість з них має релігійну складову. Тероризм, що прикривається релігією, в країнах європейської цивілізації часто зловживає пануючою там атмосферою конфесійного плюралізму. Виробити запобіжники тенденціям зловживання плюралізмом – важливе спільне завдання державних чинників і науковців.

Багаторелігійність стає небезпекою і витоком негараздів для суспільства, коли держава не має чітко окресленого бачення цілей і завдань релігійно-церковної політики. Релігійна політика держави – це не втручання у внутрішнє життя релігійних спільнот. Це передусім: а) контроль за дотриманням релігійними організаціями вимог власних статутних документів; б) контроль центрального державного апарату за однаковим, уніфікованим застосуванням норм законодавства щодо релігії і релігійних організацій у всіх регіонах країни; в) ясне бачення і розуміння того, який стан релігійного середовища відповідає стратегічним цілям держави; г) моніторинг релігійної ситуації в країні і вчасне виявлення потенційних конфліктогенних точок у релігійному середовищі, коли вони зливаються з полями напруженості етнокультур; д) системна підтримка діалогу між учасниками процесу.

Здійснення такої релігійної політики держави дозволяє запобігти переходові етноконфесійної напруженості у відкриті конфлікти.

Релігійний конфлікт є різновидом соціокультурного антагонізму акторів релігійних процесів, які мають контрарні системи вихідних віросповідних цінностей, це різновид людської комунікації з розв'язання проблемної ситуації. Його сутністю є боротьба не за єдність, а за поглиблення розходження. Релігійний конфлікт, як правило, є формою соціального протистояння і репрезентує боротьбу за владу, соціально-політичні або економічні інтереси. Він має, безперечно, теологічно-віровчительний і владно-ієрархічні рівні, однак переважає в ньому культурологічний зміст і соціально-економічні реалії. Релігійний конфлікт може набувати форми міжцерковного протистояння (як у сучасній Україні), однак найчастіше за цим стоїть боротьба якихось соціальних одиниць (як конфлікт між ваххабітами та іншими сунітами). Він є різновидом протистояння носіїв різних систем релігійних цінностей з приводу соціальних, економічних, політичних, етнокультурних інтересів. Міжцерковні конфлікти найчастіше приховують за собою політичні або міждержавні розходження.

За своєю суттю релігійний конфлікт є граничною, екзистенціальною ситуацією, яка означає неможливість подальшого сталого існування речей (К. Ясперс), у ньому присутній величезний ірраціональний пласт. Це перетворює релігійний конфлікт на дуже важко кероване явище, яке може часом набувати найжорстокіших форм. За спокійного перебігу подій це все ж конфлікт цінностей, культур і ідеологій. Поширеність релігійних конфліктів пов'язана з тим, що такого роду конфлікт є найдоступнішою формою концентрації і зняття масової психологічної напруги, яка неусвідомлено виникає довкола якихось соціальних або політичних інтересів (Д. Шумунова).

Релігійні конфлікти на початкових рівнях мають місце й в Україні, вони віддзеркалюють наявність відповідних соціальних (політичних, економічних, культурних) причин, однак за відсутності яскравої динаміки соціальних процесів поки що не стають (тимчасово?) визначальною рисою релігійно-церковного життя у країні. Проте, зважаючи на потенційну загрозливість цього явища, його необхідно вивчати і запобігати йому. Наприклад, Закон України про державну безпеку серед основних небезпек називає загрозу міжрелігійних конфліктів.

Західна наука давно досліджує міжрелігійні і міжконфесійні проблеми. В СРСР ця проблема вважалася маргінальною, проте вже

у 2000-ті рр. опинилася у фокусі наукових інтересів дослідників України (А. Арістова, Д. Шумунова)[280] та Росії[281]. Виходячи з праць українських дослідниць, можна зробити висновок, що гострі форми релігійного конфлікту в Україні навряд чи можливі. Проте стан конфліктності постійно зростає, що особливо відчувається в АРК, де у форму релігійного конфлікту може вилитися невдоволення кримських татар своїм економічним станом, тривалим нерозв'язанням земельної проблеми, неувагою українського уряду до їхніх життєвих проблем. На ймовірність такого конфлікту вказує низка попередніх фактів: демонстративне встановлення православними півострова хрестів та їх знесення татарами (2000 р.), зіткнення навколо Успенського монастиря (2001 р.), вихід Муфтіяту Криму з міжрелігійної організації "Мир – дар Божий" (2002 р.), зволікання місцевої влади з землевідведенням для побудови Центральної мечеті у м. Сімферополі (від 2004 р.), зіткнення у Бахчисараї довкола базару, розташованого на місці мусульманського кладовища за участі загонів козаків і "слов'янських дружин"; мас-медійні провокації щодо поширення в Криму ваххабітів, салафітів, Ат-Тафсір в'уаль Хіджра, хабашитів, Братів-мусульман; поява і діяльність релігійно-політичної партії Хізб ат-Тахрір.

Причин поступових зрушень поліконфесійного комплексу у бік конфліктності є чимало. Її історичним корінням є тривалий поділ українського народу між різноконфесійними державами. У сьогоднішній Україні однією з причин конфліктності стає суперечність між релігією як вірою та нормою життя і її масштабним перетворенням зусиллями неофітів на культурне явище, засіб етнічної ідентифікації. Поступово формується опозиція по лінії "релігія як віра" – "релігія як засіб етнокультурної ідентифікації".

Щодо Криму як найбільш конфліктно-небезпечного регіону, то безвідповідальність владних груп, їх корумпованість, зорієнтованість на власні інтереси стають тут додатковими причинами наростання конфліктогенного потенціалу. Щоб замаскувати захоплення кримських земельних ресурсів, місцеві чинники як засіб маніпуляції використовують питання російської мови, роздмухують непорозу-

---

[280] Шумунова Д.Д. Релігійні конфлікти в умовах глобалізації. Дис... канд. філос. наук. – К., 2006.

[281] Конфликты на Востоке: этническое и конфессиональное /Под ред. А.Д. Воскресенского. – Москва, 2009.

міння між православними і мусульманами. Кримські татари вимагають не підходити до розв'язання кримських проблем з універсальними механізмами, оскільки за їх допомогою не вдасться розв'язати питання ані статусу Меджлісу і депортованого кримськотатарського народу та його мови, ані навіть наблизитися до постановки питання про повернення вакуфних земель, одержання земельних ділянок нинішніми кримськими татарами, які не були в УРСР та Кримській АСР колгоспниками. Урядові програми щодо Криму залишаються нереалізованими. Функціонування тут державного механізму руйнує корупція як місцевої влади, так і центральної. Міжрелігійний конфлікт є вигідним нелегальним власникам, фінансовому істеблішменту. Засобами його підживлення слугують заклики до повторної депортації кримських татар з Криму або ж їх повної культурної асиміляції. У своїх виступах М. Джемільов говорить про факти дискримінації кримських татар під час працевлаштування, відмови кримським татарам брати участь у конкурсах для працевлаштування у правоохоронних органах, про спротив владних органів у відновленні історичної кримської топоніміки. Все це позначається на зростанні протестних настроїв кримськотатарського середовища, проявів класової, етнічної і міжрелігійної ненависті, що спричинило, зокрема, появу (вперше в Україні) політичного ісламу.

У цьому випадку коректніше говорити не про конфлікт, а латентну кризу. Різниця між ними полягає у тому, що вихід із кризи допускає відновлення попереднього стану речей, а вихід з конфлікту – легітимізує постале розходження. Середовище для конфлікту у вигляді поліконфесійності існує, проте масштабних, суспільно значущих інтересів щодо конфлікту немає. Є лише вузькогрупові, корпоративні зацікавлення, чого явно недостатньо для великого конфлікту. Застиглість кризової, передконфліктної фази в Україні пов'язана з рядом обставин.

1) Потенційна небезпека міжрелігійних конфліктів між різними етнокультурними групами населення у трансформаційному суспільстві існує постійно аж до його політичної й економічної стабілізації. У випадку України – досить довго, протягом життя двох–трьох поколінь українських громадян, оскільки політичні, економічні, культурні інтереси владних груп політичного класу і людей найманої праці демонструють поки тенденцію до розходження, а не

зближення. За умов політично стабільної влади протест невдоволених проти свого незадовільного економічного і соціального стану в контексті глобалізаційних впливів з їх вагомою релігійною компонентою неодмінно набуватиме форм релігійного протистояння у найрізноманітніших виявах − від масових проявів містичних настроїв до церковно-ієрархічних незгод.

2) За нинішньою застиглістю передконфліктних станів у поліконфесійному середовищі криється не злагода суб'єктів процесу, а звичка до усталеного протистояння, в чому виявляє себе певний момент утоми. Але стабільність протистоянь – явище тимчасове.

3) Розмита релігійність багатьох колишніх радянських людей – нинішніх неофітів, помітне переважання буденного рівня в їхній релігійній свідомості, криза ідентичності спричиняють стан певної розгубленості. А міжрелігійний конфлікт стає можливим тоді, коли його актори мають визначені ідентичності, цілісні, а не розмиті уявлення про світ, в якому ти дієш. Масштабний зсув ідеологій, культурних і світоглядних парадигм, який стався після 1991 р., призвів поки що до стану первісних, нечітких ідентичностей, які придатні тільки для симуляції релігійного конфлікту або стилізації під нього. Проте у світі, що стрімко глобалізується, значення релігії як способу традиційної ідентифікації людини має тенденцію до зростання, що означатиме для українців зростання якості релігійної ідентичності.

4) Унеможливлюючим фактором щодо релігійного конфлікту є також прихована ідентичність, відома в Україні від часів Кочубея і Котляревського. Якщо оминати конспірологічні мотиви, то таке саме значення має прихований атеїзм частини наших сучасників, для яких суперечки довкола релігійних питань є справою непотрібною і для них нецікавою. Секуляризована модель світу, визнаючи релігію культурним символом, виключає її з-поміж чинників серйозних соціальних зрушень.

5) На заваді релігійним конфліктам стоїть поки що не забута традиція віротерпимості українців, поблажливого ставлення до традицій і свят сусідніх народів з властивими їм релігіями.

Станові поліконфесійності відповідає багатоманіття культур. Більш того, саме через культуру в її множинному вигляді здійснюється вплив релігії на процеси націє- і державотворення в сучасній Україні. Церква не займається безпосередньо політикою і державною роботою. Вплив її відбувається через людину, через

вдосконалення і піднесення її духовності, моралі, духовних цінностей, які й складають тіло культури. Крім того, як це не видається парадоксально, на наших очах сама релігія стає формою культури постсекулярного суспільства і в такій якості – одним з варіантів здійснення самоідентифікації людини, яка живе в умовах глобалізаційної трансформації з її секулярним засадами. Власне, в такій ролі виступає не релігія як віра. В релігії вбачають форму культури і культурно-національної ідентичності передусім люди з нерозвиненою, неглибокою релігійністю, люди, які були виховані у секулярному радянському суспільстві.

Релігія у стані поліконфесійності не є сполученою з однією якоюсь культурою або одним типом культури. Розвиток культур представників національних меншин в Україні спричинив появу тверджень про множинність видів культурних практик етноконфесійних спільнот. До таких форм зазвичай відносять: вивищений, монопольний стан однієї культури; рівне становище культур; багатокультурність з українською культурою як її ядром, лідером культуротворчих процесів.

Монокультурність, пов'язана з монопольним пануванням однієї культури, означає інтеграцію однією культурою практично всієї публічної сфери існування інших культур. За такого підходу інші культури відсуваються на периферію публічного простору, залишаючись у маргінальному стані у побуті та локальних інститутах культури. Держава, якщо вона реально підтримує систему монокультурності, стимулює теле- і радіоканали до переходу на одну єдину мову, що породжує напругу у багатомовному середовищі, активно втручається в інформаційну сферу, щоб фокусувати її увагу на подіях, які відбуваються лише в одному культурному полі. Активну підтримку державою лише однієї культури зі сполученою з нею релігійною інституцією етноконфесійні меншини сприймають як нетолерантність, дискримінаційність.

Політика монокультурності, етноцентричні прагнення входять у конфлікт з сучасними європейськими цінностями, ідеями громадянського суспільства. Результати виборів Президента України в 2010 р. підтвердили, зокрема, що неочікувано важливою виявилася проблема відносин українського культурного поля з культурою росіян, що мешкають протягом багатьох поколінь в Україні. Реальність виявилася такою, що росіяни в Україні прагнуть до інформаційної і культурної спільності з російським народом, релігійно-церковного спілкування з ним. Тому дбайливе ставлення до росій-

ської культурної спадщини в Україні, переконливе доведення переваг оволодіння українською мовою і культурою знімає багато політичних і культурницьких проблем.

Поляки України на виході з лещат радянської інтернаціональної культури не стали носіями високої польської культури. За останні десятиріччя поляків в Україні з польською культурою єднав хіба що Костьол. А між тим українська культура історично складалася під могутнім впливом Польщі. Українці і поляки плідно взаємодіяли в царині культури.

Євреї, які мешкають в Україні вже тисячу років, також взаємодіяли з українською культурою. Українське мистецтво збагачували єврейські музиканти, письменники, науку – вчені. Внесок до скарбниці української культури зробили й представники інших народів, які діяли на іншому релігійному ґрунті. Так, у процесі тривалих історичних контактів України з ісламським світом окремі елементи мусульманської цивілізації сусідніх народів увійшли до мови, культури, побуту українців.

Досвід свідчить, що варіант штучної підтримки монокультурності спричиняє напругу у поліетнічному суспільстві, призводить до поглиблення регіоналізації і не відповідає багаторелігійному станові країни.

Багатокультурність є сучасною відповіддю на зростання релігійного багатоманіття. Багатокультурність визначають як теорію, практику і політику неконфліктного існування в єдиному соціокультурному просторі різнорідних культурних співтовариств. Це діяльність держави і громадянського суспільства, спрямована на розвиток і збереження в окремій країні культурних відмінностей, які для суспільства вважаються визначальними. Вихідний пункт мультикультуралізму − невідчужуваність прав колективних суб'єктів: етнічних, етноконфесійних і культурних груп. Це стан культурної множинності, за якого культури всіх згаданих груп посідають *рівне становище,* існують як рівні конкуренти, що не прагнуть до поглинання або витіснення один одного. Ідея мультикультуралізму заснована на процедурі включення (інтродукування) до загального культурного поля на правах його рівноправних елементів культур місцевих народів та іммігрантів. Мультикультуралізм виник як реакція на концепцію *melting pot* (плавильного котла), яка передбачала одержання на виході монокультурності як продукту злиття всіх наявних у країні культур в одну.

Малодослідженим залишається релігійний аспект мультикультуралізму. Найчастіше цей аспект розглядають побіжно, дотично, в

низці з іншими його аспектами. Релігію в контексті мультикультуралізму згадують, коли розглядають релігійні свята різних соціальних груп, їх звичаї, ритуальний одяг, символічний пласт культури, освіту, посвячення у владу, поведінкові норми та спосіб життя, культові зібрання. Особливості релігійної звичаєвості зачіпають, коли розглядають випадки толерантності чи нетерпимості щодо іммігрантів. Але навіть ці уривчасті відомості дозволяють зрозуміти, що мультикультуралізм безпосередньо пов'язаний не стільки з проблемою етноконфесійних меншин, скільки з проблемою іммігрантів з країн культурно відмінних від країни поселення.

Процес глобалізації істотно вплинув на зміну конфігурації й суті міжетнічних і міжрелігійних відносин. Світ стає дедалі транспарентнішим і взаємопроникним, у ряді країн Європи виразно означилися лінії конфліктної взаємодії між спільнотами з різними релігійними, етнонаціональними і культурними традиціями. Проявами цього стали настрої етнічної упередженості і релігійної нетерпимості, особливо помітні в європейських країнах з великими мусульманськими громадами. Разом з тим, глобальний трансформаційний процес породжує і засоби до упередження і нейтралізації подібних дестабілізуючих явищ, зокрема пропонує демократичні процедури захисту релігійних і національних прав, а також утверджує систему цінностей, серед яких важливе місце належить культурному і релігійному плюралізму.

Зазначені процеси не оминули й Україну. В Україні за останні роки спостерігається повільне, але питоме збільшення етнічної та расової нетерпимості. Тому відомі українські дослідники В. Войналович і Т. Сенюшкіна звертають увагу на наявність в українському суспільстві прихованого занепокоєння щодо можливих конфліктів на етнічному, зокрема етнорелігійному ґрунті. Живильним середовищем для цих соціально-психологічних очікувань є наслідки нерозв'язаності низки етнічних проблем, які дісталися Україні у спадок від СРСР, публікації матеріалів з ознаками етнічної ксенофобії та релігійної нетерпимості на шпальтах деяких вітчизняних видань. Усе це відбувається на тлі загальносвітових тенденцій – примноження потенціалу етнорелігійної конфліктності внаслідок загострення давніх і виникнення нових соціальних протиріч.

Очевидно, що ці складні процеси не могли не відбитися у суспільній свідомості українців, на особливостях їх соціальних цінностей, норм та психологічних установок щодо етнічних та релігійних взаємин. І. Данова наводить дані, згідно з якими в

Україні у 2005 р. було скоєно 4 напади з підозрою расового мотиву, 2006 р. – 11, 2007 р. – 63, 2008 р. – 70 нападів на іноземців. Проте ймовірна їх кількість є більшою, офіційно зафіксована менша їх частина, оскільки постраждалі у багатьох випадках не звертаються до правоохоронних структур. Щоб запобігти цим явищам, в Україні створено Міжвідомчу робочу групу з питань протидії ксенофобії, міжетнічній та расовій нетерпимості, розроблений і виконується план відповідних заходів[282].

Отже, досвід політики мультикультуралізму лише до певної міри доцільно використовувати в Україні, оскільки мультикультуралізм саме й існує як ідеологія культурних світів, котрі *терплять* один одного. Виховання толерантності є особливо важливим для українців, оскільки в Україні процес націєтворення ще триває і його ціннісна складова перебуває у стані формування. Україні мультикультуралізм потрібний як парадигма суспільної думки про множинність поглядів, множинність укладів, багатство культур, про вміння і бажання слухати співгромадянина.

Безумовно, існують і контраргументи щодо мультикультуралізму в українських реаліях. Небезпідставними є побоювання, що запроваждення його принципів може спричинити руйнування підвалин традиційних культур. Та й змішування різних культурних компонентів може призвести до якогось усередненого продукту. Якщо Українська держава впроваджуватиме мультикультуралізм в культурне поле країни, це стане невигідним для вітчизняної культури у контексті сусідства з могутньою культурою близької Росії. В такому разі проголошення всезагальної рівності культур відразу поставить українську культуру у невигідне становище, оскільки на даному етапі розвитку вона гостро потребує захисту і підтримки – і з боку держави, і з боку громадянського суспільства.

Таким чином, у своєму глобалізованому, неоліберальному вигляді мультикультуралізм не має можливостей спрацювати в Україні на позитив. Його не сприймає й Українська православна церква як найбільша релігійна організація в нашій країні, яка, заперечуючи засади лібералізму, стійко стоїть за збереження національно-культурної і релігійної ідентичності народів, які живуть в Україні. До того ж мультикультуралізм вимагає релігійної нейтральності держави, що на даному

[282] Жданова І. Культурне розмаїття: багатство чи небезпека? //Урядовий кур'єр. – 2009. – 10 лютого.

етапі розвитку суспільства є неможливим. Слушним видається обмежене застосування деяких принципів і елементів мультикультуралізму. Зокрема, співпраці держави і громадянського суспільства задля функціонування різноманітних культур на засадах рівноправ'я, відмови від порівняння культур і їхнього ранжування.

Релігійна складова мультикультуралізму підсилюється мірою занепаду національної держави, оскільки зростає роль релігії як засобу збереження традиційної національної ідентифікації. Включена до секуляризованої системи культури, релігія вносить до неї ірраціональне, непізнаване науковими засобами ядро. Системне розуміння релігійного способу національно-культурної ідентифікації "дозволить різноманітності і плюралізму стати силою, а не слабкістю, засобом співробітництва, а не приводом для конфлікту. Справедливою тоді стає не вимога рівності можливостей для учасників життєвих практик, а увага до відмінностей в історії, релігії, способі життя індивідів і соціальних груп, які утворюють спільний соціальний простір"[283]. Застосування елементів політики мультикультуралізму може стати інструментом для переходу до багатокультурності з домінуванням у ній української культури.

Мультикультуралізм забезпечує здійснення принципів толерантності і фактичної рівності у здобутті освіти і функціонуванні культур етнічних і етноконфесійних груп. Проте забезпечити утворення спільних для всього суспільства цінностей він не в змозі, хоча без цього неможливе становлення єдиного для всіх гуманітарного простору держави. Цій меті в сучасній Україні відповідає не виключна монополія однієї культури, а реальна багатокультурність з безумовним домінуванням української культури. Безперебійне функціонування цього комплексу має забезпечувати держава. Державі належить: захищати і розвивати багатокультурність, її домінанту, прищеплювати навички спільного існування колективних суб'єктів культуротворчості на одній території.

Рух до української багатокультурності розпочатий. Верховна Рада України 20 січня 2010 р. ратифікувала міжнародну Конвенцію про захист культурного розмаїття національних культур. Президент України В. Янукович у промові 3 червня 2010 р. відзначив, що наша країна вже перебуває на шляху до консолідованої багатокультурної держави.

---

[283] Кирабаев Н.С. Мультикультурализм //Глобалистика. Международный энциклопедический словарь /Гл. редакторы И.И. Мазур, А.Н. Чумаков. – Москва – Санкт-Петербург – Нью-Йорк: Изд. центр "Елима", Изд. дом "Питер", 2008. – С. 580−581.

Підсумовуючи вищесказане, можна дійти таких висновків.

Полікультурність справляє і надалі справлятиме суперечливий вплив на процеси націє- і державотворення, чинитиме конструктивні і деструктивні впливи на життя держави, втілюватиме ідеали релігійної свободи і демократичні цінності або ж під час криз і конфліктів заперечувати їх. Вона і надалі залишатиметься полем геополітичних інтересів, що робить Україну відкритою і світовим досягненням, і глобальним небезпекам. Багатокультурність може бути причиною суспільних потрясінь, а може бути полігоном для набуття досвіду коректного впливу на складну систему багаторелігійності. Все залежатиме від якості державного управління.

У багаторелігійній країні держава не може обмежитися самим лише проголошенням релігійної свободи. У такій країні державі необхідна науково обґрунтована релігійна політика[284]. Документ такого спрямування має містити визнання і констатацію моделі державно-церковних відносин – партнерської, патерналістської, обмежувальної. Програма має бути спрямована на забезпечення уніфікованого застосування законів у всіх регіонах країнах, що гарантуватиме дійсну рівність конфесій у країні, в регіонах якої існують різні, часом протилежні релігійні (церковні) симпатії або уподобання. Документ має виходити не з вісі "держава – церква". Поліконфесійність стає фактором стабілізації, коли релігійна сфера є однією з вершин трикутника "Держава – громадянське суспільство − церква". Відносини між державою і релігійними організаціями стають стабільними і передбачуваними, коли спираються на діяльність світських інститутів громадянського суспільства. Очевидно, що в країні, яка швидко перейшла від масового атеїзму до масової релігійності, статус державних свят повинен бути наданий не одній церкві (православній) і не одній релігії, якщо в країні є динамічно зростаюча мусульманська спільнота. Зміцненню атмосфери конфесійного багатоманіття сприятиме урядова підтримка святкування Всесвітнього Дня релігій, запровадженого ООН у 1952 р.

Використання конфесійного багатоманіття на користь українського суспільства має бути забезпечене новою редакцією Закону України "Про свободу совісті і релігійні організації", який повинен

---

[284] Любчик В.П. Стратегія сучасної державної етноконфесійної політики: правові засади //Державно-конфесійні відносини в Україні: вітчизняний та європейський досвід. – К., 2009. – С. 71−76.

забезпечити фактичну рівність всіх релігійних течій, що у практичному житті досить часто порушується працівниками місцевих органів влади залежно від регіону і пануючих там релігійних традицій. Норма нової редакції Закону "Про свободу совісті і релігійні організації" має запобігати відкритій демонстрації державними посадовцями своїх конфесійних орієнтацій і симпатій, прихильності до обраних ними або традиційно звичних для їхнього родинного побуту церков. Вищі посадовці мають публічно демонструвати лише рівне ставлення до всіх релігійних організацій, які мають державну реєстрацію. Надання переваги місцевими органами влади окремим конфесіям містить у собі загрозу регіоналізації.

Запобіжники антисуспільного використання конфесійного розмаїття можуть бути віднайдені лише на основі знань про латентні, приховані процеси у релігійному середовищі, одержані шляхом наукового моніторингу. Зокрема, державні чинники ще не усвідомили достатньою мірою всесвітнього, глобального, потужного впливу ісламського світу та необхідності уважного вивчення явища радикалізації ісламського середовища. Україна і на сьогодні не має відповідних наукових програм та інституцій, які б зосередили свої зусилля на поглибленому вивченні ісламу як найбільш динамічної складової сучасних світових процесів.

Державні службовці надалі мають утримуватися від втручання у процеси, пов'язані зі становленням єдиної Православної церкви в Україні. Об'єднання Православних церков в Україні – це складний і тривалий процес. Єдине, що може і повинна зробити держава – сприяти діалогу між представниками ієрархії церков та зближенню мирян, орієнтованих на різні юрисдикції.

Потребує розробки правове забезпечення процесу реституції майна релігійних організацій, надто у складних випадках, коли держава не забезпечує умов для повернення майна певній релігійній організації, як-то відбувається нині щодо будівель Римо-католицької церкви у Києві, Львові та деяких інших містах. З боку релігійних організацій важливо підтримувати громадські організації мирян як інструмент їх соціальної дії.

Зростання кількості християнських течій за дотримання зазначених умов надалі призводитиме не до протистояння між ними, а до зміцнення толерантного ставлення один до одного на основі зацікавлених зв'язків і діалогів, бажаним наслідком чого буде зміцнення стабільності у суспільстві і визнання кожною людиною права іншої на пошук свого шляху до Бога.

Розділ IV
РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК У ПОЛІТИЧНИХ ДИСКУРСАХ: ЛОКАЛЬНЕ І ГЛОБАЛЬНЕ

4.1. РЕЛІГІЯ І ПОЛІТИКА: ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Багатоманітні погляди щодо взаємозв'язку релігії і політики ґрунтуються на трьох змістовних концептах. Перша точка зору полягає в тому, що релігія і політика абсолютно не співмірні, що це два різні світи, які не перетинаються. Її прибічники стверджують принципову відмінність між релігією та ідеологією (політикою), яка пов'язана з практичною діяльністю. Вони заперечують будь-яке їх зближення, мотивуючи це тим, що релігією надто часто зловживали для відстоювання вузькогрупових цілей. З іншого боку, релігія досить часто ставала активним мобілізуючим чинником внутрішньої стабілізації суспільств, подолання криз, відвернення зовнішніх загроз. Релігія тим самим включалася до кола політично значущих факторів і у масовій свідомості сприймалася як ідеологія, стаючи політично утилітарним явищем. І, нарешті, ще одна точка зору, яка утвердилася у марксизмі, полягає в прямому ототожненні релігії і політики. Так, у К. Маркса критика теології перетворювалася на критику політики, а критика релігії пов'язувалась із критикою політичних порядків, "які вона освячує і захищає". Це призвело до того, що за В. Леніна служителі церкви розглядалися як політичні супротивники, а антирелігійна боротьба набула політичного характеру. Отже, як протиставлення, так і ототожнення релігії і політики не є прийнятними. Коректною є теза про їх взаємовплив на духовному (світоглядному), інституційному та особистісному рівнях.

Історичний досвід доводить, що релігія завжди справляла значний вплив на політику і сама відчувала досить суттєвий вплив останньої. Історія і сучасна епоха подають величезний матеріал, який свідчить про наявність різноманітних форм взаємодії релігії і політики, що є цілком закономірним. Так, певна аналогія простежується між структурними елементами релігії (релігійна свідомість, релігійна діяльність, релігійні відносини, релігійні організації) і

політики (політична свідомість, політична діяльність, політичні відносини, політичні організації). Схожими є і деякі функції цих суспільних феноменів, насамперед регулятивна й інтегративна. Як політика, так і релігія покликані забезпечувати функціонування суспільної системи, стабільність і громадський порядок, відносини між людьми і суспільними групами, згладжувати виникаючі суперечності. Відзначаючи велику роль релігії в політичній історії різних народів і в соціально-політичному житті сучасного суспільства, деякі вчені серед її важливих функцій виділяють і політичну функцію. Релігія може бути використана і використовується політикою як засіб збереження влади. Поряд з численними концепціями, покликаними зорієнтувати свідомість людей на підтримку того чи іншого політичного режиму, важливе значення має релігія, яка впродовж віків навчала маси тому, що всяка влада від Бога. З іншого боку, в канонічних релігійних текстах міститься чимало ідей, з допомогою яких можна виправдати виступ проти діючої політичної влади. Враховуючи постійне падіння рівня довіри суспільства до інститутів держави, політики дедалі частіше звертаються до релігійних цінностей у надії отримати підтримку релігійних центрів, а можливо, й заручитися симпатіями віруючих. Найбільш активно це відбувається в період виборчих кампаній. Релігія та її інститути не є суб'єктами політики, оскільки вони створені не для боротьби за владу і не для виконання функцій політичної влади. Тим не менше релігійні організації та їх лідери нерідко виконують функції політичної влади.

Співвідношення політики і релігії багатовимірне. Воно може виявлятися як у вигляді взаємодії в ході реалізації їх соціальних функцій, так і у формі взаємовпливу. Регулюючи суспільне життя, політика впливає і на релігію, формуючи законодавчі рамки її функціонування, правового становища релігійних організацій, захищаючи права громадян на свободу совісті, гарантуючи умови для міжконфесійного примирення і порозуміння. У свою чергу, розвиток політичного процесу визначається як співвідношенням політичних сил і характером політичної структури, так і переважаючими в суспільстві духовними принципами та ідеалами, які багато в чому зумовлені домінуючими релігійними вченнями. Серед специфічних способів впливу релігії на політику варто виокремити участь релігії в легітимації влади та внесення релігійними організаціями конкрет-

них пропозицій на стадії прийняття політичних рішень. Політичний процес, що супроводжується конфліктами, може призвести до значних змін у релігійній сфері. І навпаки, внутрішньорелігійні зміни і конфлікти можуть породити серйозні політичні наслідки.

Досвід історії свідчить, що будь-яка релігійна (конфесійна) спільнота, перебуваючи у меншості чи будучи придушеною державою, виступає за рівність релігій, співпрацю їх послідовників у найрізноманітніших сферах. Однак, звільнившись від тиску влади, а тим більше перетворившись у домінуючу, вона не лише відмовляється від закликів щодо забезпечення рівності конфесій, але й прагне використати можливості політичної влади для зміцнення своїх позицій (досить часто за рахунок прав інших конфесійних утворень) і впливу на суспільне життя, не виключаючи й політики. Нерідко у таких випадках політика іде назустріч релігії, прагнучи використати її потужний мобілізаційний потенціал у власних інтересах. Як наслідок, виникає загроза політизації релігії і клерикалізації політики, що здатне викликати різке загострення соціально-політичних і міжнаціональних протиріч.

Значні можливості для включення релігійного фактора у політичний процес виникають у поліетнічному і поліконфесійному суспільстві, особливо якщо в ньому мають місце гострі протиріччя. Тісний зв'язок релігії і етносу призводить до того, що належність сторін, які протистоять в етноконфліктній ситуації, до різних конфесійних культур провокує її переростання в повномасштабний, затяжний, насильницький конфлікт.

Особливо яскраво взаємозв'язок релігії і політики виявляється в діяльності релігійно-політичних партій і рухів, вплив яких на суспільне життя в різних регіонах зростає. У світі функціонує понад 50 християнсько-демократичних партій. Найбільш впливовими вони є в Німеччині, Іспанії, Бельгії, Нідерландах, ряді країн Латинської Америки. Поряд з регіональними об'єднаннями християнських демократів (Європейський союз християнських демократів, Християнсько-демократична організація Америки) діє й загальнопланетарний координаційний центр – Всесвітній союз християнських демократів. Ряд християнсько-демократичних партій упродовж тривалого часу перебували при владі (зокрема, в Німеччині), а їхні представники широко представлені в парламентах багатьох країн. Численні ісламські партії і політичні рухи діють в країнах Сходу (Бангладеш, Йорданія, Ліван, Пакистан, Туреччина

та інші). Релігія стає серйозним чинником політичного життя не лише мусульманських, де іслам фактично набирає виразних обрисів політичної доктрини, але й великою мірою впливає на суспільно-політичні процеси країн Латинської Америки, Південно-Східної Азії і Східної Європи.

Події та непрогнозовані феномени другої половини XX ст. ("Іранська революція", "теологія визволення", новий релігійний фундаменталізм, "Моральна більшість" у США, релігійно-політичні рухи у Польщі та на Філіппінах тощо) привнесли нове розуміння зв'язку релігії і політики. Його зміст, центр ваги та азимути, за якими здійснюється такий зв'язок, впродовж XX ст. принципово змінилися. Релігія перестала бути сакральним знаряддям легітимації влади, трансцендентною санкцією здійснюваній політиці. Паралельно релігія дедалі менше постає у вигляді структур та інституцій, організованих за взірцем політичної влади. Релігія стає інструментом політичної мобілізації, чинником політичної ідентифікації і політичної підсилюваності. Наприкінці XX – на початку XXI ст. церкви починають наближатися до формулювання власного запиту до політики в ідейно-доктринальних формулах (йдеться про співмірність реальної політики із суспільним благом і вченням церков про соціальну справедливість, виклики індустріального суспільства, набуття соціальними проблемами всесвітнього виміру тощо).

Таким чином, упродовж людської історії у взаємовідносинах релігії і політики виникали різні ситуації. Релігія і політика діяли спільно, коли необхідно було протистояти зовнішній загрозі чи боротися проти активних дій протесту всередині країни. В одних умовах визначальним чинником таких відносин виступала релігія, використовуючи політику з метою зміцнення своїх позицій, в інших – політика, спираючись на релігію в інтересах досягнення своїх цілей. Супутнім елементом взаємодії релігії і політики фактично завжди виступали суперечності, а часто навіть і боротьба за роль визначального чинника в їх взаємовідносинах.

***

Дослідження політичного впливу держави, яка має на меті власні і, як правило, багаторівневі цілі щодо релігійних інституцій, котрі, у свою чергу, надихаються своїми внутрішніми настановами й ціннісними системами, становить самостійну міждисциплінарну

проблему, що знаходиться на перетині низки соціальних і гуманітарних наук. Релігія старша і за право, і за державу. "...Вдивляючись у минувшину, ми бачимо там народи, які не знали вогню або колеса, але не знаходимо там народів, які б не знали релігії"[285], – писав з цього приводу англійський філософ Дж. Мур. Водночас, говорити про державну політику щодо релігії й релігійних інституцій у суспільствах, де "все є релігія і все є право", було б, очевидно, передчасним. Згідно з Г. Зіммелем, ранні форми розвитку культури взагалі позначені відсутністю більш або менш міцних і тривких органічних спільнот, які б водночас не були б культовими організаціями[286].

Можна припустити, що релігія тривалий час не розглядалася як щось "зовнішнє" відносно держави – уявлення про сакральне походження держави було важливим (якщо не найважливішим) чинником її легітимації. Редкліф-Браун зауважував, що "в Африці часто дуже важко навіть у теорії розділити політичні й ритуальні (релігійні) функції. Тому про деякі африканські суспільства можна казати, що монарх там – глава виконавчої влади і законодавець, верховний суддя, військовий начальник і первосвященик"[287]. Лише мірою диференціації суспільств, відокремлення від релігії мистецтва, права, політики тощо, мірою кристалізації релігійних інституцій з їхніми корпораціями професійних служителів і ускладнення державних організмів відносини між ними зазнають інституалізації.

У "класичному" політологічному сенсі про кристалізацію специфічних, відокремлених від культурного простору соціальної спільності релігійних формувань можна, на нашу думку, говорити стосовно ранніх християн. Християнство радикально ділить світ на сакральний і профанний, протиставляє потойбіччя і поцейбіччя, "кесареве" і "Боже".

При цьому в політологічній науці політика держави щодо церкви (християнських релігійних організацій) розглядається здебільшого (хоча й не виключно) як система дій держави, що включає у себе постановку мети і цілей, котра (постановка), у свою

---

[285] Цит. за: Kenneth T. The Long-lasting Persistence of Religion. – London, 1989. – P. 31.

[286] Зиммель Г. Социально-психологический этюд //Религиоведение. Хрестоматия /Авт.-сост. П.И. Костюкевич. – Минск, 2000. – С. 171.

[287] Цит. за: Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. – СПб, 1997. – С. 286.

чергу, супроводжується відповідним правовим забезпеченням та реалізацією комплексу організаційно-практичних заходів. Відповідно, ці заходи розташовуються у найширшому діапазоні: вони можуть спрямовуватися як на фінансування церков й духовенства, так і на фізичну ліквідацію верстви священнослужителів взагалі; як на регулювання діяльності релігійних інституцій та суб'єктів публічного права в частині, що виходить поза рамки їхнього канонічного устрою та культової практики, так і взагалі виведення релігійних спільностей за межі правовідносин (як це було в Албанії впродовж 1967 – 1989 рр.)[288]. Але в кожному разі політична наука, досліджуючи політику держави стосовно релігійних об'єднань, розглядає її головним чином як взаємодію корпорацій, наділених функцією інституційного насильства й спротиву дезінтегруючому впливу інших інституцій[289]. У цьому сенсі, який є, по суті своїй, функціональним, суб'єктно-об'єктні форми взаємодії інституцій держави та інституціональних конфесійних утворень (як правило, на рівні їхніх центрів та управлінських ланок) піддаються кращій операціоналізації і більш стрункій систематизації. Однак функціональний підхід, який присутній практично в усіх соціальних концепціях, де суспільство розглядається в системний спосіб, вимагає точки співвіднесення і, до того ж, не завжди задовільно пояснює колективні дії, котрі з погляду соціального цілого можуть видаватися дисфункційними. Іншими словами, форми соціальної адаптації/дезадаптації колективу, члени якого об'єднані спільними віруваннями, форми та інтенсивність їхньої підтримки спротиву цілеспрямованій державній дії не можуть бути адекватно усвідомлені без введення у предметне поле дослідження культурних та релігійних змінних, без всебічного врахування, просто кажучи, того, в що ці люди вірять.

У нашому контексті принциповим видається усвідомлення тієї реальності, що напруженість у відносинах між державою і християнством як світоглядною і віровчительною системою (про інституційний вимір наразі не йдеться) є, по суті справи, неминучою. Християнство як "вогонь жерущий" прагне перевтілення всіх без

---

[288] Див. серед іншого: Peter Prifti. Albania – Towards an Atheist Society //Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe (Ed. by B. R. Bociurkiw and J. W. Strong). – London and Basingstoke, 1975. – P. 338–391.

[289] Див.: Вероисповедная политика Российского государства. Учебное пособие /Отв. ред. М.О. Шахов. – М., 2003. – С. 9.

винятку сфер людського буття відповідно до євангельських ідеалів; воно неодмінно входить у суперечність з політичною практикою навіть тих держав, які проголосили себе християнськими. М. Вебер виокремлював кілька аспектів ставлення раннього й середньовічного християнства до держави як такої: відраза до Римської імперії як царства Антихриста, повна байдужість, пасивна терплячість щодо влади (завжди несправедливої), відтак виконання повинностей у повному обсязі, якщо вони не суперечать християнській совісті і не загрожують спасінню душі ("віддавайте кесарю кесареве" – це, за Вебером, і є повна байдужість до справ світу)[290]. Дуалізм у сприйнятті держави християнством спричиняли й крайні форми його сакралізації навіть у XX столітті й так само крайні форми його відторгнення – аж до відмови брати до рук державні символи та приймати його ідентифікаційні маркери. Цей дуалізм зберігається в християнській свідомості практично вже дві тисячі років.

Водночас, внутрішній фермент християнства з його "Царством не від світу цього" завжди лишався викликом для різних державних устроїв. Підкорення ієрархії та церковного апарату, сервільність кліру стосовно державної системи незмінно спричиняли розколи, сектоутворення й протестні рухи. Саме християнство скидає на землю політичну владу, яка починає втрачати свій "абсолютний погансько-сакральний", за виразом о. Веніаміна (Новіка), характер[291]. Християнство припускає, що "...Нема бо влади, що не була б від Бога" (Рим., 13:1), але наполягає на тому, що "слухатися слід більше Бога, ніж людей" (Дії, 5:29). З цієї точки зору, можна стверджувати, що навіть візантійська концепція "симфонії" з її гармонією двох мечів – світського й духовного – була лише ідеалом, а не реальним політико-культурним феноменом. Але й у відносинах між християнством і демократією вказана напруженість не зникає: християнство не може погодитися, що найвищим джерелом, з якого виводиться влада й легітимність, є воля народу, а не те (точніше – Той), що (Хто) виходить за межі повсякденного досвіду людини[292]. Що ж до тоталітарних й авторитарних режимів, то навіть цілковите підпорядкування ними церковних інституцій своїм інтересам не означає

[290] Вебер Макс. Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С. 248.

[291] Новік Веніамін, ігумен. Соціальна проблема в Російському Православ'ї //Соціальна доктрина Церкви. Збірник статей. – Львів, 1998. – С. 186.

[292] Christianity and Democracy //First Things. – 1996. – Vol. 66. – October. – P. 30–36.

припинення сутнісного опору з боку неінституційованої релігії, її ціннісної структури й витвореного в річищі її символічного простору. Це є гранично важливим для розуміння характеру, глибини й тривалості спротиву, зокрема радянській політиці щодо релігії, церкви та віруючих. Цей спротив, як видається, не може бути зведений до його інституційних форм; імпліцитна присутність у культурах народів, яких було піддано квазіатеїстичному експерименту, сильних (часто – наріжних) християнських елементів виявилася вирішальним чинником континуітету релігійної традиції.

Менш контроверсійним у визначенні методологічних підвалин дослідження державної політики щодо релігій і релігійних організацій є визнання визначальності характеристик держави для змісту цієї політики. В літературі неодноразово спостерігалися спроби класифікувати моделі відносин релігійних організацій та держав, де в основу класифікації була покладена саме політична практика держави щодо церкви[293].

Ми вважаємо, що найбільш адекватною класифікацією політики щодо релігії, релігійних організацій, віруючих для новочасних суспільств може бути така, яка враховує: комплекс історико-культурних, політичних та, з іншого боку, релігійних і церковних факторів, котрі викликали до життя відповідну політичну лінію; наявність/відсутність державної ідеології та характеру залучення/відкинення релігійного чинника для її легітимації; політико-правовий інструментарій, за допомогою якого ця політика здійснюється; ригідність або гнучкість політичної лінії. Це дозволяє нам говорити про типи політики щодо релігії, релігійних організацій та віруючих.

Перший – це теократична політика, де обов'язкова державна ідеологія є водночас обов'язковою релігійною ідеологією, а певна релігійна доктрина є центральною складовою політичного життя (найбільш яскравим прикладом тут є політика, що її здійснювало керівництво Ірану після ісламської революції 1979 р.)[294].

---

[293] Серед найбільш ґрунтовних досліджень див: Krishnasvami A. Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices //Religion and Human Rights: Basic Documents. – New York, 1998; Durham Cole W. Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework //Vyver Johan D., van der, Witte John, Jr. Religious Human Rights in Global Perspective. Legal Perspective. – Hague – Boston – London, 1996. – P. 1–44; Cookson Catharine, ed. Encyclopedia of Religious Liberty. – New York – London, 2003.

[294] Див. докладно: Gleason F. Theocracy and Power in Post-Shah Iran. – New York, 1994.

Другий тип, "пом'якшена" редакція теократичної політики – це політика релігійного ототожнення, тобто політика, яка здійснюється державами, що ототожнюють себе лише з однією релігією. Ця політика присутня у низці мусульманських країн. (Зокрема, громадянином Саудівської Аравії може бути лише мусульманин, жодна релігія не має права на існування, окрім визнаної редакції сунізму; уряд Судану позиціонує себе як ісламський уряд і проголошує своєю метою ісламізацію країни)[295].

Водночас, ми вважаємо за необхідне відрізняти таку політичну модель від **третього** типу політики, який передбачає існування державної церкви. Очевидно, що якщо у попередній моделі непростовними є масові порушення релігійної свободи і релігійний примус, то для багатьох країн Північної та Західної Європи (Англія, Шотландія, Норвегія, Данія, Фінляндія, до 2000 р. – Швеція)[296] державна церква є історико-культурним феноменом, "парасольковим" інститутом, що об'єднує громадян країни попри їхні персональні релігійні переконання.

Четвертий тип політики передбачає виокремлення з усієї плюралістичності релігійної сцени групи релігійних організацій, які отримують політичне та юридичне визнання і, відповідно, захист з боку держави. "Політика визнаності" здійснюється у багатьох країнах Європи і Латинської Америки; ця політика закріплюється законодавчо, дуже часто – спеціальними договорами (конкордатами)[297] із визнаними церквами. В Німеччині спеціальний статус, а з ним і серйозні пільги, мають близько півтора десятка релігійних

---

[295] 2005 Executive Summary. International Religious Freedom Report Released by the Bureau of Democracy //Human Rights and Labor. – Washington, DC. – 2005. – November 8.

[296] Grace Davie. Religion in Modern Britain: Changing Sociological Assumptions //Sociology. – 2000. – Volume 34. Issue: 1. – P. 113–127; Bruce Steve. Conservative Protestant Politics. – New York: Oxford University, 1998; Wolffe John. God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland, 1843 – 1945. – London, UK: Routledge, 1994; Mattei Dogan. The Decline of Traditional Values in Western Europe: Religion, Nationalism, Authority //International Journal of Comparative Sociology. – 1998. – Volume 39. Issue 1. – P. 77–89.

[297] У літературі наявність конкордатів часто ототожнюється з договорами між державами та Католицькою церквою. Між тим, це явно звужений підхід – такі договори можуть укладатися і з православними церквами, як-от договір між Грузинською Республікою та Грузинською православною церквою. – Див.: Keston Service. – 2002. – October 11.

спільнот – як правило, ті, чисельність яких перевищує один відсоток населення певної федеральної землі[298]. В Бельгії такий статус мають шість деномінацій. В Австрії набуття статусу церкви передбачає 20-річний випробувальний термін та кількість віруючих, яка дорівнювала б не менше двох відсотків населення країни[299].

П'ятий тип політичної практики може бути визначений як кооперaційний – політика держави спрямована на співпрацю з релігійними організаціями. К. Дюрем відносить до країн, чиї уряди здійснюють подібну політику в релігійній сфері, сучасні Іспанію, Італію та Польщу[300].

Шостий тип ми умовно визначаємо як сепараціоністський, але при цьому вважаємо за необхідне наголосити: типи політики, за яких держава відокремлює від себе церкву, можуть перебувати в дуже широкому діапазоні (в середині 1990-х рр. 31 країна світу проголосила секулярний характер держави і, як мінімум, 20 конституційно закріпили відокремлення церкви і держави)[301].

Це відокремлення може бути як нейтралістським (найяскравіший приклад – США), так і доброзичливим (сучасні нам Польща, Словенія), а також антагоністичним (Франція після Великої революції[302], Мексика після 1917 р., а також СРСР)[303]. Тому Д. Шелтон і А. Кісс спеціально виокремлюють **сьомий** тип державної політики – політики державної ворожості[304].

---

[298] Див.: Heckel Martin . The Impact of Religions Rules on Public Life in Germany //Vyver Johan D., van der, Witte John, Jr. Religions Human Rights in Global Perspective. Legal Perspective. – Hague – Boston – London, 1996. – P. 191–204.

[299] Austria //Religious Liberty: the Legal Framework in Selected OSCE Countries. – Washington, DC, 2000. – P. 11.

[300] Durham Cole W. Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework //Vyver Johan D., van der, Witte John, Jr. Religious Human Rights in Global Perspective. Legal Perspective. – Hague – Boston – London, 1996. – P. 21.

[301] Див.: Vyver Johan, van der. Introduction //Vyver Johan D., van der, Witte John, Jr. Religious Human Rights in Global Perspective. Legal Perspectives. – Hague – Boston– London, 1996. – P. 20–21.

[302] Perry Sheila, ed. Aspects of Contemporary France. – London, UK: Routledge, 1997. – P. 157–171.

[303] Дискусії навколо типології відокремлення церкви від держави див.: Wood James E., Jr. Readings on Church and State. – Waco, TX, J. M. Dawson Institute of Church–State Studies, 1989; James E. Wood Jr., Derek H. Davis. The Separation of Church & State Defended: Selected Writings of James E. Wood, Jr. J. M. Dawson Institute of Church–State Studies. Waco, TX, 1995; MacLear J. F.. Church and State in the Modern Age: A Documentary History. – New York: Oxford University Press, 1995.

[304] Shelton D., Kiss A. A Draft Model Law on Freedom on Religion //Ibid. – P. 78.

Однак у випадку з СРСР та його сателітами у Східній та Центральній Європі ми знаходимо великою мірою справді унікальну історичну модель. Політика цих режимів у релігійній сфері докорінно відрізнялася не тільки від політики найжорсткіших авторитарних режимів, які прагнули суцільно контролювати церкву й отримувати від неї беззастережну підтримку в інших сферах (скажімо, приклади Латинської Америки чи режим генерала Франко в Іспанії), але й від фашистського режиму Муссоліні та нацистського – Гітлера. Ці ідеократичні режими, зрештою, не ставили перед собою цілей цілковитого винищення традиційної релігійності й заміни її певними ідейними сурогатами. Хоча дискусія з приводу квазірелігійної природи комунізму триває вже дуже давно[305] і часом вбирає у себе доволі відмінні позиції. Необхідно погодитися із тим, що ідейні підвалини радянського режиму справді містили певні ознаки релігійних культів і практик. У цих підвалинах ми знаходимо й власну есхатологічну перспективу, і пантеон святих, і святе письмо, і практику поклоніння, і святково-обрядовий цикл, і нетерпимість щодо всіх без винятку інших ідейних систем, які проголошуються апріорі неістинними.

Зрозуміло, що класифікаційні схеми, пропоновані дослідниками для аналізу державної політики в країнах розвинутих і навіть "нових" для свого часу демократій, не працюють у такому контексті. Справді, жодна з класичних класифікацій державної політики щодо релігії, церкви та віруючих (теократія, державна церква, визнані церкви з особливим статусом, кооперaційна модель, акомодаційна модель, сепараційна модель)[306] не описують вповні політичну реальність, яка панувала у сфері церковно-державних відно-

[305] Див. принципову для цієї дискусії працю М. Бердяєва "Истоки и смысл русского коммунизма", написаної 1937 року для іноземців і вперше оприлюдненої рідною мовою автора у 1955 р. видавництвом YMCA-Press.

[306] Church Autonomy: A Comparative Survey /Ed. by G. Robbers. – Frankfurt am Main, 2001; Ariens M., Destro R. Religious Liberty in Pluralistic Society. – Durham, North Carolina, 1996; State and Church in the European Union. Ed. by G. Robbers. – Baden-Baden, 1996; Religious Conscience, the State and Law: Historical Context and Contemporary Significance /Ed. by J. Melaren, H. Coward. – New York, 1999; Bijsterveld Sophie C., van. Church and State in Western Europe and the United States: Principles and Perspectives //Brigham Young Law Review. – 2000. – Volume 3. – P. 989–997; Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні. Матеріали Міжнародної наукової конференції. Київ, 28 – 30 вересня 1994 р. – К.: Українська правнича фундація, 1996.

син у СРСР та країнах, що перебували в його орбіті. Цікаву класифікацію політичних моделей для цих країн подає український дослідник В. Єленський.

Він пропонує розрізняти тут секуляристський абсолютизм, яким описується ситуація в Албанії; жорстке й антагоністичне відокремлення церкви від держави (СРСР), нерівноправний союз держави з церквою більшості, яку держава використовує як інструмент власної легітимізації; зміцнення націоналізму й панівного режиму (Румунія, Болгарія); ліберальна (умовно) модель, коли режими погоджуються зі значущістю ролі церкви у справі піднесення соціальної моралі й дають їй у цьому відтинку відносну свободу дій в обмін на відмову від будь-якої несанкціонованої політичної активності (НДР, Угорщина, Чехословаччина, СФРЮ); польську модель, яка описує постійну й надзвичайно активну взаємодію Католицької церкви, котра спирається на колосальну підтримку поляків, і, з іншого боку, держави в режимі ситуативної та вимушеної співпраці і – набагато частіше – в режимі конкуренції[307].

Водночас, кожна з пропонованих моделей мала свою динаміку історичного розвитку й поставала внаслідок складної взаємодії таких принципових змінних, як рівень політичної культури суспільства та його здатність відвойовувати для себе відносно вільні від втручання тоталітарної держави сфери; характер релігійної культури, яка формувалася впродовж сторіч; внутрішня еволюція тоталітарної держави з її (держави) прагненням до стабільності й зміцнення шляхом розширення власної соціальної бази, у тому числі серед віруючих громадян; зовнішньополітичний чинник та інші.

4.2. РАДЯНСЬКА ПОЛІТИЧНА МОДЕЛЬ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН: НАСЛІДКИ ДЛЯ УКРАЇНИ

Державна політика щодо релігії, релігійних організацій та віруючих за будь-яких моделей державно-церковних відносин постає як багатовимірний складний феномен. Тому, не наполягаючи на якомусь одному визначенні державної політики щодо релігії, церкви, віруючих і використовуючи терміни “релігійна політика” чи

[307] Див.: Єленський В.Є. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К., 2002. – С. 59–68.

"церковна політика" як умовно-операційні, ми вважаємо набагато важливішим окреслити, що саме розуміється під такою політикою. Отже, стосовно зазначеної теми дослідження, ми пропонуємо розуміти під такою політикою систему дій КПРС й Радянської держави, що включає у себе цілепокладання, ідеологічне й правове обґрунтування, комплекс організаційно-практичних заходів із забезпечення покладених в основу політичної стратегії й тактики завдань, а також систему пропаганди, покликану аргументувати відповідність цих дій не лише інтересам держави, але й громадян.

Видається важливим звернути увагу на те, що й радянська політика стосовно релігії, церкви й віруючих була (особливо упродовж 1940 – 1960 рр.) елементом будівництва нації-держави, якщо ж точніше – держави-імперії, де національні й культурно-релігійні відмінності мали бути асимільованими в рамках "нової історичної спільності".

Ця спільність конструювалася великою мірою в есхатологічно-месіанському й телеологічному форматі, який повинен був "зняти" потребу в історичних релігійних традиціях. Під цим оглядом етапи партійно-державної церковної політики тією чи іншою мірою адекватно віддзеркалювали еволюцію геополітичних і внутрішньополітичних стратегій радянського режиму, трансформації його ідейних підвалин, філософських та ідеологічних засад[308]. Ця еволюція також вбирає в себе й низку внутрішньоеволюційних контрапунктів.

Перший з них – інтернаціоналістський пафос "світової пролетарської революції" з його "класовою демократією"[309], з безжалісністю до релігії як "знаряддя експлуататорських класів" та церкви, як одного з принципових структурних елементів зруйнованого суспільно-політичного і ідейного простору. Головною мішенню радянської церковної політики (а її безпосереднім архітектором на початковому етапі виступав сам В. Ленін) постала Російська православна церква, до єпископату, духовенства й вірних якої було

---

[308] Під цим оглядом визначення авторами "Історії релігій в Україні" ідеологічних підвалин радянської політики щодо релігії і церкви як "догматизованого марксизму" потребує, видається, серйозного уточнення. (Див.: Історія релігій в Україні. Т.10. Релігія і церква років незалежності України /За ред. А.М. Колодного. – Дрогобич: Коло, 2003. – С. 396).

[309] Показово, що навіть через 60 років після подій 1917 р. перший секретар ЦК Компартії України проголошував: "З трибуни вищого органу державної влади нашої республіки ми ще раз з усією силою заявляємо: наша демократія – це демократія класова"(Щербицкий В.В. Избранные речи и статьи. – М., 1978. – С. 600).

застосовано відвертий терор і свавілля. Особисті вказівки Леніна придушити спротив духовенства "з такою жорстокістю, щоби вони цього не забули впродовж кількох десятиліть", і що "чим більше представників реакційної буржуазії та реакційного духовенства нам вдасться розстріляти, тим краще"[310], видаються маніакальними й абсолютно неадекватними тому спротивові, котрий чинило духовенство радянізації країни.

Другий контрапункт – колективізація, розселянення країни, знищення не одержавлених острівців на її теренах, розв'язання війни режиму проти народу під гаслом загострення класової боротьби мірою побудови соціалізму та оголошення релігійних організацій єдиними легально діючими носіями ворожої ідеології й ворожими осередками[311].

Цього разу мішенями стають всі без винятку релігійні організації, а терор 1930-х рр. охоплює й тих представників духовенства, яким вдалося врятуватись у попереднє десятиліття. Наприкінці 1930-х релігійні організації опиняються, по суті, поза законом, а Комісія ВЦВК, яка мала бути посередником між ними й радянським урядом, ліквідується. Водночас, згортання політики коренізації державного апарату синхронізується із розгромом національних осередків церковного життя.

Третій контрапункт – розрив з політикою "пролетарського інтернаціоналізму", "зміна Й. Сталіним національності", курс на Радянську імперію з "головним народом" і "головною церквою". Війна стала каталізатором, але не першопричиною[312] нового курсу в

---

[310] Товарищу Молотову для членов Политбюро //Русская православная церковь в советское время (1917 – 1991 г.г.): Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью /Сост. Г. Штриккер. Кн. 1. – М.: Пропилеи, 1995. – С. 155–156.

[311] В цей час відбувається також відмова від боротьби з релігією шляхом поширення в масах природничих знань, а наголос робиться на "антирелігійну пропаганду, що безпосередньо викривала б нинішню політику релігійних організацій, її класову суть та її роль гальма в соціалістичному будівництві". (Культурне будівництво в Українській РСР. Збірник документів. Т. 1. – К., 1959. – С. 393).

[312] На вирішальному значенні для зміни курсу зовнішніх щодо режиму чинників наполягають чимало авторів, серед них чи не найбільш виразно – Д. Поспеловський. (Див.: Поспеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. Учебное пособие. – М.: ББИ, 1996. – С. 298; его же: Русская Православная Церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995 та інші).

релігійній політиці. Останній був зумовлений внутрішньою еволюцією радянського режиму, неоімперський дискурс якого був укарбований навіть стилістично. *Руська* (до 1943 р. – Російська, *Российская*) православна церква набуває особливого статусу, Греко-католицька церква підлягає ліквідації[313], а терпимість щодо "сектантів" стає зворотно пропорційною мірі їхнього "космополітизму".

Четвертий контрапункт пов'язаний з проголошенням завершеності побудови соціалізму "в цілому", з курсом на побудову комунізму до 1980 р. і, відповідно, з визнанням відсутності об'єктивних чинників відтворення релігійності, яке коріниться виключно в суб'єктивній сфері і як таке може бути блоковане вже за життя цього покоління[314]. З цієї ідеологічної платформи виростає хрущовська антирелігійна кампанія з ліквідації видимих виявів релігійності в СРСР.

І, нарешті, п'ятий контрапункт – суспільство "поліцейського благополуччя", з відмовою від радикальних новацій, консервацією нерозв'язаних проблем (стабільність), зміцненням авторитарної

---

[313] Боцюрків Б.-Р. у своєму ґрунтовному дослідженні радянської політики стосовно Греко-католицької церкви підкреслює, що церковно-національна політика Й. Сталіна була властивою не так ідеології марксизму-ленінізму, як принципам політики царату щодо уніатів на землях, які відійшли до Росії після поділу Речі Посполитої наприкінці XVIII століття. (Див.: Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939 – 1950). – Львів: Видавництво УКУ, 2005. – С. 12).

[314] Одинцов М.І. звертає увагу на те, що саме відтоді питання державної церковної політики остаточно стають прерогативою партійного керівництва, що призвело до її повного розчинення в партійних установках щодо мети, цілей, засобів і призначення "антирелігійної роботи", а правовий підхід до розв'язання проблем свободи совісті був замінений ідеологічним підходом. (Див.: Одинцов М.И. Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. – М.: ЦИНО, 2002. – С. 150). Видається, однак, що цю проблему доцільніше було б поставити в контекст набагато більш генеральних змін у внутрішній політиці, а саме: спроб М. Хрущова приборкати чекістське відомство, поставити його під контроль партійної верхівки і, відповідно, змінити функціонерів у сфері релігійної політики – вихідців з НКВС-МДБ-КДБ (які, звісно ж, ніколи не керувалися суто правовими підходами у своїй політиці) на вихідців з партійного апарату. (Установку на уповноважених у справах релігійних культів з-поміж "чекістів" дав ще у жовтні 1943 р. В. Молотов. – Див. про це: Чумаченко Т.А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК СССР в 1943 – 1945 гг.: история создания и формирования аппарата //Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. – М.: РАГС, 1998. – № 5. – С. 89.)

держави, котра наділяє своїх громадян мінімумом благ в обмін на цілковиту лояльність. Релігія обмежується відведеним для неї гетто, а релігійні організації ставляться під цілковитий контроль та, по змозі, використовуються для досягнення цілей радянської зовнішньої політики.

Хоча ці контрапункти не замінюють періодизації вказаної політики[315], вони видаються гранично важливими для усвідомлення кореляцій між етапами еволюції радянської системи та політики режиму в релігійній сфері.

Винятково важливим у цьому контексті видається аналіз того, яких особливостей у площині окреслених контрапунктів набирала радянська церковна політика в Україні. Дуже загально тут можна говорити про наступні, умовно кажучи, синхронізаційні етапи.

Перший – боротьба з "тихонівщиною" і "церковним монархізмом", яка супроводжувалася величезними жертвами серед духовенства й активних мирян, поєднується з певною підтримкою (яку в жодному разі не можна переоцінювати) національно-церковних рухів, котрі толеруються виключно як противага Російській церкві.

Другий – скерованість на знищення українського сільгоспвиробника як головної соціальної бази спротиву радянській політиці, розв'язання війни проти українського селянства й знищення голодом мільйонів людей поєднується з ліквідацією "церковної петлюрівщини", тобто Української автокефальної православної церкви та інших православних незалежницьких церковних утворень і рухів.

Третій – знищення "націоналістичних" та "космополітичних" релігійних організацій, які не вписувалися у парадигму неоімперського будівництва, і, в першу чергу, Греко-католицької церкви.

Четвертий – прагнення республіканської партійної верхівки усунути "диспропорції" між питомою вагою населення УРСР у загальносоюзній масі населення й набагато більшою питомою вагою релігійних об'єднань України в загальному діапазоні всіх релігійних організацій СРСР (65 % православних парафій і близько 40 % протестантських громад). Закриття практично половини всіх

[315] Спроби здійснення такої періодизації можна знайти у працях істориків. Наприклад, російський історик М. Шкаровський, розглядаючи відносини церкви і держави в контексті радянської історії та пов'язуючи її з "переломними етапами в житті держави і суспільства", виділяє десять основних етапів. (Див.: Шкаровский М.В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве. – М., 2000. – С. 8–9).

православних громад, ліквідація видимих форм релігійної активності стосовно практично всіх церков і конфесійних спільнот спричинили дедалі більше поширення й глибоке вкорінення форм неофіційного, а відтак і набагато менш контрольованого релігійного життя, релігійного дисидентства. Зміцнення зв'язку релігійних і національних почуттів стають проблемами, з якими режим так і не зміг упоратися аж до кінця свого існування[316].

П'ятий – намагання (далеко не завжди цілком успішне) повністю контролювати навіть гранично обмежені вияви релігійної активності, ліквідувати релігійне підпілля, не допустити поєднання релігійної активності з виявами національної самосвідомості й прагненням до національних форм організації релігійного життя в поєднанні з масштабними програмами політичної індоктринації та "науково-атеїстичного виховання", які набирали тотального характеру[317]. Водночас, надзвичайно великі зусилля скеровуються щодо виправдання радянської релігійної політики на внутрішній та зовнішній арені[318].

Найбільш повно практично всі редакції радянської церковної політики сфокусувалися у хронологічних рамках 1940 – 1960 років. Політика партії та радянської держави щодо релігії, церкви та віруючих в СРСР взагалі і стосовно УРСР, зокрема, цього періоду пройшла у своєму розвиткові три головні фази, які хоча й віддзерка-

---

[316] На цьому етапі одним з головних завдань ЦК, обкомів, міськкомів, райкомів Компартії України оголошується: "Вести непримиренну боротьбу з всілякими проявами ворожої марксизму-ленінізму ідеології і, насамперед, ідеології українського буржуазного націоналізму. Постійно виховувати трудящих в дусі матеріалістичного світогляду, боротися проти релігійних пережитків і забобонів". Див.: XXI з'їзд Комуністичної партії України. Матеріали з'їзду. – К., 1960. – С. 215.

[317] Як пише американський соціолог П. Фроз, "атеїстична доктрина викладалася в школах, пропагувалася в медіа і на сторінках книг, у плакатах, у мистецтві, під час свят... Атеїстична пропаганда разом із жорстоким переслідуванням релігійних спільнот продукувала щось на зразок "атеїстичної церкви", схожої на встановлену державою релігійну монополію". Див.: Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed //Journal for the Scientific Study of Religion. – 2004. – Vol. 43. – No. 1. – P. 35.

[318] "За межами соціалістичної співдружності, – писав голова Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР В. Куроєдов, – немає жодної держави, де б конституційно проголошувалося і гарантувалося настільки широке коло політичних, економічних, соціальних громадянських прав". Див.: Куроедов В.А. Религия и церковь в Советском государстве. – М., 1981. – С. 8.

лювали домінуючі тенденції у внутрішній та зовнішній політиці керівництва СРСР, не завжди цілковито синхронізувалися з більш генеральними політичними змінами.

Перша фаза характеризується послабленням тиску на найбільші релігійні спільноти країни, фаворитизацією Руської православної церкви, реставрацією її патріаршого центру й управлінських структур, відтворенням на певному, незмірно більш низькому, порівняно з дореволюційним часом, рівні системи богословської освіти, а також елементарного парафіяльного життя. Водночас РПЦ стає частиною неоімперської радянської конструкції, яка демонструє і за змістом, і за стилістикою тяглість від старої російської імперської традиції. Інтернаціоналістська риторика остаточно заступається великодержавним російським шовінізмом, російський народ фактично визнається імперієтворюючим, "головним народом", а його Церкві надається особливий статус. Традиційна антирелігійно-матеріалістична конотація в офіційній пропаганді притлумлюється, звернення до Церкви безпартійних представників культури і мистецтва не карається, найвища ієрархія РПЦ стає частиною істеблішменту, хоча в офіційному внутрішньоінформаційному дискурсі про це не згадується. Конкуренти РПЦ на релігійній сцені зазнають дискримінації (Римо-католицька церква), мають розчинитися в ній (Греко-католицька церква) або підлягають цілковитому знищенню (так звані "бузувірські секти").

Тотальний контроль над РПЦ охоплює всі її рівні; держава перетворює її на достатньо ефективне знаряддя власної внутрішньої і зовнішньої політики. Геополітичною стратегією цієї фази мав стати пан-православний проект Кремля, загальні риси якого розроблялися, судячи з усього, за особистої ініціативи Й. Сталіна. Цей, зрештою, нереалізований проект, про спрямування, характер і очікувані результати якого можна скласти уявлення за перебігом і документами Всеправославної наради в Москві 1948 р., мав об'єднати Помісні православні церкви під егідою Московського патріархату, ізолювати Константинопольський патріархат, який опинився в атлантичному таборі, аж до перегляду диптихів і внесень змін до цивільних статутів православних церков. "Православний Ватикан" мав стати джерелом потужного ідейного впливу на населення країн регіону, сприяти пришвидшенню трансформацій сталіністського типу в країнах "народної демократії" і суттєво мінімізувати вплив тут інших релігійних центрів, передовсім –

Апостольської столиці. Разом із тим, необхідно відзначити, що пом'якшення у ставленні до РПЦ як інституції та особливе ставлення до її керівництва не означало припинення системних порушень прав віруючих і релігійних організацій й закриття храмів місцевими органами влади. Ця ж фаза позначена масовими репресіями стосовно низки релігійних організацій та їхніх членів, депортаціями цілих категорій віруючих (греко-католики, свідки Єгови, істинно-православні християни, ряд п'ятидесятницьких течій, адвентисти-реформісти та інші).

Друга фаза розгортається після смерті Й. Сталіна. Зміст цієї політичної зміни пов'язаний із прагненням "ідеологічних яструбів" у партійно-державному керівництві привести ідеологічну складову системи індоктринації населення у цілковиту відповідність з ортодоксальними ленінськими положеннями, принципово посиливши її "науково-атеїстичний" сегмент. Хоча стосовно початку цієї фази можна говорити більшою мірою про боротьбу у вищих партійних колах, ніж про остаточно обраний новий курс (скажімо, постанова ЦК КПРС "Про значні недоліки в науково-атеїстичній пропаганді і заходах з її поліпшення" від 7 липня 1954 р. через чотири місяці "врівноважується" постановою "Про помилки у здійсненні науково-атеїстичної пропаганди серед населення" від 10 листопада 1954 р.), з кінця 1950-х рр. антирелігійна кампанія набирає особливих обертів. Вона спирається на псевдонаукові уявлення щодо природи і соціальних функцій релігії, а також ролі релігії у процесі побудови безкласового суспільства.

Ці уявлення, які суперечать навіть підвалинам марксистської теорії в цій сфері, виходять з того, що радянська система суспільно-економічних відносин, яка визначається як соціалістична, долає відчуження людини і відтак підриває соціальне коріння релігії. Релігія існує лише завдяки діяльності її агентів та релігійно-інституційної інфраструктури. Таким чином, ізоляція і блокування впливу цих агентів та ліквідація інфраструктури веде до цілковитого подолання релігії. Ці засади стали відправними для здійснення жорсткої кампанії з викорінення видимих виявів релігійності (закриття половини існуючих храмів, більшості монастирів, навчальних закладів), брутального втручання у внутрішні справи релігійних організацій, керівництво яких примушується до радикального обмеження своєї активності (вимога прийняти антицерковні "Положення про управління Руською православною церквою", "Положення про

Союз євангельських християн-баптистів у СРСР" та "Інструктивний лист старшим пресвітерам ВРЄХБ" тощо), дискримінації громадян за ознакою їхнього ставлення до релігії. Ця кампанія дуже негативно позначилася на процесі десталінізації, зробила його ще більш непослідовним і обмеженим, позбавила його підтримки з боку віруючих громадян.

Разом із тим, здійснення цієї політики на тлі реабілітації значної кількості віруючих громадян і священнослужителів різних конфесій, відмови від масштабних репресій попередніх десятиріч, зростаючої готовності віруючих відстоювати свої громадянські права й релігійні свободи, призвело до формування опозиційного руху церковній політиці влади і широкого поширення неофіційних форм виразу релігійних почуттів.

Важливим чинником релігійної сцени країни, існування якого стає серйозною проблемою для властей, постає релігійне підпілля, а також паралельні контрольованим структури в католицизмі, баптизмі, юдаїзмі та в інших конфесіях. Водночас, політична формула і в цій фазі вбирає в себе використання релігійних інституцій для досягнення тих чи інших зовнішньополітичних цілей. Саме в цей період Руська православна церква і Всесоюзна Рада євангельських християн-баптистів стають членами Всесвітньої Ради Церков, пропозицію увійти куди вони відкинули у 1948 р.; спостерігачі від РПЦ беруть участь у Другому Ватиканському соборі; СРСР намагається налагодити зв'язок з Апостольською столицею і використати пацифістські й антиамериканські сентименти частини ватиканського істеблішменту та особисто папи Івана XXIII.

Початок третьої фази, яка відкривається майже відразу після усунення від влади М. Хрущова (вже 27 січня 1965 р. Президія Верховної Ради СРСР ухвалює постанову "Про деякі факти порушення соціалістичної законності стосовно віруючих", яка, однак, не підлягала друкові), позначається певним переглядом найбільш одіозних і репресивних підходів попереднього періоду, а також прагненням більш ґрунтовного забезпечення релігійної політики з боку марксистсько-ленінського суспільствознавства. В цей час з'являються деякі соціологічні праці, де імпліцитно присутній більш або менш адекватний аналіз процесів, що відбуваються в релігійному середовищі. Ці праці, однак, мали слугувати політичній практиці, яка лишається незмінною й спрямовується на викорінення

релігійності. Державний контроль за діяльністю релігійних інституцій лишається тотальним і досить жорстким. Усі призначення на єпископські кафедри, посади старших пресвітерів і проповідників вимагають згоди центральних і місцевих партійних органів, органів держбезпеки, Ради у справах релігій та її уповноважених. Звітність релігійних центрів, управлінь, навіть окремих громад перед державою стає обов'язковою; детальне звітування вимагається в разі відвідин релігійними діячами закордонних країн та зустрічей з іноземними діячами в СРСР. Церковна періодика (в Україні видається лише орган Українського екзархату РПЦ "Православний вісник") піддається багатоступеневому цензоруванню: після церковного цензора рукопис чергового числа потрапляє до Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР, потім – до відділу агітації і пропаганди ЦК КПУ, вже після цього – до загального цензора з Головліту. Серйозні ресурси задіюються для проникнення у громади, які діють неофіційно або підпільно; практика "розкладу релігійного підпілля" була відповідальним напрямом діяльності органів держбезпеки СРСР упродовж всіх років його існування.

В останній фазі партійно-державної церковної політики найбільш очевидною стає контрадиктивність двох полюсів, між якими впродовж усієї радянської історії коливався партійно-державний курс щодо релігії, церкви і віруючих.

На одному з цих полюсів знаходилися ідеологічні принципи, які виходили з необхідності безкомпромісної, послідовної і безперервної боротьби з релігією в усіх, навіть прихованих її виявах. На необхідності такої боротьби партійні документи наголошували аж до припинення існування КПРС у 1991 р. Так чи інакше, більш або менш непримиренно релігія сприймалася як єдиний незаборонений світогляд й ідейний конструкт, котрий відверто протистояв марксизму і тотальності ленінсько-сталінської доктрини. Тоталітаризм, який, за М. Бердяєвим, сам воліє бути церквою, не міг толерантно ставитися до подібного конкурента.

Лишаючи за рамками дослідження відповідь на питання про те, наскільки створена в СРСР ідеологічна система перетворювалася на квазірелігію, відзначимо, що у певних своїх значеннях боротьба цієї системи з традиційною релігією ставала раціонально жорстокою й такою, яка очевидно суперечила конкретним цілям внутрішньої та зовнішньої політики СРСР.

Другий полюс цієї політики був представлений прагматичним підходом до релігії і релігійних інституцій. Релігія розглядалася як серйозний чинник соціальної мобілізації (насамперед, під час війни), зміцнення націонал-патріотизму, канал ефективної комунікації та індоктринації. Релігія мала не викорінюватися, а існувати у виокремленому для неї соціально-культурному гетто, її вияви – від інституційного до особистісного – мали бути тотально контрольованими державними органами, а структури – інфільтровані агентами органів держбезпеки. Церква у цьому підході могла б виконувати додаткові функції соціального контролю, а також розв'язувати деякі з історично притаманних їй завдань (наприклад, боротьба з девіантною поведінкою підлітків, опіка невиліковно хворими тощо, чого їй так і не було дозволено).

Релігійні інституції також становили значні можливості для досягнення різного роду зовнішньополітичних завдань, серед яких були: пропаганда СРСР на міжнародній арені і реабілітація іміджу країни у світовій громадській думці; ухвалення необхідних рішень світовими і регіональними міжрелігійними організаціями (передовсім, Всесвітньою Радою Церков, Конференцією Європейських Церков та Християнською Мирною Конференцією) з наступним використанням цих рішень для впливу на міжнародну громадськість; дискредитація країн західного блоку; прямі розвідувальні операції за кордоном тощо. Сили, які розташовувалися на цьому полюсі, не були зацікавлені у невмотивованому конкретними цілями тискові на релігійні організації, існуванні релігійного підпілля, зростанні протестних настроїв у релігійному середовищі і подальшій критиці СРСР як країни, де брутально порушуються елементарні релігійні свободи і права громадян. Саме починаючи з другої половини 1960-х рр., обидві лінії існували в радянській церковній політиці одночасно. Між прибічниками кожної з них іноді виникали протиріччя, але загалом ці протиріччя притлумлювалися тим, що "прагматична лінія" здебільшого мала зовнішньополітичне спрямування. В політиці, яка здійснювалася в Україні, домінувала "ідеологічна лінія", при цьому досить часто ця політика була більш жорсткою і безжальною щодо церкви й віруючих, ніж у багатьох інших республіках СРСР.

Релігійна політика, яка реалізовувалася союзним центром в УРСР, мала свою специфіку і відрізнялася від політичної лінії, обраної, з одного боку, для прибалтійських, закавказьких республік,

мусульманських республік Середньої Азії, а з іншого – для більшої частини РРФСР. Нереальність здійснення уніфікованої релігійної політики, попри недопущення визнавати навіть можливість існування такої варіативності, була неофіційно визнаною і стала частиною реальної політичної практики насамперед не через усвідомлення величезної культурно-релігійної строкатості СРСР, а у зв'язку з різним ступенем опору викоріненню інституційної і масової "народної релігійності" в різних регіонах країни. Саме наявність такого спротиву зробило Львівську, Івано-Франківську та Тернопільську області, тобто регіон, де на конфесійній сцені до 1946 р. безроздільно домінувала Греко-католицька церква (окрім Кременеччини), найбільшим у всьому СРСР православним анклавом. А відсутність цього спротиву після кампанії з викорінення релігійності залишила по собі цілі "атеїстичні райони" у Запорізькій, Кримській, Дніпропетровській та інших областях, особливо на Сході та Півдні України.

Водночас, постійним і визначальним мотивом партійно-державної релігійної політики в Україні поставало скерування на викорінення "українського буржуазного націоналізму". Воно детермінувало не тільки репресії щодо священнослужителів і мирян, які висловлювали найменше невдоволення радянською національною політикою, знищенням будь-яких згадок про історію розгромлених Греко-католицької, Української автокефальної православної церков та сформованої у їхньому річищі духовно-культурної традиції, але й нетерпимість до етноспецифічних виявів цієї традиції в літургії, обрядовій практиці, вимові богослужбових текстів, храмовому інтер'єрі. Так само політика стосовно національних меншин в Україні фокусується на недопущенні інтеграції релігійного й національного чинників. За умов, коли деякі з таких меншин не мали жодних, крім релігійних інституцій, форм маніфестації своїх національних почуттів (наприклад, в УРСР 1950 – 1960 рр. не було жодного єврейського театру, клубу, газети, літературного журналу, культурного товариства), така політика об'єктивно мала антинаціональний характер.

Метою найвищої пріоритетності партійно-радянської релігійної політики, яка здійснювалася в Україні, поставало знищення католицтва східного обряду в Галичині й на Закарпатті. Досягнення цієї мети передбачало ліквідацію Греко-католицької церкви як інституції, викорінення греко-католицької національно-духовної тради-

ції, специфічної релігійно-групової ментальності та спільнотної пам'яті. Ця акція була покликана: знешкодити гранично важливе джерело національних інспірацій, що відіграло вирішальну роль у формуванні власне української ідентичності галицьких русинів; ліквідувати потенційно високу небезпеку церковного опору процесові радянізації регіону; послабити повстанський рух; поставити під контроль Руської православної церкви понад 2,5 тисяч парафій і тим самим забезпечити надійний канал індоктринації населення Західної України; блокувати вплив Ватикану, який розглядався як беззастережно ворожий Радянському Союзові центр, союзник країн західного блоку та перепона на шляху реалізації радянських політичних проектів у Європі, а також істотно послабити позиції Апостольської столиці в центрально-східноєвропейському регіоні. Знищення інституційної структури Греко-католицької церкви в Україні здійснювалося апробованими методами сталінської політики: арешти, репресії щодо єпископату, духовенства та мирян, масштабні депортації, провокації, активне використання групових суперечностей тощо.

Однак остаточно зруйнувати церковну інфраструктуру режимові, попри граничну жорстокість дій, зрештою, так і не вдалося: Греко-католицька церква стала найбільшою забороненою релігійною спільнотою в Європі, їй вдалося зберегти підпільну структуру, систему відтворення єпископату й кліру, елементів професійної освіти й катехізації, а також тяглість традиції. Ядро "Церкви в катакомбах" становили невозз'єднані із православ'ям підпільні єпископи, священики, ченці й черниці (як в Україні, так і в місцях ув'язнення та заслання), але загальна база греко-католицтва була незмірно ширшою – вона становила більшість вірних у приєднаних до РПЦ, але не асимільованих нею уніатських парафіях. Саме ця більшість, на чолі якої постали колишні підпільні священнослужителі й відносно невелика група ієрархів, священиків, богословів й церковних менеджерів з-за кордону, і склала посткатакомбну Українську греко-католицьку церкву в Україні після 1989 р.

У свою чергу, залучення Руської православної церкви як головної виконавиці у справі абсорбції греко-католицьких громад спричинилося до виникнення надзвичайно серйозних проблем, які ця Церква, зрештою, так і не змогла розв'язати.

Водночас ліквідація Греко-католицької церкви в Україні мала винятково небезпечний потенціал "відкладеної деструкції", акту-

алізація якого відбулася, починаючи з кінця 1980-х, коли православно-греко-католицький конфлікт почав реально загрожувати підвалинам громадянського спокою в пізньорадянській УРСР, а згодом – і в незалежній Україні.

Важливим завданням радянської церковної політики в УРСР поставало унеможливлення найменших зв'язків між релігійними інституціями й неінституційованою релігією, з одного боку, та національними інспіраціями – з іншого. У першу чергу, це стосувалося українського національного самовираження у релігійних формах, які зазнавали всебічного й жорстокого обмеження. Пропаганда, спрямована на дискредитацію Греко-католицької церкви та Української автокефальної православної церкви, була масштабним і належно фінансованим складником ідеологічної роботи в Україні впродовж усього періоду, що розглядається.

Законодавче забезпечення партійно-радянської політики в релігійній сфері завжди відігравало відверто підпорядковану роль у здійсненні цієї політики. Прикметно, що зміни політичної лінії в цій сфері ніколи не супроводжувалися ухваленням нового базового закону або змінами чи доповненнями до нього. Генеральна стратегія визначалася спочатку одноосібно Й. Сталіним, потім – у вузькому колі вищого керівництва країни і транслювалася через партійні постанови, частина яких не підлягала друкові. Деталізація лінії відбувалася через численні підзаконні документи, які, власне, і становили так зване "законодавство про релігійні культи". Хоча офіційно проголошувалося, що цей корпус є розвитком підписаного В. Леніним декрету "Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви", "базовим законом" цього корпусу стала набагато більш обмежувальна порівняно з декретом постанова ВЦВК та РНК РСФРР від 8 квітня 1929 р. "Про релігійні об'єднання" та її республіканські модифікації. (Загальносоюзний закон "Про свободу совісті та релігійні організації" було ухвалено тільки за 15 місяців до розпаду СРСР). Проте наступні підзаконні акти, навіть порівняно з постановою 1929 р., виявлялися ще більш обмежувальними. Зокрема, "Інструкція про застосування законодавства про культи", затверджена постановою Ради у справах релігійних культів та постановою Ради у справах Руської православної церкви 16 березня 1961 р., містила цілу низку заборон для релігійних об'єднань, про що не згадувалося в постанові ВЦВК та РНК РСФРР (як-от, організовувати паломництва до святих місць, "здійснювати обманні

дії з метою збудження марновірства серед мас", надавати релігійним центрам допомогу церквам і монастирям тощо).

Що ж до практики застосування "законодавства про релігійні культи", то вона мала ще більш обмежувальний характер: досить часто заборони, які висувалися до релігійних організацій з боку партійних та радянських органів, прямо суперечили всім наявним інструкціям. Можна говорити про реальність існування своєрідного радянського "звичаєвого права", яким релігійним громадам забороняли присутність дітей на богослужіннях та молитовних зібраннях, вимагали надавати списки членів громад, осіб, котрі зверталися до церкви для здійснення релігійних таїнств та обрядів і т. ін., що не передбачалося офіційними підзаконними актами. Неприховане свавілля і беззаконня щодо віруючих, духовенства, релігійних організацій і релігійних центрів були не епізодами, а системою партійно-радянської релігійної політики на всіх етапах її здійснення без винятку.

Партійно-державна політика, яка здійснювалася в УРСР, не досягла принципових цілей, які висувалися її організаторами. Антирелігійна кампанія кінця 1950 – першої половини 1960-х рр. мала своїм наслідком різке зменшення кількості релігійних громад і сакральних об'єктів, але не призвела до суттєвого зниження релігійності населення і рівня підтримки ним релігійних інституцій. Натомість, з другої половини 1960-х рр. у пресі та спеціальних працях з'являються визнання факту зростання релігійності в окремих регіонах і серед тих чи інших соціально-демографічних категорій населення. Хоча ці факти пов'язуються з недоліками в атеїстичному вихованні, дані щодо рівня релігійної обрядності свідчать про масове звернення до церкви у кульмінаційні періоди людського життя навіть в тих областях, які вважалися благополучними з огляду на систему ідеологічної роботи.

Не були вирішені й такі принципові завдання релігійної політики, як викорінення греко-католицької традиції, абсорбція п'ятидесятництва в Союзі євангельських християн-баптистів, припинення організованої діяльності свідків Єгови. Дискримінація віруючих громадян, репресії проти їхніх лідерів призвели до консолідації релігійного підпілля, перетворення його на серйозне джерело спротиву політиці режиму. Режимові так і не вдалося реалізувати завдання ліквідації підпілля.

Між тим, деформація релігійної сфери, закладена партійно-радянською політикою, почала усвідомлюватися як старими, так і новими українськими елітами вже під час горбачовської перебудови. Водночас, як справедливо зазначає В. Єленський, "деякою мірою стосовно релігії в радянському суспільстві на певному етапі "перебудови" було досягнуто того консенсусу, який виявився недосяжним у питаннях суспільно-політичного устрою, економічного ладу, міжетнічних відносин. Релігійні зміни цілком вкладалися в рамки констатуючої формули реформ ("Так жити не можна!"), зміст, напрями, масштаби, динаміка й гранично можлива соціальна ціна яких лишалися нез'ясованими"[319].

Невипадково ще до проголошення незалежності України депутати Верховної Ради ухвалили Закон "Про свободу совісті та релігійні організації" (23 квітня 1991 р.), яким серед першочергових завдань визначалося "подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і церкви"[320], що, власне, свідчило про засудження радянської церковної політики.

Однак означені проблеми виявилися набагато глибшими, системнішими й вибухонебезпечнішими, ніж це тоді уявлялося. Їхнє розв'язання не могло обмежитися зняттям численних і надзвичайно жорстких обмежень на діяльність релігійних організацій, наданням віруючим права вільно й гідно висловлювати свої релігійні почуття, а об'єднанням віруючих – готувати кадри священно- і церковнослужителів, здійснювати духовно-просвітницьку, міжнародну, євангелізаційну й катехізаторську діяльність, а також можливостей найрізноманітніших форм соціального служіння.

Наслідками радянської політики виявилися також серйозні конфліктогенні зони, деформації релігійно-церковного життя, ізоляція цілих груп віруючих та їхнє відчуження від "світу цього", часом у гранично жорстких формах. Передовсім, це православно–греко-католицький конфлікт, підвалини якого було закладено ліквідацією Греко-католицької церкви в Галичині й Закарпатті, насильницьким приєднанням її вірних до Руської православної церкви, конфіскацією сакральних будівель і майна, які перейшли у власність дер-

[319] Єленський В.Є. Релігія після комунізму (Україна в центрально-східноєвропейському контексті). – К.: Національний педагогічний університет ім. М. Драгоманова, 2002. – С. 90.

[320] Закон Української Радянської Соціалістичної Республіки "Про свободу совісті та релігійні організації" //Людина і світ. – 1991. – № 7 (Липень). – С. 9.

жави і вибірково передавалися у користування православним. По-друге, це міжправославний конфлікт, який великою мірою постав з ситуації придушення найменших національних інспірацій у православ'ї України, розгрому національних форм релігійного життя і церковних центрів українства. По-третє, це прагнення централізувати управління пізньопротестантськими спільнотами, яке реалізовувалося через штучне насильницьке з'єднання в одній деномінаційній структурі протестантських конфесій, істотно відмінних між собою за віровчительними принципами, культовими практиками і соціально-психологічними та соціокультурними традиціями. По-четверте, це цілеспрямовані структурні деформації релігійного життя: блокування каналів трансляції релігійного досвіду і знань, інфільтрація релігійних інституцій агентами спецслужб, обмеження всього розмаїття виявів релігійного життя храмовою огорожею й культовою практикою, жорстке регулювання соціально-демографічних параметрів майбутніх священнослужителів і цілковитий контроль за церковними елітами тощо.

Отже, все це призвело до кристалізації церковної інфраструктури, по суті справи, у поніveченому вигляді, а зняття обмежень поставило церкву як соціальний інститут і навіть у богословському сенсі як Боголюдський феномен перед цілою низкою жорстоких викликів, на які церква далеко не завжди була і є здатною дати адекватні відповіді. Історичні церкви[321] далеко не завжди виявилися здатними протистояти спокусам сервілізму перед посткомуністичними урядами в обмін на розв'язання їхніх рутинних проблем, спалахам неоімперського шовінізму й агресивного націоналізму, однобічної підтримки певних політичних сил, які репрезентують лише частину суспільства і, відповідно, тільки частину вірних – членів церкви. Дослідження радянської партійно-державної полі-

[321] Ми вживаємо тут поняття "історичні церкви" у традиційному, суто еклезіологічному і досить умовному розумінні – тобто, як церкви, що, відповідно до своєї еклезіологічної традиції, мають апостольське наступництво. Застосування поняття "історичні церкви" до православних, Римо-католицької та Греко-католицької церков в Україні не означає: а) що автор відмовляє в історичності всім іншим церквам в Україні; б) що він не вважає церквами ті спільноти віруючих, які у православному та католицькому вченні про церкву не вважаються церквами якраз через відсутність у них, на думку православних та католиків, апостольського наступництва – тобто безперервної низки свячень ("золотого ланцюга") із покладанням рук, які поєднують Самого Христа через його учнів з нині чинними єпископами.

тики щодо релігії, церкви і віруючих свідчить, що всі ці проблеми, які загрожують цілісності й громадському спокоєві країни, моральному здоров'ю громадян, пов'язані з її наслідками набагато більшою мірою, ніж це можна було б уявити, виходячи з наукової зацікавленості вказаною темою.

4.3. РЕЛІГІЯ І НАЦІЄТВОРЕННЯ: УКРАЇНА В ЄВРОПЕЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Дослідження впливу релігії на націєтворення стикається з низкою проблем, які (проблеми) видається доцільним бодай перелічити. По-перше, це змішення нації і етносу у дослідницькому процесі за беззастережного визнання відмінностей між цими феноменами у теоретичному розгляді. Таке ототожнення призводить до лінійних уявлень про виключну роль релігії, оскільки та є невідокремним компонентом конституювання домодерних спільнот. По-друге, це отоженення релігії і релігійних інститутів – вони часом можуть відігравати різну роль у формуванні націй. По-третє, це все ще живі уявлення про націєтворення як закінчений процес, а не такий, який триває у часі навіть для ранньомодерних націй, внаслідок чого релігія може відігравати різну роль на різних етапах цього процесу. По-четверте, це спровоковане теорією секуляризації, яка не дає відповідей на розвиток сучасної релігійної ситуації у світі, уявлення про вичерпаність релігійного чинника у процесах націєтворення XX – початку XXI ст.[322] Нарешті це, звісно, труднощі, які виникали і виникатимуть під час визначення не тільки релігії, але й і нації.

Визначень поняття "нація" так багато, а дискусії навколо них такі заплутані, що англійський вчений Г. Сетон-Вотсон узагалі заперечує можливість наукового визначення нації. П. Альтер пропонує під нацією розуміти "соціальну групу (народ або прошарок народу), яка на основі різних історично утверджених зв'язків мовного, культурного, релігійного або політичного характеру усвідомлює

[322] Прикметно, що у книзі, присвяченій розгляду місії США у ефективному націєтворенні і державному будівництві в умовах конфлікту й після конфліктної реставрації в різних куточках світу, проблема релігії зовсім не згадується, хоча експерти вже звертали увагу на ті втрати, що їх понесли США, ігноруючи релігійний чинник на міжнародній арені. Див.: J. Dobbins J.R. Crane, B.D. Grasse. The Beginner's Guide to Nation-Building. – RAND, 2007.

свою єдність і свої особливі інтереси. Вона вимагає політичного самовизначення або вже здійснює його в рамках 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 противагу іншим об'єднанням на основі солідарності, таким, як соціальні класи, конфесійна спільнота чи родина, за нацією визнають і більше, і загальніше значення"[323].

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 належність нації до визначеної територіально-політичної, а не винятково етнічної, мовної і релігійної спільності. Формування нації (втім, кожної у різному ступені) також зв'язано з перетворенням "архаїчного" суспільства в індустріальне, відносно освічене й мобільне, де існує усвідомлення певних спільних інтересів між "масою" і "елітою", що раніше жили в різних світах. Звернімо також увагу на суб'єктивну складову формування нації – об'єктивних чинників (спільність території, мови, релігії), що часто виявлялося недостатньо для того, щоб вона відбулася, тоді як відсутність цих чинників часом не перешкоджала становленню нації. Тут особлива роль належить націоналізму, що виступає і як сильне почуття (колективне й особистісне), і як ідеологічна доктрина, і як політична програма та рух[324]. Націоналізм набуває найрізніших іпостасей, але, звичайно, не може ототожнюватися зі своїми крайніми проявами або вживатися головним чином для позначення деяких шовіністичних рухів.

Далі, коли мова йде про націоналізм і нації, про "уявлені спільноти", за знаменитим визначенням Б. Андерсона[325] (уявлені, але не вигадані!), ми неодмінно опиняємося в полі, де працюють різні міфології. 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,

---

[323] Націоналізм. Антологія /Упорядн. О. Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 586.

[324] Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. – К., 1999. – С. 144–145.

[325] Андерсон Бенедикт. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К., 2001.

котрі поклали початок глобалізації: епохи географічних відкриттів, яка "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 безпосередньому контакті між собою, а розвиток лінійного сприйняття часу, як відзначає В. Рудометоф, зрощує й уявлення про безперервність і спадкоємність – необхідну умову легітимації нації як трансісторичного явища[326].

Капіталізм, як показав Б. Андерсон, уможливлює появу спільнот "горизонтально-світського", "позачасового" типу. Друкарство стає підприємницькою галуззю, воно не тільки насичує ринок латиномовною літературою, але й у пошуках прибутків згодом приступає до видання книг простонародними мовами. Це підриває "латинський моноліт", дозволяє 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 на шляху формування "територіальних націй і означала "територіалізацію" релігії і писемної культури[327].

На християнському Сході така "донаціональна територіалізація" уможливлюється ще від V 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.

Найважливішим історичним пунктом, що знаменував одночасно і новий рівень розвитку народжуваних західноєвропейських націоналізмів, і зв'язок націоналізму з релігією, став процес появи національних церков і "націоналізації церкви". Поява першої сучасної нації – англійської – зв'язана з появою першої національної церкви. Релігійна гомогенність – одна країна, одна релігія, одна церква – розглядається як передумова консолідації держави,

[326] Roudometof V. Nationalism, Globalization and Orthodoxy. The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans. – Westport, Connecticut – London: Greenwood Press, 2001. – P. 7.

[327] Rokkan Stein. 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.

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 містять специфічно національні теми і зміцнюють легітимність ранньоновочасних держав[328].

Формування модерної британської ідентичності супроводжували сильні месіанські і Богообранські мотиви. Як проголошував колись 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![329]

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 англосаксонську 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?"[330]

Але водночас у формуванні "найстарішого націоналізму" – британського – визначну форму відіграв і реактивний чинник. Цей націоналізм зростав у постійному порівнянні і протистоянні з формованим французьким націоналізмом. Саме війна або військова загроза з боку Франції конституюють п'ять складових дефініції національної ідентичності Британії після Ватерлоо: Британія християнська, протестантська, цивілізована, квітуча і вільна. Після Ватерлоо Англію охоплює релігійне відродження, яке поширилося

[328] Llobera Josep R. The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe. – Oxford: Berg Publishers Ltd., 1994. – P. 165–166.

[329] Carlton J.H. Hayes. Nationalism: A Religion. – New York: The Macmillan Company, 1960. – P. 41.

[330] Hutchinson W.R. & Lehman Hartmut (eds.) Many are Chosen. Divine Election & Western Nationalism //Harvard Theological Studies. – Minneapolis: Fortress Press, 1994. – P. 152–153.

головно на середню і вищу верству. Щотижневі недільні богослужіння і родинні молитви стають символом чесноти. Британська серйозність контрастує із французькою фривольністю, британські чесноти – з французькою нібито аморальністю, британська віра – з французьким атеїзмом[331].

Перетворення етносів у нації відбувається поряд із модернізацією, що включає індустріалізацію й урбанізацію, різке зростання мобільності населення. Деякі етнічні групи так і не здійснили цей перехід, вливши або вливаючись в інші народи, другі почали це перетворення в XIX–XX ст., треті 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 в націю націоналізми, що народжуються, починають відбирати матеріал для будівництва нації, і далеко не завжди релігії при цьому приділяється важлива роль. Це справедливо навіть для тих випадків, коли релігія становила 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"[332]. У "Зверненні до італійців" Дж. Мацціні закликає їх узгодити ідеали своїх традицій з ідеалами людства, розглядати світові релігії як самовиявлення шереги 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 замінник релігії: жити, померти, страждати, любити й ненавидіти в ім'я нації стає більшою чеснотою, ніж страждання в ім'я абстрактного Бога. "Дюркгайм доводив, – пише Е. Ґелнер, – що в релігійному культі суспільство

---

[331] McLeod Hugh. 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.

[332] Герцль Теодор. Еврейское государство. – Одесса, 1898. – С. 18.

поклоняється власному закамуфльованому образу. В епоху націоналізму суспільства поклоняються собі відверто і безоглядно, відкидаючи будь-який камуфляж"[333]. Не випадково національне пробудження Німеччини XIX ст. описували як секуляризацію національного й сакралізацію світського. Часто увага звертається на те, що політичні ідеології набирають сили саме тоді, коли релігійний світогляд втрачає свій вплив на уми європейців. Але, як відзначає К. Майноуг, твердження, згідно з яким людина завжди прагне до чогось вищого, ніж вона сама, і, залишивши Бога, тепер вклоняється нації, не відповідає на запитання – чому, власне, нації? [334]

До цього можна додати дуже істотне зауваження: становлення національної свідомості в ряді випадків супроводжувалося очевидним сплеском релігійності (ірландці, баски, словаки). Зокрема, формування ірландської нації спричинилося, за визначенням Е. Ларкіна, до "побожної революції", яка відбулася в Ірландії упродовж третьої чверті XIX ст. Внаслідок цього ірландці, серед яких у 1840 р. лише третина відвідувала меси, наприкінці XX ст. посідали одне з перших місць у світі за послідовністю релігійної поведінки[335]. Іншими словами, можна припустити, що релігія і церква відіграли (і відіграють) різну роль у формуванні різних націй. Або ж, з огляду на роль суб'єктивного чинника у будівництві нації, можна сказати, що одні націоналізми охоче апелювали до релігії, тоді як інші передусім бачили в ній гальмо на шляху її становлення.

Скажімо, розділеність албанців між трьома "іноземними" вірами, яку експлуатували у боротьбі за країну Росія, Туреччина і Австро-Угорщина, гранично непокоїла лідерів албанського національного пробудження і вони пропонували навіть зробити єдиною вірою албанців обожествленну Албанію[336].

Натомість у Польщі Римо-католицька церква як бастіон польськості, чию непроникність було випробувано в часи протистояння російському православ'ю і німецькому протестантизмові, відіграє винятково важливу роль у націєтворенні, починаючи від розділів

---

[333] Ґелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм /Пер. з англ. – К.: Таксон, 2003. – С. 73.

[334] Майноуг К. Тлумачення націоналізму //Націоналізм. Антологія. – С. 324.

[335] Larkin E. The Devotional Revolution in Ireland, 1850–1875 //American Historical Rewiew. – 1977. – P. 636.

[336] Skendi Stavro. The Albanian National Awakening. – Princeton: Princeton University Press, 1967. – P. 298.

Польщі аж до комуністичних часів, коли вона стає чимось на зразок субстрату громадянського суспільства, найбільш організованим, виразним і послідовним опонентом режиму, інституцією, яка своїм авторитетом виносила комунізм за дужки значущої для нації польської спадщини. Релігія надає польському націоналізмові потужну символічну мову, в рамках якої після поразки листопадового повстання 1831 р. формулюється найбільш могутня – месіанська – метафора польської національної риторики: "Польща – Христос народів"[337]. Інші народи Центральної та Східної Європи також підтримували міфи – тобто наративи, за допомогою яких нації виокремлювали своє буття від існування інших – про власну обраність та наперед визначеність своєї місії, які (міфологеми) часто були (і є) пов'язаними із релігією[338].

Так само, по-своєму специфічну ситуацію знаходимо у випадку із Болгарією, де боротьба за "болгарську ідею" розгорталася з річища прагнень до емансипації Болгарської церкви від еклезіального еллінізму, а проголошений 1870 р. Болгарський екзархат став першим символом становлення новочасної Болгарської держави і першою перемогою болгарського націоналізму[339].

У деяких випадках навіть нюансам релігійної специфіки надається особливого значення, їхня "відрубність" від референтних спільнот усіляко 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, знаряддя контрреформації та реакції. Гус, Жижка, Хельчинський та Коменський – це наша жива програма"[340]. Між 1918 і 1930 рр. близько 1 900 000 громадян Чехословаччини

[337] Див. докладно у: Brian Porter. When Nationalism Began to Hate : Imagining Modern Politics in Nineteenth Century Poland. – New York: Oxford US, 2000. – P. 27–29.

[338] Див. про це докладно на прикладах різних націй у: Myths and Nationhood /eds. Hosking G. and Schopflin G. – London: C. Hurst & Co, 1997.

[339] Див.: Perry Duncan M. Stefan Stambolov and the Emergence of Modern Bulgaria, 1870–1895. – Durham, NC: Duke University Press, 1993. – P. 6–7.

* Прикметно, що сам Т. Масарик перейшов з католицтва на протестантизм.

[340] Цит. за: Борковський О.І. Вступ до націології. – Мюнхен: УТГІ, 1991–1992. – С. 248.

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[341].

Дослідження відносин між православними сербами, хорватськими католиками та мусульманами на західних Балканах також призводить істориків до висновку, що загострене почуття відмінності між ними постало саме з сучасного націоналізму, а не з "вікової ворожнечі"[342]. Вирішальною відмінністю поміж сербами, хорватами та боснійськими мусульманами, доводить Вєкослав Періца, є не релігія, а міф про національне походження, який освячено рідними релігійними інституціями. "Гіпотетично, – 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, але у спільний міф про походження єдиної нації"[343].

В інших випадках, коли релігія пов'язує формовану націю з ширшим культурним простором і заважає її відокремленню, 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[344].

Подеколи, однак, націоналізм згладжував протиріччя релігійно поділених спільнот (німці, угорці), надаючи конфліктуючим сторонам свого роду нову об'єднавчу ціннісну мову[345].

---

[341] Manhattan Avro. The Vatican in World Politics. – New York: Gaer Associates, 1949. – P. 253.

[342] Див. Lampe John R. Nationalism in Former Yugoslavia //Contemporary Nationalism in East Central Europe /Ed. by Paul Latawsky. – London, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press LTD, 1995. – P. 146–148.

[343] Perica V. Balkan Idols. Religion and nationalism in Yuogoslav States. – New York: Oxford University Press, 2002. – P. 5.

[344] Див.: Karen Barkey, Mark Von Hagen. 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 значною мірою сприяла приватизації релігії серед широких кіл "середнього", а згодом – і "нижчого" класів. – Див.: Weiker Walter F. The Modernization of Turkey: From Ataturk to the Present Day. – New York: Holmes & Meier Publishers, 1981. – P. 105–110, 247.

[345] Smith H. W. German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870–1914. – Princeton: Princeton University Press, 1995.

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 і 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 стосовно соціуму в період Першої Республіки (1918–1939), ані як серйозна етична противага комуністичному аморалізмові відразу після 1948 р. Саме нецерковні й навіть відверто антиклерикальні настрої у чеському суспільстві (яких, до речі, не було в сусідній Словаччині) уможливили на певний час ізоляцію католицької ієрархії від віруючих і – ширше – від суспільства в цілому за ранньокомуністичних часів[346].

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 розділеними. 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 накинула влада, а Католицька церква Литви з другої половини 1960-х рр. знаходилася у стані активного опору[347].

Словом, як зауважує С. Рамет, нації можуть розглядати свої церкви як бастіони захисту національної культури, як-от поляки, хорвати, серби чи болгари, або, як чехи, можуть бачити в них антинаціональні риси, або настрої, можуть знаходитися десь посередині цих крайнощів – як це ми знаходимо через різні причини у німців, угорців, румунів або словаків[348].

---

[346] The Position of the Church throughout the changes in Czechoslovak society //Religion in Eastern Europe. – Vol. XIV. – № 1. – February 1994. – P. 18–43.

[347] Див.: Simon G. Unter kommunistischer Herrschaft. Kirchen und Nationen in der Baltischen Republiken //Herder Korrespondenz. – 1983. – № 2. – S. 85.

[348] Ramet Sabrina P. Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia. – Durham, NC.: Duke University Press, 1998. – P. 91.

***

Предтечі 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 належність до православної віри була очевидною ознакою належності до української народності"). Навіть П. Куліш, один з авторів 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 і критикував, говорив про нещастя поділу народу на "касти" внаслідок 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 святощам то православію, то унії, залишені ними без уваги штундисти на Україні московляться, русини римського обряду в Ц[арстві] Польським і Галичині полячаться, а русини-протестанти на Угорській Русі становляться словаками".

На думку М. Міхновського, чиї роботи тривалий 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 І 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"[349].

Природно, що соціалістичні переконання, надзвичайно сильні наприкінці XIX – у першій чверті XX ст. серед українських діячів, визначали їх досить прохолодне ставлення до релігії. В очах українських, як, втім, і інших європейських радикалів того часу, релігія несла на собі відбиток затхлості, глибокої провінційності і приреченості. Українська еліта, як і еліти інших недержавних народів, прагнула "розбудити, струснути" масу і незрівнянно охоче говорила про свободу і звільнення, про натиск і силу, ніж про покаяння або смирення. Неувага й навіть вороже ставлення до церкви чільних українських діячів було виявлене 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!"[350]

Природно також, що православ'я, принаймні із середини XIX ст., усвідомлювалося українськими діячами як чинник, що нівелює національну самосвідомість українців, незалежно від особистих релігійних почуттів цих діячів, – добре відомі, наприклад, уїдливі 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

---

[349] Вассиян Ю. До головних засад націоналізму //Націоналізм: Антологія. – К., 2000. – С. 153.

[350] Ульяновський В. Церква в Українській Державі 1917–1920 рр. (Доба Української Центральної Ради). – К.: Либідь, 1997. – С. 43–44 та ін.

модерні 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, але й водночас союз з православними проти католиків[351]. Ще раз підкреслимо, що "український проект" був сформульований неасимільованою українською культурною елітою у Великій Україні, де збереглася пам'ять про козаччину 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[352].

Український націоналізм поставав і як реакція на спроби модернізації панівних стосовно України націй. Ця модернізація загострювала асиміляцію та руйнувала аграрний культурний тип, цінності якого були домінантними для багатьох українських інтелектуалів. Таким чином, 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, очевидно суперечили одна одній. З іншого боку, "реактивний" чинник польського і російського

[351] Шпорлюк Р. Імперія та нації. – К., 2000. – С. 240, 245–255.

[352] Уявлення про виключно галицький характер прагнень до української незалежності надзвичайно живуче. Відомий російський філософ А. Ципко 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". – Ципко А. Исходные противоречия формирования новой российской национальной идентификации //www. niurr. gov. ua/ru/ukr_rus/bulletin_4/zipko. htm. Тим часом, В. Чорновіл, як і дуже багато діячів "культурного етапу" останньої фази формування української нації, народився саме в Центральній Україні – в Черкаській області.

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 молодежі"). Те, що греко-католицьке духовенство у своєму "клерикальному українізмі" не може піднестися над православно-католицькими розбіжностями, робить цей українізм, в оцінці Франка, "політичним індиферентизмом".

Практично одночасно М. Грушевський попереджає галичан і великоукраїнців, що впродовж 1920–1930-х рр. 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[353].

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 XIX ст. греко-католицькі священики домінували в середовищі галицьких українських діячів. 1890 р. у Галичині не було жодного світського за походженням інтелігента[354]. Зрештою, саме Церква виокремила "з'єдинених русинів" з православного моря віровизнанням і з католицького – обрядом, відкинувши зрештою, хоча й не без вагань і відкатних кроків, три гіпотетичні моделі галицького розвитку – москвофільський, польський та австро-русинський і підтримавши народовство – тобто власне український рух[355]. Церква довго й

---

[353] Грушевський Михайло. Галичина і Україна (З біжучої хвилі) //Літературно-науковий вісник. – Львів. – 1906. – Т. XXXVI., Р. IX. Кн. XII. За грудень. – С. 494

[354] Грицак Я. Й. Нариси історії України: формування модерної української нації XIX–XX ст. – К.: Генеза, 2000. – С. 78.

[355] Химка І.-П. Греко-Католицька Церква і національне відродження в Галичині 1772–1918 //Ковчег. – Число І. – Львів, 1993. – С. 77, 80–81.

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.

***

Складніше з православ'ям. Твердження, відповідно до якого воно не могло відіграти в Україні скільки-небудь значної ролі, оскільки не опозиціонувало українську націю, що формувалася, від найбільш значущої для неї референтної спільноти, яка знаходилася 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 XIX і навіть початку XX ст. абсолютно не скасовується поділами Польщі і знищенням її державності. Більша частина XIX ст., навіть після польського повстання 1863 р., проходить у 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 полонізованих поміщицьких сімей, вважаючи необхідним повернутися у "свою національність", переходили з римо-католицизму у православ'я (В. Антонович, Таддей Рильський, батько М. Рильського, К. Михальчук). Політика царського уряду незмінно спрямовувалася на ослаблення польського домінування (а також єврейського впливу) у Правобережній Україні, стримування Католицької церкви у краї і зміцнення тут Православної церкви та "російського елемента". Православні священики аж до останньої чверті XIX ст. знаходилися у величезній залежності від польського дворянства, їхні спадкоємці нерідко переходили в католицтво, а ще частіше шукали собі після семінарії місце на державній службі. Священиками 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 священики стали одержувати платню, що перевищувала утримання духовенства

внутрішніх єпархій, 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 єпархії до чотириразового[356].

Що ж стосується зміцнення "російського елемента", точніше, елементу 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 становило 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[357], православне духовенство стало у Правобережній Україні промотором великоросійської ідеології. Але для українських селян православ'я в демаркаційному вимірі як і раніше лишалося антипольським і антиєврейським, а не антиросійським ідентифікаційним маркером. Великорос був для волинського або подільського селянина абстрактним начальником, з яким він практично ніколи не стикався. 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 впливу об'єктивно послабляло русифікаторський потенціал імперської політики в Південно-Західному краї.

Розглядаючи далі православ'я як чинник у процесі формування української нації, слід передусім нагадати, що Малоросія відіграла визначну роль у процесі перетворення московського православ'я на православ'я російське. Малоруський церковний вплив досить добре відомий, задокументований і досліджений – головно К. Харлампо-

---

[356] Див.: Надтока Г. Православна церква в Україні 1900–1917 рр.: релігійний та соціальний аспекти. – К., 1998. – С. 84.

[357] Matsuzato Kimitoka. Polish Factors in Right-Bank Ukraine from the Nineteenth to the Early Twentieth Century, див.: //www.src-home.slav.hokudai.ac.jp/publictn/45/matsuzato/matsuzato-e.html.

вичем, який, до речі, здобув вчену ступінь доктора богослов'я за працю "Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь" (видана в 1914 р. у Казані). Набагато меншою мірою вивчено зворотний вплив – Російської церкви, що одержала щеплення київського бароко, на українське селянство в XIX ст. Тобто досить 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 із середини XIX 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[358]. 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

[358] Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – Київ: Освіта, 1992. – С. 153–157.

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 іншого боку, 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 ін. 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. 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, перестaвши бути цілком "своєю", ця Церква так і не стала цілком ефективним знаряддям русифікації. При цьому, уявляється, недостатньо говорити про глибоку прірву між єпископатом і парафіяльним духовенством, відносну 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. Про цю несистемність пише, зокрема, О. Міллер, порівнюючи політику Франції і Росії з офранцужування Провансу й русифікації України, відповідно, не торкаючись, однак, церковної сфери[359]. Слід 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 безкомпромісно. Саме тут суперечка про кількість пальців, якими накладається хресне знамення, підноситься на онтологічний рівень, ритуальні

[359] Миллер А. Россия и Украина в XIX – начале XX столетия: непредопределенная история //Украина и Россия: общества и государства. – М., 1997. – С. 71–87.

відмінності стають нестерпними, а їх характер – сакральним. В усякому разі, прагнення до здобуття "своєї" 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"[360].

***

Але наприкінці 1980 – на початку 1990-х рр. цієї "стихії" вже давно не було, її розтрощили жорна варварської сталінської модернізації з її голодомором, розселяненням 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 фактора у церковному відтинку трохи нижче), 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 й послідовна "совєтизація", що мала в 1970–1980 рр. уже більшою мірою "російське обличчя", придушення будь-яких проявів українського націоналізму, стимулювання всесоюзної мобільності українців, активне залучення їх у процес партійно-державного, промислового, наукового й культурного будівництва в інших республіках СРСР, природно, розмивали українську ідентичність на користь "нової історичної спільноти – радянського народу", але не підривали її цілком[361].

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

[360] Зеньковский В. Пять месяцев у власти. Воспоминания. – М., 1995. – С. 39.
[361] Кулик В. Український націоналізм у незалежній Україні. – К., 1999. – С. 7–8.

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 тотожності, 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 і Й. Сталін жорстко реагували на найменші спроби прояву самостійності лідерів Радянської України[362]. "Першими особами" 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 навіть того вимагали у Москві.

---

[362] 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".– Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Т. 45. – С. 105–106.

Ортодоксальну позицію в релігійному питанні займав і В. Щербицький, який очолював Компартію України з 1972 до 1989 рр.[363] Партійні функціонери республіки неодноразово висловлювали занепокоєння непропорційно високою питомою вагою релігійних громад України у загальносоюзному масштабі і рішучість змінити стан речей. Політика стосовно релігійних інституцій, створених національними меншинами (євреї, поляки, угорці), ґрунтувалася на роз'єднанні етнічного і конфесійного компонентів, перешкоджанні консолідації національних груп на релігійному ґрунті, нейтралізації впливу релігійних закордонних центрів. Така політика об'єктивно мала сильний антинаціональний характер, 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 мав звичайно набагато більше значення, ніж оборона лише релігійних цінностей та інституцій, виходив з кількох головних середовищ. Перш за все це народна релігійність, яку було серйозно підважено, але не викорінено. У статистичному звіті Ради в справах релігій при Раді Міністрів СРСР за 1984 р. вказувалося, що впродовж року в Україні було здійснено майже 178 000 хрещень, з охрещених 1 392 були школярами, а в 2 525 випадках хрестилися 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 у 1984 р. було відспівано 69,6 % померлих, Львівській – 65,7 %, Сумській – 64,8 %, Тернопільській – 62,9 %[364]. 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 %

[363] Реальна церковна політика, яку здійснював 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". Див.: Врублевский В. Владимир Щербицкий: правда и вымыслы. – К., 1993. – С. 174.

[364] Див.: 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.

дорослого населення області[365]. Цифри ці були 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 здійснення релігійних обрядів.

Важливим вогнищем опору було політичне дисидентство, рух за права людини в Україні, який обстоював релігійні права особи та спільноти, рідну мову, релігійні традиції, зрештою – людську гідність.

Водночас, ситуація опору в Україні була дуже відмінною від тієї, яка спостерігалася в багатьох інших комуністичних країнах і навіть республіках СРСР. Режим не залишав жодного простору для публічного виразу неофіційних, не говорячи 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 не компліментарні стосовно режиму медіа, були тут неможливими. Так само, як і, починаючи від 1970-х рр., вияви націонал-комунізму, котрі були достатньо виразними у закавказьких республіках. В обмін на цілковиту лояльність Москві, придушення антикомуністичних виступів і ритуальні обіцянки викорінювати "залишки буржуазного націоналізму" керівники радянських Грузії та Вірменії зміцнювали, по суті справи, "свої" націоналізми. Грузинська і Вірменська церкви, які відіграли визначну роль у формуванні грузинської і вірменської ідентичності, отримали відносно більші на загальнорадянському тлі можливості – оглядачі навіть говорять стосовно кінця 1970-х рр. про "друге хрещення Грузії"[366].

Україні не дозволялося навіть чогось на зразок від певного часу формульованої російськими письменниками нової редакції "*почвенничества*" з його виразним пафосом спротиву денаціо-

[365] Див.: 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.

[366] Великою мірою це сталося можливим завдяки діяльності Грузинського патріарха Іллі І, обраного на Тбіліський престол 1977 р., який застосовував "мистецтво можливого" заради зміцнення церкви більш майстерно, ніж будь-який інший патріарх Грузії XX 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.

нализації 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, але й за рамки Карного кодексу, як це було, наприклад, з письменниками Є. Сверстюком, І. Дзюбою та ін.

Нарешті, народно-релігійним анклавом, потужність якого важко переоцінити, де продовжували зберігатися елементи національної ідентичності і спротив радянській церковно-національній політиці, стали як "невозз'єднані" українські католики східного обряду – священики, ченці й черниці, миряни, чия релігійна діяльність мала підпільні форми[367], так і приєднані до Руської православної церкви, але не абсорбовані нею греко-католицькі парафії. З 1960-х рр., після особливо руйнівної для України хрущовської кампанії викорінення інституціалізованої релігійності, уніатська 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[368].

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 конотацією, в якій особливе місце належить храму і священику. (Ця конотація була досить посилена для етнічних українців

---

[367] Тут необхідно згадати, що у підпіллі перебували також переважна частина п'ятидесятників України, свідки Єгови, адвентисти-реформісти, покутники, а також відносно нечисленні прибічники Ради церков євангельських християн-баптистів, які, 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. – Див.: Kovalewsky D. Religious Belief in the Brezhnev Era: Renaissance, Resistance and Realpolitik //USSR. – Vol. 19 – № 3. – September 1980. – P. 284.

[368] 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.

у міжвоєнних Румунії, Чехословаччині й особливо в Польщі.) Хрущовська антирелігійна кампанія натикається тут на 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 %[369].

Питома вага слухачів духовних навчальних закладів РПЦ – вихідців із Західної України була надзвичайно високою[370]. Священики звідти дедалі інтенсивніше обсідають парафії у Центральній, Східній і Південній Україні та все більше – за її межами. Єпископи-українці стають найбільшою за чисельністю "земляцькою" групою РПЦ[371]; 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 проголошення Української автокефальної православної церкви, що позиціонує себе як по-справжньому українську церкву,

---

[369] Центральний державний архів вищих органів влади і управління України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 433. – Арк. 1 (таблиця).

[370] Наприклад, у середині 1980-х рр. вони становили понад 50 % слухачів Ленінградської духовної семінарії (Павлов С.Н. О современном состоянии Русской православной церкви //Социологические исследования. – 1987. – № 4. – С. 42). В іншому місці він говорить, що численні студенти-галичани були виключно із сільської місцевості й пояснює відсутність городян тим, що їх релігійність, передусім інтелігенції, була зв'язана з Греко-католицькою церквою (Павлов С.Н. Присутствие Московской патриархии в Галиции: история и итоги //Украинская Греко-Католическая церковь: преодоление мифа. – М., 2002. – С. 69).

[371] Митрохин Н., Тимофеева С. Епископы и епархии Русской православной Церкви. – М., 1997. – С. 15–19.

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 рр. відбувалося головно в Галичині й у Києві. Через півроку після "відбудовчого" Всеукраїнського собору УАПЦ (5 червня 1991 р.) в Україні діяло 939 громад цієї церкви, причому 96 % з них знаходилося у трьох галицьких областях[372].

Відновлення УАПЦ викликало надзвичайно різку протидію Московської патріархії та її Українського екзархату, який у той же час, з огляду на зростаючу загрозу позиціям Руської церкви з боку національно-церковного руху, набуває нового статусу – Української православної церкви (УПЦ). В Україні таким чином діють вже дві Православні церкви; "великий український компроміс" колишньої номенклатури й націоналістів, що зробив можливим реальне утвердження української незалежності після референдуму 1 грудня 1991 р., у церковній сфері не вдався із самого початку.

Досягнення компромісу між українськими елітами щодо політичного статусу України відбивається, 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, 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…"[373]. Собор формулює відповідне "смиренне" прохання до Московського патріархату, що дістає підтримку з боку державного керівництва, але Московським патріархатом відкидається.

У підсумку Православній церкві 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 не в останню чергу внаслідок

---

[372] Історія християнської церкви на Україні (Релігієзнавчий довідковий нарис). – К.: Наукова думка, 1991. – С. 86.

[373] Собор Української православної церкви. 1–3 листопада 1991 р. – К., 1997. – С. 62.

ослаблення союзного центру, в чому активно брала участь і російська еліта. Церковний же центр не тільки не був послаблений, але й навпаки – посилився, і його посилення було підтримано як союзною, так і ще більшою мірою 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 тією мірою, якою 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 владою незалежність країни. Більше того, частина архієреїв побоювалася обмеження своєї влади в єпархіях та встановлення всевладдя Київського митрополита. При цьому 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 ідіосинкразія до "самосвятів-автокефалістів", непохитна позиція чернецтва виявилися більш відчутними чинниками.

Власне, зміни на політичній карті Європи, поява низки нових незалежних держав потягли за собою також і прагнення усамостійнення (або зміни юрисдикції) православних церков або їх частин у цілій низці країн (Україна, Естонія, Молдова, Македонія). Адже автокефалія для країн православної культури сприймалася – і певною мірою сприймається тепер – як опосередковане визнання самостійності держави. Історія Грузії, Сербії, Болгарії свідчить, що набуття тут церквами автокефалії синхронізувалося зі здобуттям державності, а втрата державності, зрештою, призводила і 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 незалежності України[374]. 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 ешелонованою структурою, століттями відпрацьованим механізмом трансплантації доволі складних ідей у тканину масової свідомості набирала 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 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 XIX ст. урядами унезалежних 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 отже, й її глибина, порівняно із кризовими явищами у православних церквах інших посттоталітарних країн, полягає у дуже істотній неоднорідності православних України щонайперше у ставленні до

[374] Цікаво, що такої думки дотримуються 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." Див.: Советское прошлое и российское настоящее? Беседа Ирины Иловайской с Аленом Безансоном //Русская мысль. – 1997. – № 4170.

національної проблеми, вельми складних наслідках так званого "збручанського розтину", загоєння якого вимагає чималого часу і позаекстремальних умов. Важко не помітити, що проблема православної спільноти України є опосередкованим відбитком більш широких проблем: міцності новопосталої держави, рівня національної свідомості, духовного й морального здоров'я нації, політичної культури суспільства і її культури взагалі, стану національної еліти.

На масовому рівні міжправославне протиріччя дуже швидко стало конфліктом ідентичностей. Причому це не тільки конфлікт між українською й неукраїнською ідентичністю, але 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 належність 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 раза більше громад, аніж обидві Українські 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 ознайомлений з реаліями релігійного життя України, може бути тільки однією. Декларуючи належність до Київського, а не Московського патріархату, особа декларує свою ідентичність, яка має український вектор. Певно, в переважній більшості випадків ми маємо справу, очевидно, з номінальними християнами, "непрактикуючими", а часом і "невіруючими православними". Так само, як і у випадку з дослідженням центру "Демократичні ініціативи", які зафіксували належність до Російської православної церкви 12,2 % опитаних жителів Донецька і 35,3 % – Сімферополя[375]. При тому, що в Донецьку взагалі не існують –

[375] Див.: Права людини в Україні. – Вип. 13. – К., 1995. – С. 14.

принаймні офіційно – громади Російської церкви, а в усьому Криму їх менше десятка проти понад трьохсот громад УПЦ в єдності з Московським патріархатом. Згідно з дослідженням Київського міжнародного інституту соціології (наприкінці 1997 – на початку 1998 рр. опитано 2 182 особи) про свою належність до *Російської* православної церкви повідомили 10,8 % опитаних, тоді як до УПЦ Московського патріархату – тільки 6 %[376].

Якщо ж анкета дозволяла вибір, запропонований, зокрема, службою СОЦІС-Геллап-Україна (1997 р.), – "православний, який не визначився з конфесією" – то в деяких регіонах України цю відповідь обирають до 40 % опитаних. Стосовно цієї групи можна говорити про наявність в ній осіб з одночасно номінальним, "непрактикуючим" православним самоусвідомленням та, з іншого боку, радянською ідентичністю.

Ситуація почала змінюватися 2008 р. – принаймні тоді одне з соціологічних досліджень виявило практично ідентичний відсоток тих, хто оголосив про свою належність до Московського (23,2 % з-поміж тих, хто вважав себе православним) та Київського патріархатів (23,5 %). (Ще 52,9 % становили так звані "нецерковні", "просто" православні)[377]. Дослідження Центру ім. О. Разумкова (листопад 2010 р.) зафіксувало вже серйозну перевагу УПЦ МП над УПЦ-КП – 23,6 % проти 15,1 % (УАПЦ – 0,9 %).

Чому частка тих, хто відносить себе до УПЦ МП, стала перевищувати кількість тих, хто належить до українських православних церков, що проголосили свою незалежність? По-перше, православ'я в Україні приростає Сходом і Півднем набагато більшою мірою, ніж Центр і, тим більше, Захід, де церковна мережа насичена вже майже до межі. Нові православні громади, що створюються на Півдні й Сході – переважно Московського патріархату. По-друге, очевидно, УПЦ Київський патріархат не зміг стати в очах нових православних такою універсальною Православною церквою, чий поступальний розвиток зумовлений якістю релігійного життя, богослов'я, професійної і непрофесійної освіти тощо, а не лише національною ідеєю. У загальноправославній ідентичності відбувається процес поляризації, яка відбиває поляризацію ідентичностей в українському

[376] Див.: Вечірній Київ. – 1998. – 15 квітня.

[377] Паращевін М. Релігія і релігійність в Україні /За ред. С.Макєєва. – К.: Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009. – С. 26.

суспільстві. "Просто православні" і далі становлять відносну більшість, але їхня питома вага скорочується. Для якоїсь частини "просто православних" саме такий вибір був продиктований можливістю щасливо уникнути категоричної відповіді стосовно своєї ідентичності. Події в країні дедалі більш наполегливо ставлять їх перед необхідністю такої відповіді. Ключове питання стосується того, на користь якої ідентичності робиться вибір. Принаймні отримані результати не свідчать про те, що російська ідентичність починає домінувати над українською. Для перевірки такої гіпотези у анкету дослідження Центру ім. О. Разумкова (листопад 2010 р.) було спеціально включено можливість віднести себе до Руської церкви. Таких виявилося тільки 0,8 % від усіх опитаних[378].

Утім, можливо, у випадку з визначенням своєї належності до церкви, що, як ми з'ясували, є серйозним чинником особистісної ідентифікації, справа є навіть ще більш складною. Очевидно, що у принаймні трьох пострадянських республіках – Білорусі, Росії й Україні – є більш або менш значний прошарок осіб, які відчувають серйозні труднощі зі своєю ідентифікацією[379]. 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[380]. (У дослідженні, здійсненому в Харкові і Харківській обл. 1995 р. "радянську ідентичність" не було виявлено серед юнаків й дівчат, тоді як кожний десятий з їхніх батьків вважав себе радянською людиною)[381].

Подібні проблеми відчував якийсь час – принаймні до війни – і певний (хоча й незрівнянно менший, ніж в Україні) прошарок міської інтелігенції колишньої СФРЮ – вони не вважали себе ані сербами, ані хорватами, радше – "югославами". Розглядаючи

---

[378] Рівень і характер релігійності українського суспільства //Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. – К.: Центр О. Разумкова, 2011. – С. 31–53.

[379] 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.

[380] День. – 2000. – 9 лютого.

[381] Див.: Olga Filippova. Ukrainians And Russians In Eastern Ukraine: Ethnic Identity And Citizenship //The Light of Ukrainian Nation-Building. Див.: http://www.unl.ac.uk/ukrainecentre/WP/12.html.

ситуацію у Великобританії, британський дослідник Б. Крик зазначає, що "З'єднане королівство – це держава, в якій багато людей 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"[382].

Соціологи і конфліктологи з різною мірою драматизації вказують на кризу національної самоідентифікації населення України, слабкість колективного "Я", на сегментованість соціуму, яка знаходить своє відображення у відмінностях "культурних кодів", у відмінних версіях віртуального минулого, у різному баченні майбутніх перспектив[383].

Аналізуючи соціокультурну, суспільно-психологічну й національно-етнічну структуру пострадянського Донбасу, кореспондент англійської *Financial Times* А. Лівен висновує: "Це національно не визначене суспільство не можна назвати ані російським, ані українським: теоретично воно може стати і тим і другим, однак усе ж більш правильним було б припустити, що воно розів'ється у щось нове й неповторне"[384].

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, які були залучені до будівництва Росії, але 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 розколу сприяючих і так чи інакше докладно описаних подій.

Потужного імпульсу поглибленню цього розколу і викликом ідейним засадам українського націєтворення стала доктрина "русского мира" патріарха Московського і всієї Русі Кирила. Сформу-

---

[382] Крик Б. Национальные идентичности в многонациональных и многоэтничных государствах: необычный пример Соединенного Королевства //Роль государства в развитии общества: Россия и международный опыт. – М., 1997. – С. 91.

[383] Див.: Нагорна Л. Криза національної самоідентифікації як чинник конфліктогенності //Етнополітичні конфлікти у постоталітарному просторі. – К., 1999. – С. 67–68.

[384] Ливен А. Русскоязычные регионы Украины: троянский конь? //Украина и Россия: общества и государства. – М., 1997. – С. 245.

льована головним чином у листопаді 2009 р., ця доктрина спрямовується на відродження занепалого центру сили на нових ідеологічних засадах: "Вірю, – заявив Патріарх, – що тільки згуртований "русский мир" може стати сильним суб'єктом глобальної світової політики, сильніше за всі політичні альянси"[385].

Нові ідейні засади включають у себе православ'я як цивілізаційний і ціннісний стрижень, російську мову як ядро "русского мира", усвідомлення спільного минулого та, що важливіше, – спільного майбутнього, перетворення "русского мира" на цивілізаційний суб'єкт глобалізованого світу, який успішно конкурує з іншими цивілізаціями[386].

Україна для патріарха Кирила постає у цьому контексті і ключовою проблемою, і випробувальним полігоном. Тут проходять обкатку наріжні стратегеми його патріаршества, яке почалося 2009 р. Перша – перетворення Московської патріархії на один з найбільш важливих центрів російської політики, можливо, не перший, порівняно з Кремлем, але, за незабутнім виразом одного українського політика, – і не другий. Візит патріарха в Україну 2009 р., який Московська патріархія не згадує у відриві від прикметника "тріумфальний", та його українська політика мали продемонструвати кремлівському дуумвіратові й російській еліті, що патріарх та наявний у нього церковний ресурс можуть бути більш ефективним у розв'язанні серйозних геополітичних проблем, ніж російська влада. А отже, Московська патріархія – не культурний релікт і навіть не "духовне відомство", якому належиться своє місце у структурі влади, а її рівноправний партнер, інтереси якого зобов'язані поважатися і максимально враховуватися.

Друга стратегема, яку патріарх Кирило випробував 2009 р. в Україні – це, власне, сама доктрина "русского мира". Головне її положення, тобто необхідність і можливість створення наддержавного проекту, шляхи інституалізації і розвитку якого стають порядком денним для народів, що вийшли з Русі, було оприлюднене тут ще до патріаршого виступу на відкритті III Асамблеї "Русского

---

[385] Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира, див.: //www.patriarchia.ru/db/text/1496028.html.

[386] Див., наприклад: Соборное слово XV Всемирного русского народного собора, див.: //www.patriarchia.ru/db/text/1496028.html.

мира" 3 листопада 2009 р. Причому тези, оприлюднені патріархом під час його першого візиту в Україну влітку 2009 р., були сприйняті політичною елітою Росії саме як політичні і у цьому статусі беззастережно схвалені[387].

Виступаючи на телеканалі "Інтер" 28 липня 2009 р., патріарх запропонував українцям такий хід міркувань. Українці зробили значний внесок у будівництво спільної держави і вони не повинні відмовлятися від плодів своєї праці; українцям слід замислитися над тим, чи варто їм розвиватися самостійно і чи має відбуватися цей розвиток у напрямі Заходу; Захід – не життєспроможна цивілізація, вона пропонує людині лише "шлунок". Патріарх Кирил висловлює сумнів у тому, що Захід буде готовий сприйняти цінності історичної Русі. Він не зупиняється на сутності цих цінностей, але вони імпліцитно протистоять цінностям Заходу як цивілізації споживацтва. Патріарх не згадує серед західних цінностей людську гідність і автономію, концепт прав людини, демократичний устрій, обмеження влади тощо. Отже, Україні треба не "йти в Європу", а надихатися ідеалами Святої Русі і разом з народами, що вийшли з неї, будувати власний простір, "великої сили цивілізаційний проект", що протистоятиме Заходові. Тоді вони перетворяться з коня на вершника, з тих, кого ведуть, на тих, хто веде[388].

Саме реакція на "русский мир" в Україні примусила самого патріарха і його офіційних інтерпретаторів дещо переглянути не зміст, звичайно, доктрини, але її риторику. З'являються роз'яснення про те, що доктрина патріарха не політична, а духовна і що вона не ставить за мету підірвати суверенітет народів "русского мира" та знищити їхні культурні особливості[389].

Третя стратегема, яку патріарх випробовував на Україні – це намір переглянути місце Руської церкви у Повноті Православ'я. Під час українського візиту патріарх випробовує кілька тез, сенс яких полягає у тому, що не всі Помісні православні церкви є рівними у своєму достоїнстві; що, на відміну від "національних" патріархатів,

---

[387] "Задача России – не допустить раскола славянского мира". Российские парламентарии прокомментировали заявления Патриарха Кирилла на Украине, див.: //www.rusk.ru/newsdata.php?idar=731366.

[388] Выступление Патриарха Кирилла на телеканале "Интер", див.: //www.youtube.com/watch?v=WSWAeCAi-jk.

[389] Визит Патриарха на Украину – не зарубежный визит, див.: //www.echo.msk.ru/programs/opponent/701282-echo/.

Московський є наднаціональним і навіть згадує про пентархію так, нібито цей древній принцип управління Церквою має безпосереднє відношення до Москви[390]. При цьому принцип співвідношення Помісних церков з цивільними кордонами не має серйозного значення. Тоді ж було прокреслено контури української політики. Її складові: кінець автокефалістським прагненням, якими бездоганними б вони не були з точки зору канонічного права. Патріарх Кирил під час візиту до України пояснив це таким чином: "Інколи нам наводять у приклад інші країни: в Чехії і Словаччині Автокефальна церква, в Албанії – Автокефальна церква. Але Чехія і Словаччина ні для кого не були Єрусалимом і Константинополем! І Тирана ні для кого не була духовним центром всієї Церкви! А Київ – це наш Єрусалим і наш Константинополь, це серцевина нашого життя!"[391] Тому патріарх не вважає у жодному разі можливим "відпускати" Київ і пропонує логіку, яка щонайменше суперечить тій, яка дотепер викладалась у курсах церковного права духовних шкіл РПЦ.

Далі, це – "*конец церковной беспризорности*"[392] для УПЦ в єдності з Московським патріархатом, як радісно оповістив усіх зацікавлених протодиякон А. Кураєв. Московська патріархія пророблює різний інструментарій нищення "вольностей" цієї Церкви, головний архітектор української політики – особисто патріарх. Напруженість між Московською патріархією і Київською митрополією стає очевидною, доктрина "русского мира" ставить під питання лояльність священиків і архієреїв УПЦ в єдності з Московським патріархатом до московського священноначалля і підриває, по суті справи, можливість УПЦ інтегрувати в єдиному церковному організмі різні ідентичності, суспільно-політичні переваги. Піднесення геополітичної доктрини, не пов'язаної з Євангелієм і Святим

---

[390] У навчальному посібнику протоієрея В. Ципіна, яке витримало не одне видання, між тим стверджується, що "…Все автокефальные Церкви равноправны. Православие отвергает не только Римскую доктрину о наместничестве Христа и непогрешимости римского епископа, но и притязания Константинопольских Патриархов на особые права во Вселенской Церкви". – Див.: Цыпин В.А. Церковное право /Учебное пособие. – М., 1996. – С. 147.

[391] Патриарх Кирилл: призывы к автокефалии основаны исключительно на политических аргументах, див.: //www.rusk.ru/svod.php?date=2009-07-30.

[392] Конец церковной беспризорности для Украины? Див.: //www.diak-kuraev.livejournal.com/66247.html.

Переданням, до рангу церковного вчення стало серйозною проблемою для тих мирян і священнослужителів, які не в змозі прийняти цю доктрину.

Нарешті, третя важлива складова цієї політики – непримиренність до "розкольників" і відкинення компромісів у відносинах із ними. Московська риторика у цьому питанні принципово відрізняється від тієї, що нею послуговується митрополит Володимир. Патріархія практично відкрито заявила, що вона не зацікавлена у тих українцях, які перебувають поза "спасительною огорожею". І – імпліцитно – що не зацікавлена в українській єдності. Зацікавленість у єдності двох Росій – матірної і колись вигнаної – призвела до об'єднання РПЦ та РПЦЗ – через майже дев'ять десятиліть взаємних звинувачень і навіть проклять. Причому Московська патріархія вітала активну участь у цьому процесі держави, керівництво якої зобов'язано, на думку провідних кантоністів РПЦ, сприяти церковній єдності. Як пише з цього приводу протоієрей В. Ципін: "…Піклування глави держави про Росію (а церковні справи – це істотна частина російського життя в цілому) уявляється цілком природним з його [В. Путіна – *Авт*.] боку, прямим виконанням його обов'язків"[393]. Для РПЦЗ знайшлися і потрібні слова, і належні канонічні підстави. Для УПЦ-КП, навпаки, – сумнозвісний проект документа "Про прийняття до лона Церкви тих, хто навертається з розколів"[394] є завчасно нереалістичною і неможливою для реалізації моделлю загальноукраїнської православної єдності.

Московська патріархія виявляється незацікавленою в об'єднанні православних в Україні за жодних умов – навіть приєднання до УПЦ на умовах, які б дозволяли мінімально "зберегти обличчя" ієрархії і вірних церков з неврегульованим канонічним статусом не влаштовує її, оскільки різко підвищить питому вагу "проукраїнського", умовно кажучи, елементу в об'єднаній Церкві і підважить позиції Московської патріархії в Україні.

---

[393] "Воссоединение – необходимое условие для нормального существования РПЦЗ". Беседа с доктором богословия, заведующим кафедрой церковно-практических дисциплин МДАиС, протоиереем Владиславом Цыпиным //Политический журнал. – 2007. – 21 мая. – № 15–16 (158–159).

[394] Проект документа Межсоборного Присутствия "О принятии в лоно Церкви обращающихся из расколов", див.: //www.bogoslov.ru/text/1304049.html.

***

Загалом, історія націєтворення дозволяє говорити, що роль релігії у цих процесах виявляється значною або навіть вирішальною там, де: а) рамки націєутворюючого етносу цілковито збігаються з релігійними рамками; 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 д) 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). Ані релігія, ані нації не є застиглими сутностями. І тому роль релігії у процесі національного будівництва, винайдення і перевинайдення забутих, здавалося б, "цінностей, категорій, символів позначок і світоглядів, які конструюють люди задля визначення сенсу свого місця у світі" (В. Боннел), не лишається незмінною.

Відповідно, сторінку "релігія і нація" в останній (на сьогодні) главі формування української нації ще не перегорнуто. У процесі "повернення релігії" для України питома вага тих, хто маніфестує свою ідентичність за допомогою релігійних символів, постійно зростає. По-друге, відзначимо, що ерозія старих цінностей, які залишаються значущими лише для обмежених анклавів, різновекторність соціокультурних переваг, наростання політичної диференціації за дефіциту інтегративних ідей залишають українським посткомуністичним елітам не надто широкий простір для ідеологічних маневрів. Вони постійно перебувають 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 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"[395].

[395] Сльози патріотизму на очах прагматика //День. – 2000. – 10 серпня.

Слід визнати, що такі й подібні заяви виростають з реальної ситуації невіднайденості універсального зв'язку, здатного конституювати соціально-політичну єдність, 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, кровна спорідненість, спільна пам'ять, навіть мова. Звідси – зрозумілі, але екзотичні для Заходу спроби, наприклад, створення в Україні (і в Росії) "національної ідеї" і практично пряма пропозиція перетворити православ'я на відсутню нині "єдину державну ідеологію" з боку учасників І Всеукраїнського Місіонерського з'їзду УПЦ в єдності з Московським патріархатом (27–29 травня 2003 р.). Нації, формування яких відбувалося поза відчутним впливом релігії, на певних, часом драматичних етапах свого розвитку винаходили в ній потужний символізм для виразу власної вітальності і нескоренності іноземним або нав'язаним режимам. Церкви, які в той чи інший проміжок часу не пов'язувалися із національною ідеєю і навіть вважалися "антинаціональними силами", надають нації сильний імпульс у процесі конструкції загальнонаціональних цінностей, у боротьбі за права людини і людську гідність. Новітня історія Центрально-Східної Європи пропонує під цим оглядом принаймні два дуже красномовні приклади: Євангелічної церкви у Східній Німеччині і Католицької – у Чехословаччині, точніше – в Чеських землях. Драматичне падіння релігійності і церковного членства серед східних німців упродовж 1950–1980 рр. не завадило Євангелічній церкві у колишній НДР створити реальний вільний простір, який стимулював діяльність нечисленних, але активних альтернативних спільнот і, врешті-решт – консолідував опозицію. Релігійні символи і риторика озброювали ці групи могутньою мовою, якою артикулювалися демократичні цінності. Церковна теологія і проповідувані нею моральні цінності формували світогляд членів таких груп, які йшли далі самої церкви у своїх прагненнях 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 Лейпцігу і

Дрездені та інших містах; вони поклали початок так званому "Поворотові" (*die Wende*), який стався у жовтні 1989 р.[396]

Що ж стосується Католицької церкви в Чехії, котра, як вже йшлося, тривалий час вважалася беззастережно "античеською інституцією", то вона, за виразом П. Мойзеса, "вийшла з комуністичного чистилища з абсолютно новим іміджем"[397]. Принципова позиція більшості священиків, єпископів і кардинала Ф. Томашека, духовний супровід правозахисних акцій взагалі і благословення, яке отримували члени Хартії–77, повернула Церкві довіру зсекуляризованого чеського суспільства і забезпечила їй небачену в національній історії підтримку в процесі "оксамитової революції"[398].

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 надійного морального підґрунтя, збагачуючи її фундаментальними цінностями свободи, відповідальності і 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, головно, через усвідомлення особливої відповідальності Церкви за долю нації.

Зрештою, варто нагадати, 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. Те, що на певних етапах формування української нації релігія не відігравала вирішальної ролі у кристалізації національної самосвідомості, не означає, що вона не зможе її відіграти в майбутньому. Адже процес творення української нації триває.

---

[396] Burgess John P. The East German Church and the End of Communism. – New York: Oxford University Press, 1997. – P. 61.

[397] Mojzes Paul. Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR: Before and After the Great Transformation. – New York: Boulder, Columbia University Press, 1992. – P. 148.

[398] Zdenek Kavan, Wheaton Bernard. The Velvet Revolution: Czechoslovakia, 1988–1991. – Boulder, CO: Westview Press, 1992. – P. 29 та ін.

ПІСЛЯМОВА

Присутність релігійного чинника у процесах націє- та державотворення в Україні триває впродовж двадцяти років від проголошення Україною незалежності, а найпомітніші репрезентанти у цих процесах – "національні" чи "традиційні" церкви – перетворилися, одного боку, на постійні суб'єкти політичного життя країни, а з іншого, об'єкти інструменталізації та маніпуляцій з боку різного роду суспільних і політичних сил для досягнення корпоративних, партикулярних цілей. Тож, за умов перманентної кризи легітимності усіх політико-правових інститутів у країні стабільно висока довіра з боку суспільства до абстрактного інституту Церкви має своїм прямим наслідком високий рівень використання релігії політиками. Водночас, церкви, що позиціонують себе "національними" або "традиційними", у боротьбі за монопольний доступ до політичного ресурсу пропонують політикам для використання наявний у їхньому розпорядженні соціально-політичний інструментарій. Ця група церков пропонує також власні варіанти тих чи інших ідентифікаційних маркерів, що могли би слугувати для формування загальнонаціональної ідентичності, формули політичної лояльності, чимало з яких, однак, не піддається безконфліктній гармонізації.

У проведеному дослідженні піддано аналізу різні аспекти участі релігійних організацій у націє- і державотворчих процесах в Україні: триваюча інструменталізація релігії політичними силами лівого і правого політичного спектрів і тісне переплетіння в окремих релігійних організаціях релігійного та етнічного чинників, суперечливі, нерідко ілюзорні суспільні очікування щодо ролі, яку мав би відіграти релігійний чинник у цих процесах, розвиток самоідентифікаційних процесів у церковних середовищах, загрози зовнішніх впливів на суспільно-політичну ситуацію в країні через релігійно-церковні канали, а також нерозв'язаність завдань із творення української нації (навіть на теоретичному рівні влада намагається балансувати між етнічним та політико-громадянським підходами, несумісними між собою) та функціональної демократичної, соціально-орієнтованої, тобто егалітарної, Української держави, участь церков у суспільно-політичних процесах та готовність до відповіді на виклики глобалізаційних світових процесів.

В українському суспільно-політичному дискурсі діапазон інтерпретацій та оцінок ролі й місця релігійного чинника у націє- та

державотворчих процесах залишається вкрай звуженим. Домінуючий національно-патріотичний дискурс, що виходить із есенціалістських методологічних засад, – і в суспільстві, і в політиці, і в соціогуманітаристиці, – постулює релігію (зокрема, "національну церкву/національні церкви") як запоруку "розбудови" "національної держави", складову "національного відродження", і на цій основі – як чинник загальнонаціональної консолідації. Зрозуміло, що в межах цієї парадигми вкрай актуальною має бути "єдина українська помісна церква", бажано одна для православних і греко-католиків, щоби гармонійно вписатися в умоглядну есенціалістську парадигму, оскільки кілька "національних церков" ускладнюють процес націєтворення на етнічній основі, а дежавотворення – на основі концепту "національної держави". На сьогодні можна констатувати, що і теоретично, і практично (в політиці) есенціалізм, що вкрай примітивізував і провінціалізував інтелектуальний та політичний дискурси в Україні, наближається до точки самовичерпаності. Зазнали краху наполеглеві спроби влади створити "єдину національну церкву" суто політичними методами, а ті "національні церкви", які самопроголошувалися з розрахунком на підтримку держави у здобутті визнання з боку Вселенського православ'я, сьогодні схильні говорити про необхідність подолання розділення всередині православ'я в Україні виключно церковними засобами.

Голоси констуктивістів, які намагаються привернути увагу до неадекватності національного наративу реаліям сьогодення та його обмежених евристичних можливостей, в сьогоднішній Україні є нечисленними, але якщо зважати на те, що на початку проголошення незалежності їх практично не було зовсім, то навіть мала кількість є ознакою поступу. Як слушно зауважує харківська дослідниця О. Плахотнік, соціально-конструктивістська методологія незручна і небезпечна, бо здатна піддати сумніву і деконструювати будь-яку "вічну" категорію чи цінність, тоді як есенціалістська парадигма дозволяє безпроблемно прирощувати соціальний (від себе додамо і політичний) капітал, конвенційно (тому успішно) вбудовуватися в чинні ієрархії суспільного порядку, без жодних особистих ризиків і загроз[399]. Позаяк конструктивізм – через критику та проблематизацію дійсності, а отже, і деконструкцію "священних

[399] Плахотнік О. Неймовірні пригоди гендерної теорії в Україні //Критика. – 2011. – Ч. 9–10 (167–168). – С. 21–22.

корів" національної міфології та ідеологем – хоча й поволі, але торує собі шлях у вітчизняній соціогуманітаристиці і його паростки вже не можна не помітити у таких дослідницьких галузях, як філософія, політологія, соціологія, історія, а також, до певної міри, нових для України гендерних дослідженнях.

Окрім того, евристичний потенціал мають герменевтичний та соціолінгвістичний методи дослідження ролі переплетеного з етнічним релігійного чинника в націє- та державотворчих процесах з огляду на принципову метафоричність як релігійного, так і націоналістичного тезаурусу, що уможливлює їхнє використання як однієї з маніпулятивних технологій у соціально-політичному дискурсі, коли мова політики підміняється мовою релігії чи етнонаціоналізму.

Спробу критичного аналізу ролі та місця релігійного чинника у процесах нації- та державотворення в Україні було здійснено у цій монографії. Авторський колектив здійснив деконструкцію деяких поширених в Україні міфів щодо ролі релігії у процесах націє- і державотворення, показав механізм дії дезінтегративної функції релігії в суспільстві та її обмежені можливості з консолідації суспільства у випадку, коли релігійний чинник переплітається з етнічним або підпорядковується етнічному, піддав деконструкції концепт "незалежна церква в незалежній державі" (що еволюціонував у концепт "єдиної помісної церкви"), проаналізував український феномен "національних"/"традиційних" церков тощо, виявив механізми використання релігійно-церковних каналів для поширення в Україні зовнішніх політичних впливів (ісламських, російсько-православних), що входять у суперечність із завданнями українського націє- та державотворення або створюють перешкоди на шляху реалізації цих завдань.

Етнополітологічний підхід до вивчення аналізу феномену "національних церков" дозволив дослідницькому колективу відсікти маргінальні релігійні явища, що спираються на народну культуру, і зосередитися на тих суб'єктах релігійно-церковного і суспільно-політичного життя, які намагаються активно впливати на характер процесів творення обрисів української нації та Української держави.

Загалом, релігійний чинник є швидше не інтегруючим, а дезінтегруючим фактором у процесі національної консолідації в сучасній Україні. Політичним силам, які прагнуть покласти в

основу ідеї українського державотворення ідею національної консолідації, на наше переконання, необхідно переформулювати поняття "нації" у громадянсько-політичних категоріях і обмежити використання релігійного чинника у цьому процесі. Не менш необхідно позбавити церкви можливості втручатися в суспільно-політичні процеси, адже наявне між ними протистояння і конкурентність за доступ до владних ресурсів проектує міжцерковні конфлікти на українське суспільно-політичне життя, якому й без того гранично бракує інтегративних чинників. Слід позбавити державної підтримки будь-які релігійні організації через вибіркове створення особливих умов діяльності тій чи іншій організації, надання преференцій чи державного фінансування у вигляді дотацій на побудову культових споруд тощо.

Церкви в Україні всередині власної референтної групи виконують потужну інтеграційну функцію, однак жодна з них не має належного потенціалу, аби виконати роль загальнонаціонального інтегратора. Греко-католицька церква й надалі залишатиметься тією інституцією, навколо якої гуртуватиметься більшість галицьких українців, навколо римо-католицької – люди, яким є духовно близькою західнохристиянська католицька традиція. Віруючими УПЦ залишатимуться ті, хто відчуває духовну та культурну єдність східнослов'янської спільноти, пам'ятаючи про її спільне історичне минуле від часів Київської Русі, через царську та імператорську Росію аж до Радянського Союзу. Кримські татари ще тривалий час становитимуть в Україні найчисельнішу мусульманську спільноту, для якої іслам залишається (наразі) переважно елементом культури. Для українських протестантів етнічний чинник й надалі залишатиметься іррелевантним і, нарешті, віруючі "національних" православних церков і надалі прагнутимуть поєднати етнічну, народницьку, "національно-державницьку", культурну парадигми з релігійною.

Етноконфесійні спільноти України у своїх самоідентифікаційних практиках демонструють потенціал до інтеграції до українського суспільства і формування українських політичних лояльностей. Велика кількість різноманітних національно-культурних та релігійних організацій представників етнічних меншин України позитивно позначається на формуванні громадянського сектору українського суспільства, є свого роду противагою мобілізованій під релігійними гаслами етнічності. Проте наявність у таких релігійних

спільнотах національних менших подвійної, а то й потрійної етнічної ідентичності та лояльності до історичної батьківщини не виключає можливостей мобілізації тієї чи іншої складової, що актуалізує питання про якість і дієвість етнополітичного та етнорелігійного менеджменту в країні. Загалом же, багаторелігійність та поліетнічність українського суспільства є тим чинником, що об'єктивно сприяє деетнізації суспільно-політичного дискурсу у питаннях націє- і державотворення, становленню української політичної нації на позаетнічних, політико- громадянських засадах.

Україні вдалося уникнути пророкованих їй наприкінці 1980-х рр. "релігійних війн" і до певної міри подолати наслідки партійно-радянської політики в релігійній сфері. Утвердження релігійної свободи і релігійних прав людини стало однією з найбільш важливих складових процесу релігійно-суспільних змін в Україні. Ці досягнення стали можливими внаслідок: відсутності в країні монопольного центру релігійної сили, який би користувався переважною суспільною підтримкою; особливостей релігійних культур в Україні, які позначені порівняно високою на центрально-східно-європейському тлі толерантністю до визнавців інших релігій; слабкості релігійного чинника в структурі етнонаціональної ідентифікації; відносної безпечності подальшого розвитку релігійних свобод для позицій офіційної влади.

Проте й надалі залишаються невирішеними питання неантагоністичного режиму відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави, рівності релігійних організацій перед законом, партнерської моделі взаємовідносин держави і церкви (релігійних організацій) у соціальній сфері, окреслення кола взаємних прав і обов'язків у відносинах держави і релігійних організацій, реального унеможливлення прямої участі церков у політичний діяльності.

Окремою серйозною проблемою є прагнення закордонних релігійних центрів контролювати широкі сегменти не тільки релігійно-суспільного життя в Україні, але й формувати тут колективні політичні переваги. Найбільш очевидною і дедалі більш системною й організованою під цим оглядом постає діяльність Московського патріархату, а також низки ісламських центрів та Румунської православної церкви, створення якою православних єпархій для території України є, з точки зору православної еклезіології, котра не допускає встановлення двох православних юрисдикцій на території однієї

історично православної країни, відвертою маніфестацією невизнання територіальної цілісності України.

Україна дедалі сильніше відчуває вплив мегатенденцій світового релігійного, релігійно-політичного, етнорелігійного просторів, що разом накладаються на специфічні для країни релігійно-політичні, етнічні, соціокультурні процеси. "Відродження" традиційних релігійних культур відбувається в атмосфері конфлікту, несприйняття релігійного плюралізму та принципу толерантності у ставленні до "іншого", зіткнення ідентичностей (у тому числі відмінних за змістовним наповненням "українських ідентичностей") і віддзеркалення більш широких, ніж суто релігійні, суспільних поділів, регіональних і глобальних процесів.

Високий рівень інструменталізації релігії політикою, її тісне переплетіння з етнонаціоналізмом у середовищі основних гравців релігійно-церковного простору України негативно впливає на формування спільної української ідентичності, формування і консолідацію української нації як громадянської політичної спільноти, продукує нові лінії поділів в українському соціумі.

У релігійній сфері актуальною залишається необхідність додержання на практиці конституційних норм про відокремлення держави і церкви, школи і церкви, секулярний характер держави, рівного ставлення з боку держави до усіх релігійних організацій. Крім того, потребують запровадження норми щодо партнерської моделі взаємовідносин держави і церкви (релігійних організацій) у соціальній сфері, чіткого окреслення прав і обов'язків у відносинах держави і релігійних організацій. Опрацьовуючи стратегію суспільно-релігійних відносин у багатонаціональній та поліконфесійній Україні, слід приділити увагу мінімізації рівня інструменталізації релігії та спроб перетворення її на чинник етнічної та політичної мобілізації, недопущенню спроб клерикалізації суспільно-політичного простору.

Для нотаток

Для нотаток

Наукове видання

Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України

Авторський колектив:
В.Войналович (керівник),
В.Єленський, М.Кирюшко,
Н.Кочан, Н.Рубльова

Підписано до друку 03.10.12 р. Формат 60x84/16. Папір офсет.
Гарнітура Times. Ум. др. арк. 15,81. Обл.- вид. арк. 13,91
Тираж 300 прим. Зам. № 538

Віддруковано ПП Лисенко М.М.
16600, м. Ніжин Чернігівської області,
вул. Шевченка, 20
Тел.: (04631) 9-09-95; (067) 4412124
E-mail: milanik@land.ru

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої продукції
серія ДК № 2776 від 26.02.2007 р.