

Національна Академія Наук України  
ІНСТИТУТ ПОЛІТИЧНИХ І ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИХ  
ДОСЛІДЖЕНЬ ІМ. І. Ф. КУРАСА

**Микола Рябчук**

# **ДОЛАННЯ АМБІВАЛЕНТНОСТІ**

**ДИХОТОМІЯ УКРАЇНСЬКОЇ  
НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ –  
ІСТОРИЧНІ ПРИЧИНИ ТА ПОЛІТИЧНІ  
НАСЛІДКИ**

**КИЇВ – 2019**

УДК 32.22/28(477.74) «312»

*Рекомендовано до друку вченою радою Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України (протокол № 6 від 20 грудня 2018 р.)*

**Рецензенти:**

доктор історичних наук Олександр Майборода

доктор політичних наук Володимир Кулик

доктор історичних наук Роман Сольчаник

**Рябчук М.**

Р 98 Долання амбівалентності. Дихотомія української національної ідентичності – Історичні причини та політичні наслідки. – К.: ІПІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2019. – 252 с.

**ISBN 978-966-02-8830-0**

*Монографія присвячена дослідженню української національної ідентичності у її двох істотно відмінних формах, означених як «українська етнокультурна» («примордіальна») та «українська інституційна» («паспортно-територіальна»). Праця з'ясовує принципові відмінності між цими двома типами української ідентичності і доводить, що вони мають не лише ідеологічний, а й ціннісний характер. Ідентичнісна дихотомія істотно ускладнила процеси посткомуністичної трансформації у 1991–2013 роках і відчутно ослабила українське суспільство й державу перед лицем російської агресії у 2014-му. Процес консолідації української політичної нації, що розпочався в останні роки, все ще далекий від свого успішного завершення. Монографія обґрунтовує необхідність та з'ясовує передумови формування об'єднавчої громадянської ідентичності всіх жителів України.*

***Mykola Riabchuk. Reducing ambivalence. Dichotomy of the Ukrainian National Identity: Historical Reasons and Political Implications.***

*The book examines two different types of Ukrainian national identity tentatively defined as «Ukrainian ethnocultural» («primordial») and «Ukrainian institutional» (determined by citizenship). The substantial differences between them had been informed historically, and involve today not only ideological but also axiological aspect. The identity split had seriously complicated Ukraine's postcommunist transformation in 1991–2013, and dramatically weakened the society and the state against the Russian aggression in 2014. The process of consolidation of Ukrainian nation that got going in the past few years, is still far from completion. The promotion of modern civic identity based on the so-called «European values» is considered as the optimal way to abate the existing dychotomy and reduce social ambivalence.*

УДК 32.22/28(477.74) «312»

© М.Рябчук, 2019

ISBN 978-966-02-8830-0

© Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2019

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	5
<b>РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВИВЧЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ</b> .....	17
1.1. Національна ідентичність як термінологічна проблема .....	17
1.1.1. Советський редуccionізм .....	19
1.1.2. Загроза есенціалізації.....	24
1.2. Основні інтерпретаційні підходи до національної ідентичності .....	38
1.2.1. Ідентичність як соціальна конструкція .....	39
1.2.2. Оновлений примордіалізм.....	42
1.2.3. Від етносу до нації: еволюціонізм етносимволістів .....	47
1.3. Методи дослідження національної ідентичності .....	53
1.3.1. Історична контекстуалізація.....	54
1.3.2. Контент- і дискурс-аналіз .....	55
1.3.3. Ідентичність як ідеологія.....	58
1.3.4. Можливості й межі постколоніальних студій .....	62
1.3.5. Операціоналізація соціологічних даних.....	64
 <b>РОЗДІЛ 2. ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ПРОБЛЕМА «ДИХОТОМІЇ»</b> .....	71
2.1. Соціологічний вимір національної ідентичності.....	72
2.1.1. Показники «сили» і «слабкості» .....	72
2.1.2. Показники «єдності» і «відчуженості» .....	77
2.1.3. Східнослов'янська надетнічна спільнота.....	83
2.2. Формування національної ідентичності: історичний аспект.....	89
2.2.1. Нація перед націоналізмом.....	89
2.2.2. Феномен малоросійської ідентичності.....	91
2.2.3. Винайдена традиція.....	92
2.2.4. Від Slavia Orthodoxa до «Русского мира» .....	95
2.3. Колоніальна специфіка і її вплив на формування національної ідентичності .....	101
2.3.1. Чи була Україна колонією .....	101

2.3.2. Радянське націстворення versus націєруйнування.....	106
2.3.3. Специфіка «внутрішнього» колоніалізму.....	110
2.3.4. Дискурс домінування.....	115
2.3.5. «Альтернативна» ідентичність: порівняльний досвід України та Білорусі.....	120
2.3.6. Термінологічна дилема.....	124
<b>РОЗДІЛ 3. ІДЕНТИЧНІСНА ДИХОТОМІЯ: ПОЛІТИЧНІ ІМПЛІКАЦІЇ.....</b>	<b>130</b>
3.1. Внутрішньополітичний аспект.....	131
3.1.1. Розщепленість національної пам'яті та проблема символічної легітимізації держави.....	131
3.1.2. Абівалентна мовна політика.....	145
3.1.3. Дисфункціональна культура.....	158
3.2. Зовнішньополітичний аспект ідентичнісної дихотомії.....	169
3.2.1. Просторові маркери національної ідентичності.....	169
3.2.2. Українська дихотомія і російський ресентимент.....	177
3.2.3. Іншування України в західних дискурсах.....	183
3.3. Національна ідентичність і перспективи реформ.....	190
3.3.1. Цінності виживання проти цінностей самореалізації.....	190
3.3.2. Східноєвропейська спадщина: «залежність від шляху».....	199
3.3.3. «Європейські цінності»: від нормативного визнання до практичного засвоєння.....	204
3.3.4. «Західники мимоволі».....	211
3.3.5. Патріотичний консенсус.....	221
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>227</b>
<b>ЛІТЕРАТУРА.....</b>	<b>230</b>

## ВСТУП

Революція гідності та, у відповідь, російська агресія і неоголошена «гібридна» війна істотно вплинули на українське суспільство, на самоідентифікацію громадян та їхні ціннісні орієнтації. Ці зміни, помітні як на дискурсивному рівні, так і поведінковому, підтверджуються зокрема й результатами соціологічних опитувань.

Дослідники відзначають насамперед зміцнення української національної ідентичності, що проявляється у значно вищому, ніж раніше, окресленні себе «українцями» (як у політичному, так і, що цікаво, в етнічному сенсі), «патріотами» (з відповідно задекларованою готовістю захищати свою країну) та прихильниками незалежності (з усіма її символами), а також – у переважанні (вперше за всі попередні роки) загальнонаціональної самоідентифікації над регіональною [докладніше про це Riabchuk 2015a; Рябчук 2017].

Помітною є й геополітична переорієнтація значної частини населення – посилення західного вектора в їхній свідомості й ослаблення східного (російсько-радянсько-східнослов'янського), що проявляється зокрема у виборі західної («європейської») моделі розвитку для України та готовості інституціалізувати цей вибір вступом до ЄС та НАТО [Haran & Zolkina 2017; Трансформації 2017].

Багато хто, особливо політики й публіцисти, інтерпретують ці зміни як «консолідацію української громадянської ідентичності», «остаточне прощання з імперією» та «завершення формування української політичної нації». Тим часом не бракує й голосів скептиків, котрі зауважують, що окреслені зміни насправді істотно зумовлені втратою окупованих територій з кількома мільйонами переважно прорадянського й проросійського населення; зауважують також, що мобілізаційний потенціал суспільства вичерпався і що всі ті показники, які засвідчували його «проєвропейську» й «панукраїнську» орієнтацію, повертаються поступово до довоєнного рівня; а головне – що ані гадана «європейськість» не зробила поведінку українських громадян більш «європейською», ані задекларована «українськість» істотно не вплинула на їхні мовні практики чи, скажімо, на їхнє здебільшого позитивне ставлення до громадян «країни-агресора» [Moshes & Nizhnikau 2018; Solchanyk 2018].

Розуміючи, що процеси змін в Україні є насправді значно складнішими, ніж це уявляється оптимістам чи скептикам, я поставив собі за мету дослідити лише один, а проте надзвичайно важливий аспект цих змін – ідентичнісний. Я переконаний, що саме національна ідентичність є тим індикатором, тим набором параметрів, які визначають місце людини і спільноти у символічному часопросторі, окреслюють їхні ціннісні орієнтації і впливають відповідним чином на їхні настанови та дії. Саме ціннісний вимір національної ідентичності має істотний, подеколи вирішальний вплив на перебіг реформ, на тривкість старих та ефективність нових інституцій, на загальний характер і напрям розвитку суспільства й держави.

В Україні, як я спробую показати, сформувались два різні типи, дві моделі національної ідентичності, кожна з яких може вважатися «українською» – відповідно до самоназви її носіїв, прищепленого їм почуття патріотизму, політичної лояльності, визнання спільного громадянства та інституцій; а проте кожна з цих двох моделей ґрунтується на засадничо іншому наборі цінностей та, відповідно, інших геополітичних орієнтаціях, мовно-культурних преференціях, іншому розумінні історичних подій та кардинально відмінних уявленнях про бажаний шлях розвитку суспільства й держави. Така розщепленість національної ідентичності істотно ускладнює будь-який суспільний консенсус, а відтак і суспільну мобілізацію, вкрай потрібну для здійснення радикальних політичних та економічних реформ чи, тим більше, для захисту країни від зовнішньої агресії. Що гірше, вона спокушає безвідповідальних політиків використовувати цю розщепленість у своїх партикулярних маніпулятивних цілях. Вона дає зовнішнім ворогам додаткові можливості для підривної діяльності. І врешті, вона створює об'єктивну загрозу трансформації двох різновидів національної ідентичності у дві цілком різні ідентичності та, відповідно, нації.

Подолання цієї розщепленості (ідентичнісної дихотомії) є відтак передумовою не лише справді успішного розвитку української нації, а й – в умовах війни – реальною умовою її виживання й самозбереження. Щоб знайти оптимальні шляхи і методи такого подолання, котре з багатьох причин не може здійснитися декрету-

ванням чи примусом, тобто системною репресією «неправильного» різновиду національної ідентичності на користь «правильного», ми мусимо зрозуміти насамперед суть наявної ідентичнісної дихотомії, з'ясувати її історичні причини й проаналізувати її сьогоденніші, здебільшого негативні політичні наслідки.

Попри чималу кількість праць, присвячених різним аспектам української національної ідентичності, що з'явилися в два останні десятиліття, і попри поширені нарікання у популярному дискурсі на її «слабкість», «плинність», «недостатню сформованість», ніхто, наскільки мені відомо, не спробував досі проаналізувати процес українського націотворення під кутом зору наявної в ньому і на різні лади проявленої ідентичнісної дихотомії. У більшості праць переважає спрощений, часто примордіалістський погляд на українську ідентичність як ідентичність насамперед (або й виключно) етнічної української нації (з украленнями різноманітних меншин, зокрема чисельної російської). Відтак і бажаний процес інтеграції та консолідації української нації в таких працях трактується суто механістично, як таке собі відновлення «титольної нації» в її «історичних правах», натомість лишається недооціненим або й узагалі непоміченим процес формування в Україні альтернативної «української» («українской») нації, котра теж може вважати себе «титольною», попри кардинально відмінні культурні коди, історичні наративи та ціннісні орієнтації.

Значо краще розуміння проблеми виявляють дослідники, що поділяють конструктивістські погляди на формування й функціонування націй, проте, обговорюючи українські проблеми, вони зазвичай покладають невинувато великі сподівання на об'єднавчий, консолідаційний ефект спільної для всіх груп громадянської ідентичності й ігнорують при тому низку чинників, що гальмують або й унеможливають безумовно бажаний інтеграційний процес.

По-перше й насамперед, це слабкість або й відсутність тих громадянських цінностей та інституцій, котрі за відсутності спільних культурних маркерів могли б ефективно виконувати об'єднавчу функцію. По-друге, це не усунена й навіть нележно не артикульована колоніальна спадщина і зумовлені нею структурні деформації в соціумі, які й досі підтримують фактичну маргіналізацію українського/ українськомовного населення у більшості регіонів та в

багатьох сферах суспільного життя. І по-третє, це засадничо неправовий характер держави та її неспроможність забезпечити баланс інтересів двох найбільших спільнот, будучи безстороннім арбітром у суспільних конфліктах, а не виразником партикулярних інтересів олігархічних груп.

Задля справедливості варто визнати, що на початку 1990-х я й сам припускався подібних спрощень і вдавався до надміру оптимістичних прогнозів. У статті «Дві України?» написаній для англomовного журналу *East European Reporter* навесні 1992 року, невдовзі після триумфального референдуму про незалежність, я намагався пояснити собі й читачам, чому східні українці, на відміну від західних, не підтримали на президентських виборах колишнього політв'язня і перекonanого антикомуніста В'ячеслава Чорновола, а проголосували натомість за компартійного номенклатурника Леоніда Кравчука. Іншими словами, чому одна частина України проголосувала за незалежність із президентом, який би гарантував радикальний розрив із советською спадщиною й однозначно прозахідний шлях розвитку, натомість інша – за незалежність із президентом, який уособлював зв'язок зі старим режимом, спадкоємність і тяглість, відсутність радикальних змін і ризиків рухів «геть від Москви».

Я розумів, що проблема «двох Україн» – це проблема різного історичного досвіду, різних політичних культур і, як я наважився висловитись тоді, різних ідентичностей. Не йшлося, звісно, про різні народи чи етноси; йшлося про той самий народ, котрий, однак, унаслідок несприятливих історичних обставин не пройшов у ХІХ столітті «нормального» для більшості європейських народів шляху націєтворення – формування модерної національної ідентичності. Точніше, одна, значно менша частина цього народу пройшла відповідний шлях під відносно ліберальним урядуванням Габсбургів, тимчасом як друга, значно більша, виявилась або асимільованою до панівної культури та етнокультурної групи, або ж замороженою у своєму етнонаціональному розвитку на рівні «тутешніх» під репресивною політикою царату і, згодом, терористичними акціями більшовиків. Різні частини того самого народу опинилися таким чином мовби на різних щаблях історичного розвитку (в сенсі конструювання модерної національної ідентич-



ності та відповідних інститутів громадянського суспільства). Мій висновок відтак був простодушно оптимістичний: за відсутності імперського домінування та відповідної русифікаторської політики східні українці прискореними темпами пройдуть у незалежній Україні той шлях формування національної самосвідомості, що його західні українці пройшли в ліберальній Австро-Угорщині близько ста років тому [Riabchuk 1992].

Я помилився, тому що не врахував кількох надзвичайно важливих історичних та соціополітичних чинників. **По-перше**, перетворення галицьких «селян в українців» у XIX столітті істотно полегшувалося їхньою релігійною окремішністю стосовно панівної у регіоні католицької шляхти та ексклюзивною, дискримінаційною політикою цієї домінантної групи щодо русинів-уніатів (як і щодо русинів-православних). Уявити «свою» національну спільноту за аналогією зі «своюєю» спільнотою релігійною (як таке собі світське втілення спільноти духовної) галицькому селянинові було куди легше, ніж селянинові наддніпрянському, котрий мусив «свою» національну спільноту мисленнево відокремлювати від значно ширшої спільноти православної, загальноруської, відривати світське від сакрального.

**По-друге**, більшість українців наприкінці XX століття мало скидалася на східноєвропейських селян столітньої давності з їхньою суто локальною («тутешньою») ідентичністю, яка легко трансформувалася в ідентичність національну мірою їх урбанізації та асиміляції у панівну, «вищу» культуру. Навпаки, більшість українців 1990-х років була вже урбанізована й асимільована у советську версію російської культури і дистанціювала себе, психологічно і дискурсивно, від упослідженого сільського світу як уособлення злиднів, відсталості та, метонімічно, всього українського. Вони вже встигли набути певної модерної ідентичності, яка була не етнічною чи громадянською, а насамперед державницькою, советською. У ній поєднувались лояльність і послух щодо авторитарної держави із певним місцевим патріотизмом, етнографічним сентиментом і, нерідко, підкресленою зневагою до колишніх сільських одномплемінників – найнижчої і найупослідженішої касти як у Російській, так і в Советській імперії.

У 1991 році, коли Советський Союз розпався, їм було зовсім не складно ре-ідентифікувати себе з незалежною Україною – якраз тою мірою, якою вона була спадкоємицею й реінкарнацією УРСР, з усіма її нормами, практиками та інституціями. Вони, однак, зовсім не відчували потреби ре-ідентифікувати себе з українською, тобто автохтонною мовою і культурою, або й просто включати їх у своє повсякдення поза окремими суто ритуальними чи етнографічними практиками. Більшість із них тою чи тою мірою інтерналізувала панівний імперський погляд на все українське як нижче за якістю, гірше за статусом і обмеженіше за вжитком.

**По-третє**, новопостала українська держава аж ніяк не скидалась на наполеонівську Францію з її сильними інституціями, ефективними засобами примусу та енергійною франкомовною елітою, що заходила рішуче викорінювати місцеві говірки у рамках ширшого націоналізаційного проекту перетворення «селян на французів». Україна успадкувала слабкі інституції, дисфункціональну державу і стару, переважно російськомовну советську еліту, що була зацікавлена головно у збереженні статус-кво й, відповідно, воліла плекати у своїх підданих ідентичність державницьку (етатистську), а не етнічну чи громадянську. На це були раціональні причини, бо ж формування громадянської ідентичності вимагало високого рівня громадянських прав і свобод і нерозривно пов'язувалося з розвитком громадянського суспільства, – а цього авторитарні посткомуністичні еліти аж ніяк не потребували. Деяко прийнятнішим для них міг бути націєтворчий проект на основі суто етнічної ідентичності (більшість нових незалежних держав пішла саме цим шляхом), а проте в Україні ця ідеологічна ніша виявилася вже зайнятою опозиційними націонал-демократами. До того ж ідеологія етнічного націоналізму аж ніяк не гарантувала політичного успіху в різноетнічній країні, скоріш навпаки – в тогочасній Україні вона була справді «віруванням меншини», за влучним окресленням Ендрю Вілсона [Wilson 1997].

Україні таким чином за роки незалежності не вдалося послідовно реалізувати ані проекту суто громадянської нації, ані етнокультурної. Громадянський проект не зміг утілитися з огляду на загальну дисфункціональність держави та вкрай низьку привабливість її інституцій для позитивної самоідентифікації з ними

громадян. Що ж до проекту етнокультурного, то його результат виявився амбівалентним. Офіційно проголошене «національне відродження» – як сукупність певних інституційних змін та українізаційних практик – заторкнуло лише окремі сфери життя і переважно лиш ту частину населення, котра й перед тим зберігала виразну національну самосвідомість. Натомість інша частина населення залишилася у рамках традиційних російських/русифікаційних практик і переважно незреформованих інституцій.

Обидві частини населення політично ототожили себе з Україною, проте їхнє розуміння, чим була, є й має бути Україна, виявилось кардинально відмінним. Для одних вирішальним мав би стати рішучий розрив із радянською та російсько-імперською спадщиною – інституційний, культурний, психологічний, цивілізаційний – під гаслом «повернення» до міфологізованої Європи. Для других важливою була, навпаки, тяглість: нова Україна мала залишитись інституційним продовженням УРСР, частиною міфологізованого русько-російського/східнослов'янського світу. В одному випадку йшлося про реалізацію класичного націтворчого проекту, опрацьованого українськими інтелектуалами протягом останніх півтора століття. У другому – йшлося про проект загалом новий, котрий до здобуття незалежності існував лише в зародковому вигляді як проект суто регіональний, «малоросійський», без незалежницьких амбіцій, а проте саме завдяки незалежності раптово актуалізувався як проект національний, «український».

Кожен із цих проектів виражає (й підтримує) специфічний різновид української національної ідентичності – з доволі високим (хоча й не однаковим) рівнем патріотизму в обох випадках, проте з кардинально відмінними історичними наративами, культурними кодами, символами й ціннісними орієнтаціями. Попри загалом очевидну відмінність цих двох проектів та відповідних типів української ідентичності, дослідники мають поважну проблему з пошуком адекватних термінів для їхнього опису, а відтак і аналізу. Головна складність полягає в тому, що стандартний таксономічний підхід – називати ту чи ту групу так, як вона себе називає сама, – у даному випадку не спрацьовує, адже носії обох типів ідентичності називають себе однаково – українцями, хоча й наповнюють це поняття істотно іншими вагою та змістом. Пропозиція

Юрія Гнаткевича [2009] називати одних «українцями», а других «українцями» формально начебто слушна, проте не враховує іншувального ефекту, що його дає українська транслітерація російського слова (так само, як і навпаки – російська транслітерація слів українських). А крім того таке йменування імпліцитно обмежує коло «українцев» виключно русофонами й водночас апіорі виключає усіх їх без винятку з числа «українців», – що суперечить як нормативним уявленням про політичну націю, так і реальній мовній практиці багатьох громадян.

Публіцисти доволі часто, ще від часів Євгена Маланюка [1959], називають одну ідентичність «українською», другу – «малоросійською», і тим самим упривілейовують одну групу (котра себе саме так називає) і принижують другу (оскільки термін «малоросійський» набув в українському дискурсі поза історичним контекстом ознак пейоративності). Те саме робить і Тарас Кузьо, тільки він «українській» ідентичності протиставляє «неорадянську» [Kuzio 2013: 30]. Не позбавлене пейоративності й запропоноване Сергієм Грабовським окреслення згаданих двох типів ідентичності як «аборигенної» та «креольської» [Грабовський 2001; Грабовський 2011]. Пейоративним, але в протилежний бік, є й протиставлення однієї ідентичності другій як «націоналістичної» та «антинаціоналістичної», як це робить Ендрю Вілсон [Wilson 1997: 149, 152, 191]. Занадто спрощеним видається окреслення однієї ідентичності як «етнічної», а другої як «громадянської» у публіцистиці Володимира Гриньова [1995]. І тим більш безпідставним є їх протиставлення як «західноукраїнської» й «східноукраїнської», – адже таке протиставлення ігнорує, по-перше, що так звана «західноукраїнська» ідентичність є великою мірою східноукраїнським, харківсько-київським продуктом, від самого початку вона утверджувалась у Галичині як ідентичність загальноукраїнська й киевоцентрична; а по-друге – що кожна з цих ідентичностей має лише певну перевагу у своєму регіоні, але аж ніяк не монополію.

Дещо точнішими є означення Володимира Кулика, Джона Пола Химки та Стівена Шульмана. В. Кулик називає одну українську ідентичність «примордіальною», другу – «інституційною» [1999: 11]; Дж.-П. Химка, відповідно, – «центрально-європейською» та «пострадянською» [Himka 2006: 483–484]; С. Шульман – «етно-

національною» та «східнослов'янською» [Shulman 2005: 68–70]. Кожен із цих термінів вказує на певний аспект явища – історико-генеалогічний, ціннісно-дискурсивний, політико-ідеологічний тощо. Проте жоден не дає точного визначення і не висчерпує розмаїття прикмет у носіїв різних типів ідентичності. Адже й справді, визнаючи той тип української ідентичності, який утвердився в Галичині, у певному сенсі «націоналістичним», мусимо визнати водночас наявність у ньому досить значного й поширеного ліберального компоненту; визнаючи його «примордіальним» та «етнонаціональним», мусимо пам'ятати, що він часто буває також громадянським та інклюзивним; визнаючи його типологічно «центрально-європейським», не сміємо редукувати його тільки до Галичини, ігноруючи досить тривале й дедалі ширше побутування цього різновиду української ідентичності також на Сході.

Йдеться, як слушно зазначає Джон-Пол Химка, всього лише про ідеальні типи національної ідентичності, своєрідні абстракції, які практично не зустрічаються в «чистому вигляді» у реальному, набагато складнішому й різноманітнішому житті [Himka 2006: 483]. А все ж саме завдяки такому таксономічному спрощенню ми маємо змогу не лише чіткіше простежити історію формування цих двох «дискурсивних проєктів», а й відзначити ті їхні особливості, які роблять їх навзаєм суперечливими та важко сумісними. Стівен Шульман окреслив п'ять ключових параметрів, за якими два варіанти української ідентичності («ідентичнісні комплекси», в його термінах) принципово одне від одного відрізняються [Shulman 2005: 68].

По-перше, це основні риси/чинники, що еднають спільноту. В одному випадку це – українська етнічність, мова й культура (те, що Володимир Кулик називає «примордіальністю»), у другому – східнослов'янська культурна спадщина (те, що багато хто отожнює з російськістю чи неорадянськістю).

По-друге, це основні риси, які уподібнюють дану спільноту до інших спільнот чи, навпаки, відрізняють. Для однієї з них українська й російська історія та культура – засадничо різні, а українська та європейська культура – споріднені; для другої – навпаки.

По-третє, це уявлення про сумісність чи несумісність української та російської лояльностей/ідентичностей. В одному випадку

наголошується конкурентність, у другому – взаємодоповнювальність. (Джон-Пол Химка називає це відповідно ексклюзивністю та інклюзивністю).

По-четверте, це внутрішньополітичні пріоритети. Одна група наполягає на перевагах для української мови, культури, історії, символів; друга обстоює їхнє формально «рівне» трактування з російськими (що, як ми розуміємо, апіорі дає перевагу сильнішому гравцеві завдяки значно кращим стартовим умовам).

І по-п'яте – це пріоритети зовнішньополітичні: західна, проєвропейська орієнтація однієї спільноти versus східна, проросійська та панслов'янська орієнтація другої.

У принципі, окреслені тут відмінності між двома різновидами української ідентичності та пов'язаними з ними національними проектами є достатньо великими для (можливого) формування двох окремих політичних націй на одній території, чи, принаймні, двох сконфлітованих між собою спільнот – як у Північній Ірландії чи, донедавна, Південній Африці. Ця загроза часто артикулювалась у спрощеній формі як загроза «розколу» – чи то по Збручу, чи по Дніпру, чи по історичних кордонах Першої Речі Посполитої, що буцімто відокремлюють переважно україномовну «помаранчеву» Україну від переважно російськомовної «блакитної». Загроза (в цій формі) була справді перебільшеною, тому що всі окреслені вище відмінності, хоч і були глибокими, проте не настільки важливими й актуальними для більшості населення, щоб спричинити його політичну мобілізацію. До того ж стосувались вони, як слушно зазначав Дж.-П. Химка, «ідеальних типів», тим часом як у реальному житті всі ці типи були значно різноманітнішими, «гібриднішими» й неоднозначними.

Ситуація, однак, помітно змінилася у 2000-х («нульових») роках, коли політики й політтехнологи почали дедалі активніше використовувати наявні відмінності й поділи для мобілізації «свого» електорату. Не останню роль відіграли тут і московські технологи, мас-медіа та, можемо припустити, агентура. Як наслідок, в Україні у 2001–2013 роках відбулося помітне зростання соціальної віддалі між двома основними мовно-культурними групами, з виразною тенденцією до дискурсивного «іншування» супротивної групи та її витіснення зі сфери нормальності у сферу

девіації. Два ціннісно несумісні національні проекти могли співіснувати на одній території, в одному державному організмі лише доти, доки система залишалась відносно відкритою і плюралістичною, кожен тип ідентичності мав відносно великий і не надто загрожений простір для автономного самовираження, й кожен націєтворчий проект зберігав шанси стати загальнонаціональним, забезпечивши перемогу «своїх» політиків у Києві.

Помаранчева влада порушила цей хиткий баланс своєю риторикою (часто зафальшованою опонентами), а режим Януковича зруйнував його конкретними діями, зробивши надто виразну ставку на «євразійський» проект і промоцію «східнослов'янського» типу національної ідентичності на роль загальнонаціональної, «нормальної» й нормативної, та дискурсивну й інституційну маргіналізацію її «етнокультурного», «центрально-європейського» конкурента. Євромайдан показав неприйнятність «євразійського» проекту для більшої частини населення, а російська агресія унаочнила несумісність «східнослов'янської» ідентичності з національним інтересом та потребою мобілізації й відсічі екзистенційному ворогові.

Сама та легкість, із якою порівняно невеликим російським загонам вдалося практично без жодного пострілу захопити весь Крим і значну частину Донбасу – з п'ятьма мільйонами громадян і чималою кількістю українського війська, міліції та спецслужб, – демонструє не лише міру дисфункціональності української держави, доведеної режимом Віктора Януковича до остаточної деградації, а й глибоку кризу української національної ідентичності, котра не утвердилася належним чином у Криму й на Донбасі зокрема й тому, що не утвердилася як слід і в усій Україні. Відсутність, за поодинокими винятками, активного чи пасивного опору з боку населення й масовий перехід на бік ворога місцевої міліції і спецслужб символічно підтверджував путінську тезу про те, що українці і росіяни – один, штучно розділений, народ, – тезу, яка для носіїв «східнослов'янської» ідентичності зовсім не є чимось чужим і обурливим. Хоч як прикро, але мусимо визнати, що в умовах війни саме цей тип ідентичності заохочує, провокує агресора й водночас обеззброює, демобілізує, схиляє до колаборації значну частину населення.

На Донбасі воюють не тільки російські найманці, а й місцеві; чимало «сепаратистів» та їхніх симпатиків мають не лише українську етнічність, а й ідентичність – альтернативну до української етнокультурної, котру вважають «націоналістичною», й комплементарну (але не тотожну) до ідентичності російської в рамках уявленої спільноти «наших» – пострадянських-православних-східнослов'янських і, неодмінно, засадничо антизахідних. Науковці переочили чи, можливо, недооцінили процес формування цього специфічного типу української ідентичності, що розвинувся на основі ідентичності суто регіональної, українсько-радянської, як результат її політичної інституалізації в незалежній державі, без відповідного, однак, культурно-ментального виокремлення з уявленої «східнослов'янської» спільноти.

Конструювання цієї спільноти у XVII–XVIII століттях та виокремлення з неї у XIX–XX ст. спільноти української доволі ґрунтовно описане українськими й зарубіжними істориками. Натомість процес (чи можливість) формування альтернативної української нації шляхом вимушеної державно-політичної емансипації значної частини населення УРСР від радянської/«східнослов'янської» спільноти за одночасного збереження культурно-нарративної тяглості і, великою мірою, єдності з нею залишався тривалий час поза увагою дослідників – почасти, мабуть, через відносну новизну й несподіваність цього процесу, а почасти, може, й через підсвідоме психологічне відторгнення дискомфортного, загрозливого сценарію та природне (чи політкоретне) прагнення уникнути *self-fulfilling prophecies* (пророцтв, що самі себе справджують).

Сьогодні, коли найгірші (чи майже найгірші) сценарії справились, час критично поглянути на весь процес українського націєтворення, зокрема останніх десятиліть, коли вже самі українці стали, принаймні формально, суб'єктом історії й творцями власної долі. В цьому плані аналіз української ідентичності під кутом зору наявної в ній дихотомії видається мені ключем до розуміння багатьох проблем, а відтак і до віднайдення оптимальних шляхів їхнього розв'язання.



## РОЗДІЛ 1

### ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВИВЧЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

#### 1.1. Національна ідентичність як термінологічна проблема

Ключовий для цього дослідження термін «національна ідентичність», попри досить широкий спектр дефініцій та інтерпретацій, має все ж певне консенсусне, чи, принаймні, найуживаніше і найменш контроверсійне значення, що виводиться з класичної праці Ентоні Сміта, перекладеної в Україні два десятиліття тому. Сміт і його послідовники розуміють національну ідентичність як здатність (само)окресленої спільноти ототожнювати себе – і розумово, й емоційно – зі «своєю» групою, її символами, цінностями, історією, територією, культурою, державними та правовими інституціями, політичними й економічними інтересами [Сміт 1994: 26]. У публіцистиці національна ідентичність тлумачиться дещо ширше – вона може бути зокрема й синонімом національної свідомості (як певної інтелектуальної рефлексії над ідентичністю, результатом її *у-свідомлення*), а може бути й метонімією націоналізму (як певної ідеології). [Дацюк 2014; Бетлій & Діса 2009; Jestal 2001: 15-19]

Поняття національної ідентичності зробило за два останні десятиліття настільки стрімку кар'єру в українському публічному дискурсі, що без нього практично вже неможливо уявити ані поважних наукових публікацій, ані популярних та публіцистичних статей і виступів. Каталог Національної бібліотеки показує понад півсотні дисертацій і монографій, присвячених різним аспектам національної ідентичності. А також – понад півтисячі наукових статей, які досліджують її формування і прояви у різних галузях – від політики й філософії до літератури, мистецтв, спорту, туризму, бізнесу і навіть таких специфічних ділянок, як дизайн аеропортів [Обуховська 2011] чи моделювання сучасного одягу [Мартінова 2009].

А тим часом двадцять років тому, хоч як важко у це повірити, в Україні не було жодної книги про «національну ідентичність», за винятком перекладеної у 1994 році класичної (й піонерської для нас) праці Ентоні Сміта. Це не означає, зрозуміло, відсутності самого явища або ж уявлень про нього; це означає лише, що тривалий час його обговорення велося в інших термінах. Най-

популярнішим у 90-х роках був термін «національна ідея»; поруч із ним досить часто вживалося також традиційні ще з советських часів поняття «національна свідомість», «національний характер», чи, у модернішій версії, «менталітет».

«Національна ідея», як можемо припустити, означала, попри свою крайню концепційну розпливчатість, певне (бажане) ідеологічне наповнення національної ідентичності, своєрідний національний телос – мету, сенс і ціннісні параметри сподіваного національного розвитку. Як і більшість гегелівських абстракцій, термін виявився надто розмитим і всеосяжним, тож, попри всі зусилля, ні науковці, ні публіцисти так і не спромоглися наповнити його виразнішою конкретикою. Замість термінологічної чіткості, подибуємо тут і там нанизування сумнівних метафор, котрі витлумачуються зазвичай іншими, ще сумнівнішими метафорами:

«Національна ідея: збуджуючий *фермент* оновлення суспільства, стихійний процес боротьби за збереження своєї етнічної особи... Національну ідею можна розглядати і як концентрований *вираз* національно-патріотичного *фактора*. З цієї точки зору вона є соціально-політичним, морально-етичним та психологічним *феноменом* народного буття, менталітетом народу, що згуртовує його в єдине ціле... Звертає на себе увагу і стійкість національної ідеї, щільно пов'язаної з національним *моментом*, суверенністю нації...» (курсив мій. – М.Р.) [Енциклопедія 1996: 98].

З «національною свідомістю» справи були дещо простіші, оскільки цей термін чітко вказував на усвідомлення себе частиною національної спільноти, тобто був досить близьким до того, що ми називаємо сьогодні «національною ідентичністю». Істотна відмінність, однак, полягала в тому, що категорія «ідентичності» охоплює значно ширший понятійний діапазон: вона стосується не лише того, що індивід усвідомлює, а й того, що відчуває, переживає неререфлексивно. Семантично «ідентичність» вказує на самоототожнення індивіда, не лише розумове, а й емоційне, зі «своєю» спільнотою, її символами, цінностями, історією, територією, культурою, державними та правовими інституціями, політичними й економічними інтересами [Сміт 1994: 26]. «Національна свідомість» (чи «самосвідомість») такого тісного зв'язку (емоційного самоототожнення) не передбачає, її ставлення до національної

спільноти раціональніше, більш відсторонене. Вона вказує на усвідомлення/ визнання певних національних маркерів як «своїх» і усвідомлення/відкриття певних національних рис у собі, проте не вимагає символічного «ототожнення» з ними чи, тим більше, емоційного злиття.

А крім того, варто зазначити, «ідентичність» визначається не лише тим, що людина (або спільнота) про себе думають, як і з чим себе ототожнюють, а й тим, що про неї думають, із чим її ототожнюють інші. Категорія «національна свідомість» не враховує цього екзогенного чинника, відбиваючи головні чинники ендогенні.

### 1.1.1. Совєтський редукціонізм

Пізня поява терміну «національна ідентичність» у постсовєтських суспільних науках зумовлена не лише автаркїчним характером розвитку цих наук у совєтські часи й відповідною інерцією у часи подальші [Riabchuk 2013]. Схоже, що категорія «ідентичності», попри її значне поширення в західній психології та соціології ще з першої половини ХХ століття, концептуально суперечила програмовому марксистсько-ленінському раціоналізмові, що пріоретизував свідомість (насамперед класову, а не національну) і підозріливо ставився до всього несвідомого, емоційного, позірно примордіального. Національна свідомість, як і класова, вважалася результатом раціонального (само)усвідомлення, продуктом певної соціальної інженерії, тимчасом як національна ідентичність містила елемент емоційного, потенційно ірраціонального самоототожнення, некерованого й неконтрольованого «правильною» (класовою й інтернаціоналістською) свідомістю. В цьому сенсі «національна ідентичність» була чимось ближчим до релігійної віри, ніж до офіційно регламентованої й класово детермінованої «національної свідомості». Марксизм-ленінізм був готовий толерувати її (як і релігію) в якості «історичного пережитка», проте аж ніяк не заохочувати.

Відсутність терміну «національна ідентичність» у совєтському дискурсі зумовлювалося не лише доктринальною неприязню комуністів до всього пов'язаного з ідеєю національності, а й їхньою суто імперською настановою на гомогенізацію державного простору [Величенко 2017]. Для імпер-комуністів націоналізм був ворожою ідеологією не тільки тому, що, за твердженням Маркса,

роз'єднанував міжнародний робітничий рух і забезпечував панування місцевої буржуазії під лицемірним гаслом «національної єдності» (на противагу міжнаціональній солідарності всіх трудящих) [Шпорлюк 1998; Rozdolsky 1986]. Націоналізм периферійних народів був для них ворогом ще й тому, що чинив спротив мовно-культурній та політичній гомогенізації імперії, а в перспективі створював також загрозу її територіальній цілісності [Шпорлюк 2000].

«Національне питання» в ССРСР вважалося раз і назавше вирішеним: ідеологічно – у рамках «пролетарського інтернаціоналізму», котрий підпорядковував національні інтереси класовим і «діалектично» забезпечував їхню щонайповнішу і найсправжнішу реалізацію; політично – у рамках советської квазі-федерації, що забезпечувала (теж «діалектично») «розквіт» і водночас «зближення» націй – аж до їхнього повного «злиття» (відповідно до Програми КПСС). Мовно-культурні відмінності в рамках цієї доктрини визнавалися, але виключно як (а) явище тимчасове і (б) суто формальне, декоративне – така собі «регіональна», етнографічна оболонка до спільного для всіх «соціалістичного змісту» [Szporluk 1992].

Жодна проблематизація цих формул, цих мовних кліше, а отже й самої доктрини не допускалася. Національне питання могло обговорюватися, а точніше – представлятися лише як суцільний успіх, парад досягнень, черговий вияв мудрості партії та її вождів. Режим не заохочував обговорення національної проблематики навіть на віддаленому історичному матеріалі (зокрема – царської Росії) чи на матеріалі зарубіжних країн, – побоюючись, вочевидь, небажаних аналогій, а ще більше – корозії офіційного догматичного дискурсу через проникнення до нього чужих дискурсивних елементів [Дзюба 1998].

Поняття національної ідентичності, безумовно, належало до таких елементів, оскільки не просто стосувалося підозрілої й некомфортної для советів національної проблематики, а й, ще гірше, проблематизувало саму ідею советської ідентичності – як ідентичності прескриптивної та ієрархічно вищої за всі інші види ідентичності. Щоб сповна усвідомити цю дискурсивну (і світоглядно-ідеологічну) загрозу, варто уважніше глянути на прийняте нами (за Ентоні Смітом) визначення національної ідентичності. Чи, скажімо, на відповідну рубрику в українській версії

«Вікіпедії»: «Національна ідентичність – усвідомлення власної згоди та причетності до низки цінностей стосовно рідної мови, релігії, етичних норм, культурної спадщини, які закріплені в єдиній системі політичних та громадських організацій держави» [Національна ідентичність 2018].

І в одному випадку, й другому наголошується власна воля і вільний вибір людини – річ у край небажана для тоталітарних держав. Загрозливою для них була вже сама можливість таких партикулярних (само)ототожень, надто коли припустити, що ці партикулярні тотожності здатні укладатися в довільні ієрархії, руйнуючи жорстку підпорядкованість розмаїтих «форм» єдиному (тотальному) «змістові». Хоча в радянських фахових публікаціях і вживався подеколи термін «національна свідомість», змістовно близький до терміну ідентичність, він виражав характерне для марксизму розуміння «свідомості» як об'єктивної, соціально детермінованої даності (відбите зокрема і в жорсткій прив'язці «паспортної» національності громадянина до національності батьків), натомість не передбачав – як «ідентичність» – можливості вільного вибору.

Прикметно, що навіть одинадцятитомовий Словник української мови не подає слова «ідентичність» як вияву людської самоідентифікації, певної набутої, «самоусвідомленої» («уявленої», як сказав би Бенедикт Андресон) сутності. «Ідентичність», за Словником, це лише абстрактний іменник до прикметника «ідентичний», себто «тотожний» («абсолютно подібний», «однаковий»). Він, як показує на конкретних прикладах Словник, передає тотожність (абсолютну подібність) двох осіб, тотожність у почуттях, поглядах, поведінці, або ж тотожність (однаковість) із якимось зразком, проте не передбачає тотожності (самоототоження) з певною соціальною групою і, взагалі, не трактує ідентичність як іманентну конститутивну якість людського «я», людську сутність [Словник 1973: 11].

Звичайно, повністю обійти термін (і явище) советські гуманітарії не могли, – адже поняття «ідентичності» набуло значного поширення у західній психології та соціології ще від початку ХХ століття. Тож советські фахові публікації пишуть у відповідних місцях про «ідентифікацію» – як емоційне самоототоження

індивіда з іншою людиною, групою, чи ідеалом [Философский словарь 1982: 199]. Тобто йдеться все ж не про ідентичність як певну абстракцію, чисту «уявленість», а лише про певний процес (і результат) цілком конкретного, ситуативного ототожнення когось із кимось/чимось/у чомусь. Ідентичність, за влучним зауваженням української дослідниці, виступає тут як тотожність, але не як «самість» [Воропай 2003].

Поява в Україні терміну «ідентичність» як абстракції, як продукту уяви (уявляння своєї тотожності з певною – уявленою – спільнотою) збіглася з розпадом СРСР і стала у певному сенсі виявом нового досвіду і нового обрїю сподівань. Насамперед це був досвід свободи – досвід визволення з-під диктату тоталітарної держави, котра регламентувала ієрархію ідентичностей та їхню сутність настільки жорстко, що й сама категорія ідентичності робилася непотрібною (по суті, тавтологічною щодо інших, ідеологічно есенціалізованих категорій). Але це був також новий обрїю сподівань, який передбачав вільний вибір ідентичностей та їхніх ієрархій, а також конструювання (чи реконструювання) нових ідентичностей та уявляння (чи переуявляння) нових спільнот.

Засвоєння цього досвіду виявилось досить складним, що зумовлено не лише важкістю і тривалістю тоталітарної спадщини, тоталітарного мислення й мовлення, а й наявністю ще тривалішої і не менш важкої, хоча й більш специфічної спадщини колоніальної. Найсуттєвіший аспект цієї спадщини – інтерналізація українським населенням імперського погляду на себе як на різновид росіян чи, принаймні, щось вельми із ними споріднене («почти один народ»). Питання національної ідентичності набуває в такому постколоніальному контексті специфічної актуальності й гостроти.

З одного боку, терміном часто й охоче послуговуються науковці та публіцисти, причому останні помітно надуживають його в романтично-націоналістичному ключі – як синонім «національної самосвідомості». Відтак і формування національної ідентичності стає в цьому дискурсі синонімом націєтворення, національного самоусвідомлення чи, навіть, «опритомнення»: Оксана Забужко, наприклад, пропонує перекладати *national self-awareness* як «національна притомність», – з відповідним антонімом «непритомність», «безтямність» [Забужко 1994].

Нерозрізнення національної ідентичності та самосвідомості набуває подеколи курйозних форм, як, наприклад, у статті молодого дослідниці, котра на початку повідомляє, що її текст присвячений аналізу «національної самосвідомості як складової національної ідентичності», – натомість при кінці стверджує щось цілком протилежне: «Національна ідентичність є центральним елементом, мотиваційно-смісловим "ядром" національної самосвідомості» [Яноля 2008].

Амбітне академічне видання під назвою «Мала енциклопедія етнодержавознавства» (1996) взагалі уникає прямого визначення терміну «національна ідентичність», повідомляючи у відповідній рубриці лише, що «проблема Н.і. відноситься до розряду культурологічних, перш за все до тих, у яких розроблені еталони (стандарт) етносоціальної поведінки. У цьому ракурсі звички, смаки, історична спадковість, ритуали, традиції, обряди, артефакти визначають колективні спільності в часі та просторі... Говорячи про Н.і., мають на увазі, у тому числі, почуття спільності минулого та сучасного у громадянському суспільстві кожної конкретної держави. Суть проблеми полягає у наявності й збереженні національно-культурного консенсусу з фундаментальних питань економічного, політичного, культурного і соціального життя, поточного розвитку держави, її внутрішньої і зовнішньої політики. І, врешті-решт, Н.і. передбачає існування в нації почуття спільної історичної долі та близького майбутнього. Отже, минуле, сучасне й майбутнє кожного разу стрічаються у складному комплексі етно-національних факторів, які спричиняють істотний вплив на об'єктивні та суб'єктивні погляди різних представників державотворчого етносу, що ідентифікує себе» [Енциклопедія 1996: 98].

Не вдаючись тут до деконструкції термінологічно непрецизійного і логічно неструктурованого фрагменту, відзначимо лише характерну для багатьох українських авторів тенденцію до етнізації терміну, його «культурологізації» та опобутовлення – попри суто ритуальні згадки про «громадянське суспільство» та «фундаментальні питання економічного, політичного і соціального життя»), а також – чи не найголовніше – стійке і повсюдне ігнорування громадянського аспекту національної ідентичності, що полягає, за Смітом, в ототожненні з певними державними та правовими інституціями, політичними й економічними інтересами.

Тим часом у дискурсивних практиках спостерігаємо іншу проблему. Більшість політиків і мас-медій доволі насторожено ставляться до всіх термінів, пов'язаних зі словом «нація», зокрема й до «національної ідеї», «ідентичності», «(само)свідомості» тощо. Українське населення зберігає ще з советських часів стійку ідіосинкразію до всього, що асоціюється з «(буржуазним) націоналізмом»; відтак переважно підсвідомі негативні емоції щодо певного поняття трансформуються у його підсвідоме дискурсивне відторгнення: політики воліють, як правило, говорити не про «націю», а про «народ»; не про «національний інтерес», а про «державний»; не про «націєтворення», а про «державотворення» чи, інакше, про «розбудову держави». [Сквірська 2008: 179-180]

Таким чином, з одного боку, публіцистичне надуживання терміну «національна ідентичність» редукує його до поняття ідентичності суто етнічної або ж – інструменталізує як «національну свідомість» чи «самоусвідомлення». А другого боку, «політично коректне» уникання цього поняття (як і ряду інших) чи його цілеспрямована маргіналізація у магістральних медійних та політичних дискурсах об'єктивно сприяє його редукції та інструменталізації, бо ж не проблематизує саме такого надуживання терміну, навпаки – представляє надуживання як підставу для маргіналізації терміну й усієї пов'язаної з ним проблематики, дискурсивного виштовхування їх за межі «норми» – у сферу радикально-націоналістичної obsesії та девіації.

### **1.1.2. Загроза есенціалізації**

Неминучим побічним ефектом занадто швидкого і вкрай поверхового засвоєння постсоветською гуманістикою нових термінів, на зразок «ідентичності», «дискурсу», «постколоніалізму», без належного опанування відповідних теорій та їх адекватної контекстуалізації, стало концепційне вихолощення й девальвація новонабутих термінів – присвоєних, але не засвоєних. Науковці, що досліджують різні аспекти національної ідентичності, зіткнулися з проблемою реїфікації терміну – його «оречевлення», перетворення суто абстрактної й вельми умовної категорії у чітку і стабільну характеристику особи (або спільноти), універсальну детермінанту її поведінки, сконцентрований вираз і синекдохічний заміник багатьох інших якостей і характеристик.



Для одних це стало сигналом до ретельнішого самоконтролю з урахуванням можливих ідеологічних упереджень та «ефекту спостерігача» [Кулик 2010: 10]. Для інших – підставою відмовитися від скомпрометованого терміну й заповнити дискурсивну пробоїну категорією «цінностей» [Грицак 2015] чи ідеологій (дослідженням «політичних проєктів, їхніх історій та джерел підтримки») [Tkachenko 2017]. Років двадцять тому подібні проблеми, пов'язані з перевиробництвом та есенціалізацією терміну «національна ідентичність», почали непокоїти й західних учених. Одним із найактивніших критиків цієї квазінаукової, на його думку, конструкції став ірландський соціолог хорватського походження Сініша Малешевич, автор кількох книжок та низки статей, із-поміж яких найгучнішою (зокрема завдяки провокативній назві) стала «Химера національної ідентичності» [Malesevic 2011].

На думку дослідника, «національна ідентичність» є «концептуальною химерою, не придатною до серйозного аналітичного вжитку. Як поняття вона теоретично порожня і позбавлена чітких емпіричних означників. Замість того, щоб слугувати корисним аналітичним інструментом для з'ясування різноманітних і часто суперечливих процесів, пов'язаних із формуванням, підтримуванням та відтворенням національності, категорія «національної ідентичності» часто слугує популістським прикриттям для відтворення того, що Бурдье називав доксихним [заснованим на популярних уявленнях, а не фактах] досвідом» [Malesevic 2011: 272-273].

Фактично це симулякр, основне призначення якого суто ідеологічне: представити наявну категоризацію соціального світу як природну й самоочевидну, допомогти соціальним акторам узгодити об'єктивний суспільний лад зі своїм суб'єктивним уявленням про нього, змістити увагу з того, що люди насправді відчувають і роблять, на те, ким вони нібито (есенційно) є. Таким чином, стверджує Малешевич [2011: 273], усі заклики до збереження, підтримки і зміцнення «автентичної національної ідентичності» – це здебільшого лише вираз партикулярних ідеологічних дискурсів. А тому, щоб по-справжньому зрозуміти феномен національності, «треба відійти від модного, проте надто імлістого, метафоричного й непродуктивного терміну «ідентичність» до випробуваних, хоч і дещо знехтуваних останнім часом понять «ідеології» та «солідарності».

Дослідник цілком усвідомлює, що сучасний світ (подобається це нам чи ні) є світом національних держав і що принаймні у громадянському сенсі всі ми приписані до певних націй-держав від самого народження. Націоцентричний час і простір, у якому ми проживаємо, забарвлює наше розуміння й категоризацію інших осіб, відтак справді складний і суперечливий процес приналежності до абстрактних спільнот, званих націями, часто зводиться до простої згадки про місце народження. Для більшості людей, зокрема у Європі, національна ідентичність є чимось цілком реальним, самоочевидним і повсюдним. «А проте, – пише Малешевич [2011: 272], – сам факт, що люди вірять у певну річ або явище і високо їх цінують, не робить їх чимось реальним. Твердження про наявність у мене національної ідентичності – це лише твердження, але не доказ її існування. Більше за те, приймаючи такі популярні твердження за чисту монету й використовуючи «національну ідентичність» як концептуальний чи навіть пояснювальний засіб, ми ухиляємося від того, що справді потребує належного соціологічного витлумачення: чому й за яких обставин такі твердження набувають потужного суспільного резонансу?»

Автор фактично повторює аргумент Рендела Колінза, котрий застерігав від буквального розуміння релігійних символів [Collins 2004: 96]. Відчитувати їхнє значення зі слів вірян, стверджував він, це приблизно те саме, що сприймати дослівно вітання знайомого «Як ся маєш?» і докладно розповідати йому у відповідь про свої справи. У цьому ж сенсі, пише Малешевич [2011: 280], з точки зору дослідника, «немає принципової різниці між популярною вірою в відьомські чари, викликання дощу ритуальними танцями чи магичне зцілення та – вірою в існування цілісних (monolithic) національних ідентичностей. Замість приймати подібні твердження за чисту монету, дослідник зобов'язаний їх перевіряти, контекстуалізувати, деконструювати і, взагалі, проблематизувати (...) Сам факт, що дедалі більше людей вірить у певне явище, не робить його реальнішим, аніж коли б у нього вірила лише невеличка група».

Заклик «перевіряти, контекстуалізувати, деконструювати і проблематизувати» об'єкти свого дослідження (зокрема й ключові терміни) навряд чи викличе в когось серйозні заперечення. Натомість закликає ігнорувати певні концепти лише тому, що вони є

«химерами», тобто абстракціями, продуктами уяви, виглядає вкрай дивним у тексті професійного науковця, котрий, безумовно, мусив би розуміти, що в гуманістиці майже всі категорії є абстракціями, продуктами певної згоди (конвенції) – домовленості між фахівцями стосовно їхнього значення і застосування. Така згода виникає переважно спонтанно – як відповідь на потребу описати у стислий спосіб ті чи ті явища, систематизувати їх і витлумачити, тобто певним чином операціоналізувати, спростити й уніфікувати для подальшого «процесування», зокрема й математичного. Міра спрощення в таких випадках завжди є дискусійною (як, наприклад, умовний поділ України у соціологічних опитуваннях на чотири макрорегіони); вона може бути прийнятною для опису явища у першому, досить грубому наближенні, проте зовсім не виключає (а частіш – навпаки, вимагає) докладнішого дослідження.

Це класична проблема будь-якої таксономії: неможливість запакувати реальне багатоманіття світу в категорійні (і взагалі, словесні) шухлядки – хоч би якою великою була їхня кількість. Ми намагаємось, умовно кажучи, описати коло, оперуючи лише прямими лініями. Тож хоч би як безконечно ми збільшували кількість сторін у багатокутнику, ми ніколи не перетворимо його у повноцінне коло. Наш словесний, теоретичний опис ніколи не відіб'є усієї повноти життя й різноманітності його явищ. До того ж ми не можемо безконечно збільшувати кількість сторін нашого «багатокутника», оскільки чим більша їх кількість, тим складніше операціоналізувати отримані дані. Тож кожному дослідникові доводиться вирішувати складне методологічне питання: до якої міри можна спростити описуване явище, не втрачаючи з поля зору його істотних прикмет, чи, інакше кажучи, – якими аспектами можна пожертвувати як менш релевантними для даного дослідження.

Не менш дивним у тексті Малешевича є кількакратно повторена теза про те, що категорія «національної ідентичності» є не просто «химерою», позбавленою реального змісту; вона як концепт ще й аналітично безужиткова, бо ж не має (через свою «химерність») реального впливу на досліджувані процеси і явища. Навряд щоб фаховий соціолог не знав різниці між реальністю фізичною та соціальною; у суспільному просторі навіть справді химерні ідеї й фантастичні концепти стають реальністю – тою

мірою якою захоплюють думку і почуття реальних людей і справляють реальний, подеколи вирішальний вплив на їхні дії й життя загалом. Найближчим і найнаочнішим прикладом такої «химери» може бути релігія в усіх її різновидах; інший приклад – концепція «Русского міра», яка, будучи цілковитою фікцією (ідеологічним конструктом), впливає проте на поведінку мільйонів людей і формує, подобається це нам чи ні, певну політичну і соціальну реальність. Простіше кажучи, з погляду соціолога, неістотно існує бог (або національна ідентичність) чи ні. Важливо, що люди (багато людей) поведуться так, ніби вони існують.

«Аналогічно до "невидимого" часу, який тим не менше є фізичною величиною, – наводить подібний аргумент український дослідник, – так само матеріально "невидима", коли вважати її сукупністю знаків уявленої семіосфери, етнічність постійно присутня в думках та емоціях людей, справляючи вплив на їхню поведінку. З цієї причини вона не менше за інші чинники заслуговує бути розглянутою в аналізах...» [Майборода 2017: 8].

Тим часом Малешевич, на підтвердження своїх тез про беззмістовність (надмірну розпливчатість) та безужитковість (непридатність до «емпіричного» вжитку) терміну «національна ідентичність», наводить два його достатньо репрезентативних визначення. Одне належить незаперечному класикові жанру – Ентоні Сміту, друге – молодшій, проте теж досить авторитетній дослідниці національних ідентичностей Монсерат Гіберно. Сміт, за Малешевичем, окреслює національну ідентичність як «підтримування й постійне відтворення певного набору цінностей, символів, споминів, міфів і традицій, що витворюють специфічну спадщину націй, та самоідентифікування індивіда з цією неповторною спадщиною й відповідними цінностями, символами, споминами, міфами і традиціями» [Smith 2001: 30]. Гіберно, у подачі Малешевича, визначає національну ідентичність як «колективне почуття, засноване на вірі у приналежність до тієї самої нації та визнанні більшості атрибутів, що роблять її відмінною від інших націй» [Guibernau 2007: 11].

У першому випадку, як стверджує критик, Сміт грішить тавтологією, оскільки фактично визначає ідентичність як самоототожнення з... ідентичністю. У другому випадку Гіберно

пропонує, на його думку, суто психологічне розуміння явища і таким чином редукує складний процес самоототожнення індивідів і груп зі специфічною абстрактною спільнотою, званою «нація», до звичайного собі сентименту. «А оскільки емоції за своєю природою досить змінні і чимало з них мають вельми швидкоплинний характер, навряд чи можливо зберігати тривку і стабільну «національну ідентичність» протягом кількох століть, на основі самого лише почуття спільної приналежності – такої собі «колективної емоції» [Malesevic 2011: 276-7].

У першому випадку критик почасти має рацію, але тільки тому, що з величезної спадщини Ентоні Сміта вибрав суто робоче, ситуативне визначення національної ідентичності, де помітно бракує таких її характерних маркерів (часто згадуваних у інших Смітових працях), як самоназва і територія, а також – різного роду державні/національні інституції. А головне – Сміт припустився синекдохічної підміни понять, давши насправді визначення не феномена («національної ідентичності»), а процесу («ідентифікації»), який, власне, обумовлює появу означуваного феномена.

Назагал, метонімія – це не лише поетична фігура, а й зручний засіб для різноманітних мисленневих скорочень (*mental shortcuts*). Вона поширена в науковому дискурсі не менш, як у побутовій мові: коли хтось пише, наприклад, про нове прочитання Шекспіра, то має на увазі, звісно ж, не письменника як особу, а його твори; коли хтось каже, що соціологія не підтверджує істотних змін у мовних практиках українців, то зрозуміло, що йдеться не про соціологію взагалі (як науку), а лише про цілком конкретні результати соціологічних досліджень; коли ми читаємо, що війна або революція спричинили піднесення волонтерського руху, ми розуміємо, що спричинили його насправді цілком конкретні події й обставини, тимчасом як революція і війна – це лише абстрактні категорії («хімери», у термінах Малешевича), створені на позначення суми певних подій та обставин.

Саме в такому ключі, власне, й витлумачує категорію національної ідентичності більшість сучасних дослідників: «Як і будь-яка ідентичність, вона є сумою певної інформації про її носія (...) Підсумовуючи певні дані про своїх носіїв, ідентичність допомагає відрізнити їх від інших (...) А оскільки *національна* ідентичність є

сумою певних даних про кожного члена нації, вона мусить підсумовувати те, що є для них усіх спільним» [Uberoi 2008: 407]. А спільним для них якраз і є усе те, що Ентоні Сміт влючає у дефініцію нації як «людської спільноти із певною самоназвою й територією, спільними міфами й історією, спільною публічною культурою, єдиною економікою й однаковими правами й обов'язками для всіх членів» [Smith 2000: 15].

Малешевич ігнорує сумарний («підсумовуючий») характер національної ідентичності: кожен окремий її параметр може бути властивий і іншим спільнотам, але разом вони витворюють унікальну систему – «неповторну спадщину», специфічний «набір цінностей, символів, споминів, міфів, традицій» (а також інституцій), із якими спільнота себе ототожнює. Продуктом цього ототожнення, що влючає в себе зокрема й таку мисленнєву операцію, як підсумовування багатьох ознак і запаковування їх в одне багатозначне й емоційно забарвлене слово, власне і є категорія «національної ідентичності». Малешевич заперечує цю категорію на підставі «химерності» її основних означників, на кшталт національної «культурної спадщини», що їх, мовляв, неможливо операціоналізувати:

«Не існує загально визнаних універсальних критеріїв для визначення «набору цінностей, символів, споминів, міфів і традицій», що витворюють [скажімо] «французьку спадщину». Навіть коли б ми знали з абсолютною певністю, що це таке, запропонована дефініція не з'ясовує жодним чином, як оцінювати почуття прив'язаності індивіда до тої спадщини» [2011: 276]. На підтвердження тези про «химерність» категорії «французька спадщина» дослідник вихоплює один із її буцімто найістотніших елементів – «світськість» (*laïcité*), і показує, що він не є ані унікальним для Франції, ані універсальним для всіх французів. А тим часом за бажання можна було б навести безліч інших її елементів, котрі є і унікальними, і універсальними. Проте навіть коли б їх не було, визначальною є унікальна комбінація цих елементів та універсальна для більшості членів нації віра в цю унікальність.

Подібно курйозними є аргументи Сініші Малешевича й проти Монсерат Гіберно. Його тезу про те, що дослідниця буцімто зводить поняття національної ідентичності до почуття, тобто

емоції, яка за природою не може бути тривкою, – ми вже наводили. Тут опущено, однак, вельми істотну фразу з дефініції Гіберно: національна ідентичність – це «колективне почуття, *засноване на вірі* у приналежність до тієї самої нації» (курсив мій. – М.Р.). Доводити виняткову силу і тривкість «заснованих на вірі» почуттів навряд чи потрібно: кожна світова релігія переконливо це підтверджує. Про спорідненість національного почуття з релігійним написано вже чимало: в обох випадках ідеться не лише про суто соціальну потребу ототожнення з колективом (солідарність), а й про глибшу, екзистенційну потребу ототожнення зі спільнотою трансцендентною, уявно, тобто символічно безсмертною, – спільнотою «і мертвих, і живих, і ненароджених», «уявленою», як її знаменито окреслив Бенедикт Андерсон [2001: 23], проте не вигаданою, не фікційною.

Тим часом Малешевіч [2011: 287] однозначно трактує «уявлений характер» національних спільнот (і, відповідно, національної ідентичності) як доказ їхньої нереальності, тобто «хімерності». Хоча Андерсенів підхід гнучкіший і, сказати б, діалектичніший: національні спільноти в його концепції, як влучно спостеріг Річард Дженкінс, є «уявленими, але не уявними» («imagined but not imaginary») [Jenkins 2002]. «Уявлені» вони в тому лиш сенсі, що ми особисто не знаємо абсолютної більшості членів своєї нації і тому уявляємо їх, екстраполюючи на них середньоарифметичні, зазвичай дещо ідеалізовані риси особисто знаних нам українців. Ця спільнота, однак, складається з цілком реальних фізичних осіб, і в цьому сенсі аж ніяк не є «уявною», «фікційною». «Уявними» можуть бути деякі її ідеалізовані риси (як наприклад, легендарні й переважно міфічні «працьовитість» або «толерантність» українців), проте для того й існує повсякденна практика та різноманітні суспільні науки, щоб звіряти наш уявлений образ спільноти з реальністю й повсякчас його коригувати.

Зосередившись виключно на емоційному аспекті національної ідентичності й ігноруючи її когнітивний та трансцендентний вимір, Малешевіч [2011: 277] задає чергове провокативне запитання: а чим, власне, оте почуття приналежності до «своєї» нації, про яке писала Монсерат Гіберно, відрізняється від почуття спільноти, що його мають, наприклад, фанати футбольного клубу «Ліверпуль»?

Адже і їхнє почуття прив'язаності до «свого» може бути не менш інтенсивним, а атрибути, що їх об'єднують (футболки, гімн, прапори, «речовки»), не менш виразно відрізняють їх від усіх інших спільнот.

Запитання досить цікаве – не в тому сенсі, що за логікою Малешевича, кожен групу фанатів можна визнати окремою «нацією» (хоч усі вони й справді мають спільні «цінності, символи, спомини, міфи й традиції»), а в тому сенсі, що дефініція «національної ідентичності», яку пропонує Монсерат Гіберно, справді не є достатньою для розуміння цього феномена. Почуття приналежності до спільноти болільників може бути не менш інтенсивним, ніж до спільноти національної, – особливо під час футбольного матчу як своєрідного ритуалу, що імітує війну й мобілізує спільноту; це почуття може навіть мати трансцендентний вимір – принаймні в екстатичні хвилини злиття зі спільнотою під час матчу, хоча навіть тоді навряд чи хтось уявляє собі колег-болільників як міленарну спільноту «і мертвих, і живих, і ненароджених», у якій відкривається символічне безсмертя. Натомість когнітивного аспекту вболівальницька ідентичність практично не має, бо ж навіть мінімум раціонального мислення неминує оголює її перформативний характер і нагадує, що поза вельми обмеженим місцем і часом футбольного матчу, та дещо ширшим, проте теж доволі обмеженим середовищем однодумців вона є справді «хімерою». Інша річ, що болівальницька ідентичність, як і, скажімо, ідентичність історичних реконструкторів, може стати в поєднанні з національною ідентичністю справді чимось істотним. Проте їхня значущість визначається тут уже саме «національним» наповненням як своєрідним мультиплікатором партикулярних емоцій.

Нація має той трансцендентний вимір, якого не має жодна інша спільнота (за винятком ще древнішої релігійної); вона має також універсальну вимогу лояльності до всіх своїх членів (якої не має жодна інша спільнота, включно з релігійною – принаймні у секулярних державах); і має мережу інституцій, які ту лояльність формують і підтримують – як і національну ідентичність загалом. Сініша Малешевич не заперечує того факту, що ми живемо у світі націй і національних держав, і що «значна кількість наших когнітивних, емоційних, культурних, політичних і економічних



категорій густо просякнуті націонацентричними дискурсами». Він визнає, що люди за самою своєю суттю є істотами соціальними й потребують приналежності до певної групи: «Саме тому вони витворюють національну ідентичність як якір, що забезпечує їм емоційну стабільність, історичну тривалість та сильне відчуття онтологічної безпеки» [2011: 286-287].

Ідеться не про заперечення того очевидного факту, що для абсолютної більшості індивідів існування національної ідентичності є чимось безсумнівним і що національна ідентичність є однією з підвалин національності, – пише він. Ідеться про перенесення уваги на соціально-історичні процеси, які генерують і репродукують такі вірування і практики. Тому що, «беручи слова соціальних акторів за чисту монету й визнаючи їхні соціальні дії за результат сильної національної ідентичності, ми ризикуємо недоглядіти ширших соціологічних процесів, які зумовлюють організаційну й ідеологічну продукцію подібних тверджень і забезпечують їхню популярність» [2011: 287].

Заклик Малешевича до ретельнішого дослідження механізмів формування національної ідентичності та відповідної контекстуалізації й деконструкції усіх тверджень, із нею пов'язаних, можна було б тільки вітати, коли б автор не перебільшував епістемологічного значення націоналізму як ідеології на противагу (і коштом) національної ідентичності як нібито концептуально безмістовної «хімери». Попри численні спрощення й полемічні надмірності, він усе ж має рацію принаймні у двох ключових пунктах. По-перше, надвиробництво і безвідповідальне вживання терміну «ідентичність» справді сягнули загрозливих розмірів. І по-друге, ідеологічний аспект конструювання, функціонування і використання (часто маніпулятивного) «національної ідентичності» справді заслуговує глибшого і систематичнішого аналізу.

Неадекватне вживання терміну, як показує зокрема й наш український досвід, пов'язане насамперед із його реїфікацією (оречевленням), антропоморфізацією (олюдненням) та нанизуванням тавтологій, зумовленим найчастіш есенціалізацією терміну та його цілковитим семантичним відривом від конститутивних елементів. Дослідник наводить численні приклади такого надуживання: «національність – це ідентичність, що втілює історичну тяглість»;

«одним з різновидів національної ідентичності є її імперський тип, який можна назвати імперським націоналізмом»; [погляньмо] «як люди набувають і обживають свої ідентичності і як потім ідентичність визначає те, що ті роблять» [2011: 275, 277].

Ідентичності, наче живі істоти, «почуваються загроженими», «зливаються, конфліктують і ігнорують одна одну», «утверджують себе», «формують національні мови» і «вимагають активнішої мовної політики». У кожному окремому випадку таке метонімічне вживання терміну виглядає прийнятним (ми ж бо розуміємо, що «загроза» у наведеній вище цитаті стосується не абстрактної категорії під назвою «ідентичність», а певних її компонентів, і що відчуває цю загрозу не сама «ідентичність», а її носії), проте формує і водночас відбиває небезпечну тенденцію – перетворення ідентичності в певну есенційну сутність, здатну впливати на події й процеси безпосередньо, а не через конкретних суб'єктів та інституції.

Ідентичність перестає бути «сумою даних» про особу чи спільноту, втрачає когнітивний зв'язок зі своїми компонентами, набуває небезпечної «самості», чи, як пише Малешевич, «концептуальної монструозності» [2011: 281]. Відтак тавтологія стає натуральним наслідком такої есенціалізації. Щоб написати, наприклад, що «національна ідентичність пов'язує групу людей з конкретним географічним простором», треба геть забути, що національна ідентичність – це і є, серед усього іншого, прив'язаність до свого «національного» простору, а отже й наведена фраза є насправді тавтологічною: вона стверджує лише те, що прив'язаність «до конкретного географічного простору» обумовлена... прив'язаністю «до конкретного географічного простору». Так само й твердження: «національна ідентичність вимагає, щоб люди, які її поділяють, мали дещо спільне», у перекладі нормальною мовою означає всього лише, що «наявність у людей дечого спільного [певних елементів ідентичності] вимагає, щоб вони мали... дещо спільне». Фраза «національна гордість є позитивним почуттям, що його відчуває публіка до своєї країни як результат своєї національної ідентичності» [2011: 276, 278], означає фактично лише, що «національна гордість є наслідком... національної гордості» (як компоненту національної ідентичності).

Приклади можна множити, але сам той факт, що походять вони не з публіцистичних опусів, а з фахових текстів досвідчених науковців, і що не лише автори, а й редактори, рецензенти і ми, читачі, зазвичай не помічаємо прихованої в них тавтології, наочно показує, як далеко зайшла есенціалізація терміну і наскільки своєчасним можна вважати деконструктивістський виступ Сініші Малешевича, пропри всі його полемічні пересадки. Раціональне зерно його виступу полягає, безумовно, не в луддистському закликку відмовитися взагалі від «концептуального монстра» і зосередитися натомість на «вивченні національності крізь призму взаємин між мікро-солідарністю та організаційно генерованими макро-процесами ідеологізації». Важливіше – приборкати згаданого «монстра», повернути терміну «національна ідентичність» його автентичний, немістифікований зміст, зробити фактично те, до чого закликає Малешевич, – «обережно розпакувати різні і часто суперечливі процеси, заховані за цим величезним і нечітким парасольковим терміном», «відстежити й виявити розмаїття індивідуальних і колективних мотивів, думок, почуттів та дій, що їх [надто] всеосяжний концепт національної ідентичності затуманює» [2011: 273, 281].

При цьому зовсім необов'язково відкидати злоякісні дискурсивні нашарування разом із терміном, який, попри все, зберігає онтологічну, аксіологічну та епістемологічну цінність – як сума прикмет, ціннісних настанов та ймовірнісних корелятивів можливих орієнтацій і поведінки. На захист «безужиткового» (начебто) терміну дуже добре висловився угорський учений Дьєрдь Шопфлін, зазначивши, що ідентичність аж ніяк не є чимось ірраціональним, навпаки – вона пропонує свою власну раціональність, виконуючи роль семантичного декодера, що полегшує нам орієнтацію в довколишньому світі [Schoepflin 2003: 479].

Людське знання про світ, людське бачення світу є неминуче частковим і партикулярним, – пояснював він. У процесі пізнання ми відсіюємо чи опускаємо більшу частину інформації, щоб уникнути перевантаження. Ми постійно стикаємося з явищами, на які не маємо відповіді, тож реагуємо на них конвенційно, тобто ustalеним, загальноприйнятим, як нам здається, для такої ситуації способом. Конвенція, тобто попередня домовленість (згода) перед-

бачає існування певного колективного знання, на яке ми покладаємось, намагаючись зорієнтуватись у світі; потреба швидкої орієнтації неминуче спонукає до спрощень, конструювання стереотипів, відсіювання величезної кількості інформації як надмірної та сприйняття більшості речей як даності. Щоб завести автомобіль, нам не конче винаходити двигун внутрішнього згорання, ані навіть знати, як він працює; щоб пізнати людину в першому, найповерховішому наближенні, нам не конче знати всі маркери її ідентичності, ані, тим більше, якими ідеологічними механізмами ця ідентичність формується, – для початку нам досить одного-двох слів, якими людина себе ідентифікує (чи якими її ідентифікують інші).

Світ безмежний і сигнали, які ми від нього отримуємо, – незліченні. Тож щоб вловити у них якийсь сенс, мусимо зменшити їхню кількість, зробити розбірливими. «Для ефективної комунікації, – пише Шопфлін, – індивіди повинні мати набір спільних значень, конвенційно погоджений набір спільних критеріїв декодування світу. Колективні ідентичності якраз і перебувають у центрі цієї діяльності. Критерії, за якими ми розуміємо світ, – партикулярні, характерні для однієї групи й нехарактерні для іншої; вони різняться між собою й відтворюються в часі, інакше настав би хаос. А хаос – це те, що однаково нестерпне для всіх спільнот» [Schoepflin 2003: 480].

Щоб уникнути хаосу, тобто кризи значень, спільноти конструюють наративи про себе, в яких визначають чесноти й пороки, встановлюють засади добра і зла, регулюють спільні етичні норми. Щоб зробити ці норми тривкими, вони закодовують їх за допомогою міфів (нарративів про себе), символів (наділяючи об'єкти й події особливим значенням) та ритуалів (колективних дій, які генерують солідарність, не вимагаючи консенсусу). Шопфлін метафорично називає ці засоби «колективними стенограмами» (*collective shorthands*). Вони витворюють колективні тексти, які можна читати і розуміти, хоч це й нелегко. Ці тексти містять сконденсовані значення («суму даних» про особу чи колектив, як писав Варун Уберой), і функціонують як узгоджені критерії, за якими спільноти здійснюють свої справи.

Спільноти, додає Шопфлін, окреслюють межі, які відокремлюють/відрізняють їх від інших спільнот. І які навіть за

відсутності формальних кордонів виконують важливу функцію «регулювання трафіку», тобто відфільтровування певних ідей і якостей отримуваної інформації. Вони забезпечують цілісність національної ідентичності, так що жодна деконструкція не здатна її порушити. Цим відмежовувальним механізмом може бути що завгодно – від характеру одягу до особливостей харчування, хоча найістотнішим механізмом, на думку дослідника, є мова – і то не лише на рівні суто філологічному, а й на рівні культурному та політичному [Schoepflin 2003: 481].

Хоч би скільки ми називали національну ідентичність «химерою», вона так чи інакше виконує надзвичайно важливу і поки що незамінну функцію стислого, «стенографічного» запису інформації про спільноту та індивіда, вона конденсує цю інформацію й допомагає розкодувати. За самою природою такий запис не може давати ані вичерпної інформації, ані абсолютно точної. Радше він вказує на високу ймовірність тих або тих прикмет у членів спільноти і тої чи тої поведінки, хоча зовсім не виключає можливості інших прикмет і іншої поведінки як окремих осіб, так і всієї спільноти – за інших обставин.

Таким чином мусимо визнати, що національна ідентичність є «химерою» не більше, ніж будь-яка інша абстрактна й цілком конвенційна категорія в гуманістиці. З одного боку, вона справді може бути «химерою», тобто примордіальною «незмінною, заданою певними об'єктивними чинниками сутністю». Цю есенціалізацію, як слушно зазначає український дослідник, «спричиняє не тільки схильність людської свідомості спрощувати спостережуваний світ, а й утілення цього погляду в потужних інституційних дискурсах, що відбивають панівні ідеологічні уявлення» [Кулик 2010: 38]. І в цьому сенсі заклик Сініші Малешевича критично переоцінити (деконструювати) категорію національної ідентичності і звернути натомість більше уваги на націоналістичну ідеологію та відповідні дискурси, які формують «національну свідомість», виглядає цілком слушним і своєчасним. Проте, з іншого боку, ні деконструкція терміну (як своєрідне превентивне щеплення від його есенціалізації), ні посиленна увага до націоналістичних дискурсів та ідеологій не знімає потреби в категорії національної ідентичності і жодною мірою не заперечує її аналітичної придатності – у відповідних межах і з відповідними застереженнями.

## **1.2. Основні інтерпретаційні підходи до національної ідентичності**

Розмаїття підходів до національної ідентичності у сучасних суспільних науках великою мірою зумовлене розмаїттям підходів до феномену нації, тобто спільноти, з якою носій певної національної ідентичності самоототожнюється (ідентифікується), і яка певними дискурсивними та інституційними засобами цю ідентичність репродукує й підтримує. Суперечки про те, що таке нація, які її характерні ознаки, які передумови виникнення, успішного розвитку та (можливого) зникнення, точаться ось уже два століття [Націоналізм 2000; Касьянов 1999; Hutchison & Smith 1994; Hutchison & Smith 1996]. Широкий спектр поглядів на проблему розгортається між двома крайнощами – так званим примордіалізмом, котрий у крайньо спрощеній формі наголошує суто біологічну і навіть метафізичну природу нації, підкреслюючи відтак її споконвічний, «примордіальний» характер, та – з іншого боку – так званим конструктивізмом, котрий трактує сучасні нації як продукт капіталістичної модернізації, таку собі соціотехнічну конструкцію, витворену («винайдену», «уявлену») державно-бюрократичними та/або культурницькими елітами.

Десь посередині цього спектру перебувають прихильники етносимволізму, котрі визнають важливу роль політичних, економічних та соціальних чинників у формуванні та функціонуванні модерних націй, проте приділяють також належну увагу й культурно-антропологічним чинникам – спільним спогадам, міфам, традиціям, вартостям, символам. Нація для них – це спільнота, що має не лише певну (само)назву, територію, спільні права й обов'язки та єдину економіку, а й – спільні міфи, історію, загальнонаціональну культуру.

Жоден із наявних підходів не вичерпує всього різноманіття явищ і не описує всіх можливих винятків із постульованих правил. Не існує ідеальної моделі нації, а отже й ідеальної, універсальної дефініції. Те саме стосується й націоналізму та національної ідентичності. Кожен методологічно відмінний підхід до цих явищ відкриває, однак, їхні нові аспекти й поглиблює їхнє розуміння. А тому варт представити тут основні інтерпретаційні підходи до феномену національної ідентичності в актуальній зарубіжній етнополітології з метою їх подальшого адаптування до аналізу української ситуації.

### 1.2.1. Ідентичність як соціальна конструкція

Попри серйозні теоретичні дебати й презентування альтернативних моделей (про які – далі), домінантне становище в зарубіжній політології утримує модерністський (конструктивістський) підхід, представлений класичними працями Ернста Гелнера [Гелнер 2003], Ерика Гобсбава [Hobsbawm 1995], Джона Бруйлі [Breuilly 1982], Бенедикта Андерсона [2001] та ряду інших вчених. У найзагальніших рисах цей підхід витлумачує появу націй і, відповідно, національної ідентичності як наслідок модернізації, тобто найрадикальнішого в історії людства (від часів неолітичної революції) переходу від аграрного до індустріального способу виробництва і пов'язаних із цим принципових змін у суспільній структурі й соціальній динаміці, у способі життя й мислення, комунікаційних практиках і ціннісних орієнтаціях.

Гелнер окреслював націоналізм як політичний принцип, за яким межі кожної нації мають бути конгруентними з межами відповідної держави. Не нації творять націоналізм, стверджував він, а націоналізм творить нації. Модерність руйнує стовпи перегородки й гомогенізує суспільство, капіталізм потребує освіченої і взаємозамінної робочої сили, новочасна світська держава потребує уніфікованої, спільної для всіх «високої культури» – «високої» не в сенсі її елітарності, а в сенсі поширення через загальну освіту, друк, інші модерні засоби. Націоналізм постає таким чином не лише як політичний, а й – передусім – як понадетнічний культурний принцип утілення характерної для новочасного індустріалізму потреби уніфікації та стандартизації.

Зрозуміло, що націоналізм, який «творить» нації, – це лиш метафора. Реально націю творять конкретні актори та інституції, реалізуючи певну культурну, освітню, соціальну та іншу політику – відповідно до окресленого вище «націоналістичного» принципу. Поступове усвідомлення цього принципу порівняно невеликою групою людей досліджує Бенедикт Андерсон у хрестоматійній праці «Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму».

Попри зумисну провокативність назви, Андерсон у передмові до книжки застерігає, що йому йдеться саме про «уявлені» спільноти, але аж ніяк не «уявні» – «imagined but not imaginary» [2001: 22]. Він

підкреслює, що кожна чисельно велика спільнота є уявленою в тому сенсі, що ми особисто не знаємо всіх її членів, а приписуємо їм певні «типові», «середньостатистичні» риси, наділяємо ймовірними, як нам здається, параметрами. Тобто – здійснюємо певну процедуру екстраполяції, абстрагування, поділяючи масу живих, конкретних людей, яких можна побачити, на умовні, уявно розмежовані групи.

Всяке абстрагування є спрощенням, усяка класифікація грішить схематичністю, оскільки оперує неминуче обмеженою кількістю рубрик, втискаючи до них безмірне багатоманіття світу. Ба більше, чимало класифікацій улягають спокусі вважати себе «найістотнішими», відтак національна ідентичність проголошується «важливішою» від релігійної, класова – від національної, а мовнокультурна – від громадянської чи навпаки. Уява, звісно, не творить «реальних речей», але суттєво впливає на спосіб їхньої класифікації та концептуалізації. У цьому сенсі кожна спільнота (а не лише нація, чи клас, чи електорат) *по-особливому* залежать від зусиль уяви. Андерсона цікавлять саме ті особливості роботи уяви, які спрямовані на виділення (і, відтак, відповідну інституалізацію) «національних» ознак. Що спричинило якісно новий спосіб концептуалізації людства в абстрактних («уявлених») категоріях «національності» – на зміну попередньому способу класифікувати людей за їхньою релігійною та становою приналежністю? Чому «національна» уява є набагато емоційнішою, ніж, скажімо, класова чи електоральна?

«Річ у тому, – пояснює Андерсон, – що ні марксизм, ні лібералізм не переймаються особливо питаннями смерті й безсмертя. Якщо ж націоналістична уява цим так цікавиться, це наводить на думку про її глибоку спорідненість з уявою релігійною» [2001: 26].

Фактично, лише релігія виявляє глибинний, цілісний, підставовий інтерес до «людини в космосі», лише релігія пропонує чітку відповідь на проблему смерті/безсмертя, регенерації, зв'язку між мертвими, живими і ненародженими, перетворення приреченості в неперервність. Націоналізм постає як своєрідний сурогат релігії в секуляризованому світі, й для adeptів цієї квазірелігії нації «виникають завжди з незапам'ятного минулого і, що найважливіше, простують до безконечного майбутнього».



Відтак Андерсон цілком слушно пропонує розглянути націоналізм у зіставленні «не з усвідомленими політичними ідеологіями, а з масштабними культурними системами, які йому передували, і з яких – та всупереч яким – він народився». Обидві ці системи – релігійна спільнота і династична держава – в часи свого розквіту «сприймалися як самозрозумілі й очевидні, подібно до того, як національність сьогодні». Зародження новочасного націоналізму ставиться таким чином у залежність від «негативних» і «позитивних» чинників, що спричинили, з одного боку, занепад згаданих двох культурних систем, а з іншого – надали новій, альтернативній (чи, радше, спадкоємній) системі націй-держав саме такої, а не іншої форми.

Андерсон називає й докладно аналізує три негативні чинники, що сприяли розкладові «неусвідомленої цілісності» релігійно уявлених космоцентричних спільнот, – занепад сакральної книжної мови, ослаблення віри в ієрархічне суспільство, крах старої концепції темпоральності, в якій «космологія та історія були нерозрізними, а першопричини світу й людини сутнісно ідентичні». Націоналізм, отже, постав як новий спосіб «осмислено поєднати разом солідарність, владу й час». Іншими словами – знайти новочасні замітники емоційному відчуттю побратимства між членами спільноти на горизонтальному рівні, відчуттю ієрархічної субординації на рівні вертикальному і відчуттю вічності та зв'язку з Божественним провидінням на рівні темпоральному. Концепт нової уявленої спільноти – нації – відповідав усім цим вимогам.

Серед позитивних чинників, що сприяли формуванню новочасної нації як певним чином «уявленої спільноти», Андерсон виокремлює передусім розвиток капіталістичного друкарства та поширення ліберально-республіканських ідей у добу Просвітництва. Капіталістичне друкарство створило в Європі «єдиний простір взаємообміну й комунікації, нижче від латини, але вище від розмовних діалектів», тобто пов'язало читачів невидимою причетністю до цілком секулярної «національно уявленої» спільноти споживачів однакової й одночасно отриманої інформації.

Що ж до другого чинника, який позитивно вплинув на формування саме такої форми уявленої спільноти, як новочасна

нація, то тут визначальним був досвід перших націоналізмів на Американському континенті та громадянсько-республіканський пафос Французької революції. Французький досвід справив помітний вплив і на подальше формування американської нації, і на формування тих європейських, здебільшого бездержавних націй, котрі «уявляли» себе як певну мовно-культурну спільноту, і зрештою, на формування так званого «офіційного націоналізму», що постав як захисна імперська реакція на егалітарні націоналізми поневолених народів – таке собі покvapливе намагання панівних династій хутчії «знатуралізуватися»/ націоналізуватися. Як наслідок, за два останні століття націоналізм зазнав найрізноманітніших модулів та адаптацій, «достосовуючись до різних епох, політичних режимів, економічних і соціальних структур». «Уявлена спільнота», як пише Андресон, «поширилася на кожне мислиме сучасне суспільство» [2001: 195].

### **1.2.2. Оновлений примордіалізм**

Домінування конструктивізму, а надто його спрощених, вульгаризованих версій в етнополітології, спричинило природну реакцію фахівців, передусім істориків, які почали в межах своєї галузі звертати увагу на існування елементів національної ідентичності й протонаціоналізму задовго приходу модерності, індустріалізму та масового друкарства. Найрадикальніше проти «модерністської ортодоксії у народознавчих студіях» виступив авторитетний британський історик Адріан Гастінгс [Hastings 1997: 2], присвятивши проблемі ґрунтовну працю під назвою «Конструювання національності. Етнічність, релігія та націоналізм». Не заперечуючи, що новочасні нації і націоналізми утвердилися в Європі саме в добу модерності, він стверджував, однак, що їхня поява датується середньовіччям і пов'язана істотним чином із поширенням і утвердженням у Європі християнства. Попри те, що стосунок релігії до націоналізму є радше амбівалентним (у нормативному плані християнство байдуже або й вороже до націоналізму, натомість церкви як інституції нерідко плекають і заохочують націоналізм), християнство привнесло ряд культурних і світоглядних нововведень, які мали вирішальне значення для формування національної самосвідомості.

По-перше, стверджує Гастінгс, християнство санкціонувало вживання розмовних мов у перекладах Біблії та в літургіях, відкриваючи тим шлях розвитку літературних мов як підвалин новочасних націй. А по-друге, через Старий Завіт християнство поширювало біблійний ідеал ізраїльської спільноти як спільноти фактично національної, спільноти, в якій земля, народ і релігія зливалися в одне ціле. «Жодна інша релігійна традиція, – пише з цього приводу Ентоні Сміт, – не мала такого політичного прототипу; ось чому нації і націоналізми є виключно юдео-християнськими та європейськими феноменами» [Smith 2003: 25].

Гастінгс не заперечує, що націоналізм як певна ідеологія з'явився допіру наприкінці XVIII ст. Проте історика більше цікавлять його конкретні прояви, не конче теоретично осмислені й ідеологічно арткульовані: «На практиці націоналізм є сильним лише в категоріях партикулярності, виростаючи з віри, що твоя етнічна чи національна традиція має особливу вартість і потребує захисту будь-яким коштом... Він з'являється переважно тоді, коли конкретний етнос чи народ відчуває загрозу своєму характеру, території або статусу – ззовні або зсередини, з боку державного утворення, частиною якого він дотепер був» [Hastings 1997: 4].

Сміт не погоджується з таким суто «мобілізаційним» підходом, вважаючи, що Гастінгс не відрізняє звичайного «національного сентименту», тобто етнічної солідарності та/або місцевого патріотизму, що пробуджуються за певних критичних обставин, від «націоналізму» як почуття приналежності до нації з політичною програмою її автономії, єдності та ідентичності. Високо оцінюючи внесок Гастінгса у дослідження «домодерних символічних та етнічних субстратів новочасних націй», Сміт усе-таки вважає його твердження про появу європейських націй у Середні віки (зокрема англійської – в XI-XII ст.) перебільшенням. І вводить натомість компромісне поняття етносу (ethnie) для окреслення домодерних спільнот як таких собі прото-націй [Smith 2003: 26-27].

Задовго до Гастінгса, однак, чимало авторитетних істориків датували саме середньовіччям появу цілого ряду європейських націй та відповідної національної самосвідомості. «Ці [старожитні] тексти, – стверджував, наприклад, Марк Блок у фундаментальній праці «Феодальне суспільство», – роблять цілком очевидним, що

принаймні у Франції та Німеччині національна свідомість була вже досить розвинена близько 1100 року» [Bloch 1964: 436]. Не менш ушлавлений Йоган Гойзінга писав про «повний розквіт» англійського й французького націоналізму вже у XIV ст. [Huizinga 2014: 21]. Знаний британський історик Сідней Герберт датував цей «розквіт» століттям пізніше: «Якщо столітню війну між Францією та Англією [1337–1453] важко назвати на її початку національною, при кінці з'являється вже правдива нація, блискуча і триумфальна, з Жанною д'Арк» [Herbert 2013: 66-67]. Алберт Гарт датував появу французької нації ще пізнішим періодом, але теж задовго до кінця XVIII ст.: «Франція у середині XVII століття була найпередовішою серед європейських держав... На той час вона єдина в Європі мала консолідовану єдність населення й інституцій, демонструючи національний дух та використовуючи методи й інституції великої новочасної держави» [Hart 1934: 131].

Зрештою, на українському матеріалі подібні висновки робив і Зенон Когут, відомий канадський історик, дослідник козаччини: «Хоча новочасна українська держава і нація все ще перебувають у процесі конструювання, я переконаний, що цей процес розпочався ще в ранньомодерний період і відтак сама конструкція не є звичайним собі «винаходом» націєтворців XIX–XX століть... Тридцять років дослідницької роботи в цій галузі переконали мене, що існують зв'язки між концептом руської нації у Польсько-Литовській державі та ідеєю малоросійської нації XVII–XVIII століть. Понад те, для мене зробилося цілком очевидним, що як реакція на поділ України за Андрусівським договором (1667) з'явилася чітка ідея козацької вкраїнської вітчизни по обидва боки Дніпра. Цей концепт із XVII – початку XVIII століть був реконструйований у середині XVIII – на початку XIX ст. у малоросійську ідентичність, яка, своєю чергою, лягла в основу конструювання модерної української ідентичності» [Kohut 2011: xi-xii].

Річ не лише в тому, що історики, як стверджує Сміт, не розрізняють етнічного сентименту й національної ідентичності (чи, радше, не надають цій різниці принципового значення). Історики працюють головно з документами – матеріалами, залишеними вищим, освіченим прошарком тогочасних суспільств, який становив насправді мізерну меншину від усього населення і

ментальність якого істотно від тої більшості відрізнялася. І якщо Ян Гус, наприклад, на початку XV ст. писав: «Богемці повинні бути першими в королівстві Богемія, так, як французи – у королівстві Франція. Закони, Господня воля і природний інстинкт велять їм посісти це місце», – то це зовсім не означає, що всі чехи («богемці») мислили подібним чином. Так само як більшість французів навряд чи розуміла в той час логіку свого короля Анрі IV: «Оскільки ви від народження розмовляєте по-французьки, природно мусите бути підданими французького короля. Я цілком згоден, що іспанська мова має належати іспанцям, а німецька – німцям. Натомість весь регіон французької має бути моїм» [цит. за Connor 1990: 101].

У ґрунтовно вдокументованій праці «Від селян до французів: модернізація сільської Франції, 1870-1914» американський дослідник Юджин Вебер переконливо показує, що фактично аж до Першої світової війни абсолютна більшість французьких селян не мала виразної національної самосвідомості [Weber 1979]. Їхній реальний світ обмежувався, як правило, їхнім селом, їхня ідентичність була переважно місцевою. Тим більше це стосується українців та інших народів, які не мали власних держав, а ті держави, до яких вони належали, дбали радше про їхню денационалізацію, аніж націоналізацію. Перетривання чи, навпаки, асиміляція таких етносів залежали насамперед від асиміляційних зусиль та модернізаційних можливостей тої держави, до якої вони належали (Франція в цьому сенсі, як показує Алексей Міллер, була набагато ефективнішою, ніж царська Росія) [Міллер 2000].

А тим часом, як пише Волкер Конор, «національна свідомість є масовим, а не елітним явищем»; «наявність хоч би й значної кількості інтелектуалів, які проголошують існування нової нації, не є доказом [її існування]». «Затримка – подеколи на кілька століть – між появою національної свідомості в певних сегментах еліт і поширенням її серед мас нагадує нам очевидний, проте часто нехтуваний факт, що формування націй є тривалим процесом, а не короткотерміновою чи одномоментною подією» [Connor 1990: 99-100].

Саме на тяглоті, довготерміновості процесу націєтворення, який аж ніяк не є телеологічним і тому зовсім не конче мусить завершитися постановням нових націй, зосереджують свою увагу ті

дослідники, які не погоджуються з крайнощами конструктивістів і пропонують натомість «еволюційний підхід до націоналізму» [Llobera 2003: 15].

На особливу увагу заслуговує праця Лії Грінфелд «Націоналізм: п'ять шляхів до модерності», у якій вона простежує еволюцію терміну «нація» від Давнього Риму (де латинське *natio* – народження, походження – вживалося насамперед щодо прибульців з інших земель) і до нових часів, за яких термін поширився практично на всіх жителів планети [Greenfeld 1992: 3-21]. Вирішальним моментом дослідниця вважає надання суто етнічної чи етно-географічній категорії вагомого символічного характеру: приналежність учасників церковних соборів до певної «нації» закріплювала за ними високий статус також поза межами собору. Відтак «нацією» ставала вся еліта – спершу в Англії, згодом – через дифузю ідей та поглядів – і в інших країнах. Європейські просвітники поступово поширили поняття нації з аристократії на інші стани, а Французька революція утвердила саме таку, егалітарну націю як головного суверена, носія усіх прав і свобод.

Цей процес егалітаризації не був легким і простолінійним: досить поглянути хоч би на класичну «Історію Русів» (1818) – один із наріжних каменів майбутнього українського проекту, – аби пересвідчитися, що для її автора русько-українська нація – це нація насамперед козацьких старшин та їхніх нащадків, але аж ніяк не селянського простолюду, до якого шляхетський автор ставиться досить зневажливо [Plokhy 2012]. Мусило минути ще кілька десятиліть, аби з'явилися кирило-методієвці з їхньою егалітарною «Книгою буття українського народу» та пристрасним Шевченковим прагненням «возвеличити отих малих рабів німих» – «і мертвих, і живих, і ненароджених», – аби український проект зі станovo-елітарного став насправді національним [Субтельний 1994: 213].

Утім, усвідомлення нації як усього населення – це лише перша частина проекту. Друга, значно складніша частина – це засвоєння простої на позір ідеї не лише інтелектуалами, а й самим населенням. Перетворення селян на французів, як описує це в однойменній книзі Юджин Вебер, тривало понад століття [Weber 1979]. Перетворення селян (і не лише селян) на українців не завершилося й досі. До обговорення цього складного й суперечливого процесу ми повернемось у другому й третьому розділах цієї праці.

### 1.2.3. Від етносу до нації: еволюціонізм етносимволістів

Процес поступової «націоналізації» селян (і, взагалі, простолюду), себто перетворення їх із етнічно аморфних «тутешніх» у самосвідомих членів конкретної нації, переконливо описав на прикладі «малих» (бездержавних) народів Східної і Північної Європи чеський учений Мирослав Грох у часто цитованій праці «Соціальні передумови національного відродження у Європі» [Hroch 1985]. Його тричленна модель формування національної ідентичності здобула широке визнання серед істориків [Maxwell 2010: 773-776], зокрема й українських [Грицак 2004: 52-53].

За Грохом, процес націєтворення серед бездержавних народів розгортається у трьох фазах – «наукового зацікавлення» (А), «патріотичної агітації» (В) та «масового національного руху», чи, інакше кажучи, політичної мобілізації (С). На першому етапі нечисленні інтелектуали, інспіровані місцевим патріотизмом, ностальгією за минулим або й просто науковою допитливістю, починають, у дусі часу, вивчати життя «простого люду» – його звичаї, мову, фольклор, укладають і видають словники, літописи, збірники пісень, а декотрі й самі пишуть трохи – буцімто «для забави» – простонародною, «селянською» мовою. На другому етапі, котрий уже можна, до певної міри, назвати «націоналістичним», з'являється ширше коло ентузіастів, які відкривають для себе народні скарби (культуру, мову, історію), зібрані й опрацьовані попередниками. Їх не влаштовує, однак, визнання за цими скарбами суто музейної цінності. Вони вбачають у них основу для самобутньої й самостійної національної культури. Народ із такою багатою культурою й таким славним минулим не може, у їхньому розумінні, вмерти. Він лиш заснув, тож тепер його треба пробудити – через освіту, друк, патріотичну агітацію. Вони розгортають рух за «національне відродження», творять національне громадянське суспільство. І нарешті на третьому етапі, – якщо їхні культурно-освітні зусилля увінчалися успіхом і національну самосвідомість удалося таки зацепити в широких масах (як, наприклад, у підавстрійській Галичині, на відміну від підросійської Наддніпрянщини), – розгортається політична мобілізація, артикуються вимоги політичної автономії або й незалежності [Грицак 1996].

Формально Грохова схема не суперечить концепціям модерністів, згідно з якими не нації творять націоналізм, а

націоналізм (націоналісти) творять нації [Гелнер 2003], причому відбувається це виключно у модерну добу, бо ж до епохи Просвітництва, до Гердера і Руссо, неможливо собі уявити навіть перший Грохів етап – етап ґрунтового зацікавлення народною культурою), а тим більше другий, який потребує розвиненого шкільництва, писемності, друку, певних громадянських свобод та соціальної мобільності. Грохова схема проте накладає істотні обмеження на конструктивістський волонтаризм: нація справді є соціально-історичним конструктом, причому доволі пізнім, а проте набір елементів, із яких вона конструюється (*building blocks* – мова, культура, історія – реальна чи вигадана), є доволі обмеженим, як і, зрештою, їхні можливі комбінації.

На українському матеріалі цю діалектику – конструктивістського «вільного вибору» і структурних культурно-історичних обмежень – дуже добре продемонстрував канадський історик Джон-Пол Химка у статті під назвою «Конструювання національності у Галицькій Русі: ікарівський лет у майже всіх напрямках» [Himka 1999]. Там він показав – цілком у конструктивістському дусі, – що в ХІХ столітті галицькі русини не конче мусили стати українцями. Перед ними були відкриті ще принаймні три опції: асимілюватися в польську культуру, в «загальноросійську», або ж витворити окрему галицько-русинську національну ідентичність на основі русинської етнічної. (До цього можна б додати ще й четверту, суто теоретичну опцію – германізацію, за умови здійснення австрійським урядом відповідної політики). В кожному разі, усупереч радикальним конструктивістам, загальна кількість можливостей, що відкривалися перед русинами, залишалась обмеженою: кожен окремий русин теоретично міг стати ким-завгодно, натомість русинська етнічна спільнота за жодної соціальної інженерії не могла перетворитися на щось інше поза окресленими чотирма опціями.

В цьому сенсі ідентичність спільнот є водночас і примордіальною, і сконструйованою; розмежування між цими концепціями, за висловом Олександра Майбороди, є суто кабінетним: «У реальному житті етнічної спільноти і в реальній етнополітичній практиці примордіалізм і конструктивізм взаємно переплетені» [2013: 6]. І справді, на відміну від індивідів, які мають практично безмежну свободу вибору й можуть, у принципі, як завгодно реконструю-



вати свою ідентичність, етнічні спільноти великою мірою залежать від успадкованих рис, культурних кодів, уявлень про себе й одна про одну, внутрішніх комунікативних зв'язків. Індивіди теж від усього цього залежать, але радикальна ревізія набутої ідентичності майже цілком улягає індивідуальній волі. Тим часом ідентичність спільнот не залежить від індивідуальної волі ані навіть від звичайної суми індивідуальних волей; вона інерційніша, аморфніша, плинніша, безрефлексійніша. Вона великою мірою визначається тим, що Майкл Біліг називає «банальним націоналізмом» – неусвідомленим (і тому непомітним) відтворенням патріотичного почуття через повсякденні ритуали і практики: читання тих самих газет, уболівання за «нашу» спортивну команду, святкування, хоч би яке пасивне, Дня незалежності і Дня конституції (теж, зрозуміло, «наших»), оглядання прогнозу погоди, де основна або й виключна увага зосереджена на території «нашої» країни, тощо [Billig 1995].

Біліг дотепно асоціює войовничий націоналізм із прапором, що майорить у руках збудженої юрби й привертає загальну увагу, – на відміну від прапора «банального націоналізму», що непримітно висить собі на будинку пошти. Войовничий націоналізм – це націоналізм спільноти, яка бореться проти реального чи уявного порушення своїх прав. Натомість банальний націоналізм притаманний спільноті, яка цілком задоволена своїм становищем; вона ні за що не бореться, хіба що, у разі потреби, – за збереження наявного статусу-кво, себто своєї традиційної домінації та звичних привілеїв. Банальний націоналізм переважно латентний; за певних обставин, однак, він може стати дуже навіть войовничим – досить згадати Америку після терактів 11 вересня 2001 року.

Але що спонукає мільйони людей ототожнювати себе з тою чи тою національною спільнотою і чому саме з національною? Чому люди – цілком притомні й раціональні – готові віддати здоров'я і навіть життя, покласти «тіло і душу» за абстракцію («химеру», як висловився Сініша Малешевич [Malešević 2011]), звану «народом»? Адже той конкретний народ, із яким ми стикаємось у повсякденні, – на вулицях, в установах, у переповненому міському транспорті, – це всього лиш юрба, яка здебільшого не викликає в нас якихось особливо позитивних емоцій. То що ж перетворює в нашій уяві цю банальну юрбу на ідеальний

«народ», носія всіх можливих чеснот, об'єкт поклоніння, опікування й самопожертви?

Науковці дають на це питання дві відповіді, кожна з яких радше доповнює другу, аніж виключає.

Перша відповідь – це потреба солідарності і безпеки, суто практичне прагнення покласти на «своїх» (рід, клан, плем'я) перед різноманітними зовнішніми загрозами і внутрішніми викликами. В цьому сенсі «нація» – це велика родина, а національна ідентичність – така собі екстраполяція архаїчного племінного зв'язку на абстрактну спільноту в новочасному світі, що розширився раптом далеко за межі рідного селища. Генрі Гейл вважає, що прив'язаність до «своїх» відповідає психологічній потребі кожного індивіда мінімізувати невизначеність у довколишньому житті, зменшити непевність (*uncertainty reduction*) [Hale 2008]. Вона відповідає також потребі співпраці у межах групи на основі взаємодовіри і солідарності, полегшує дилему колективної дії (*collective action dilemma*) і сприяє акумуляції позитивного соціального капіталу [Патнем 2001: 199-208].

Друга відповідь стосується екзистенційного страху смерті й потреби вічності, бодай символічної. В домодерні часи цю потребу задовольняла релігія; за нової доби секуляризація витворила екзистенційну пустку, яку, власне, й заповнив націоналізм [Андерсон 2001: 29-35]. Він не відкинув релігії, але підпорядкував її собі й інструменталізував. Націоналізм як світська релігія має свої, громадянські, обряди та ритуали й свою віру у символічне безсмертя через метафізичну причетність до «нації» – понадособової сутності, спільноти «мертвих і живих, і ненароджених», яка існувала до нашої появи й існуватиме після нашого зникнення. Як і релігія, націоналізм надає величезного значення священному й ритуальному – національним святам, урочистим заходам, «пам'ятним церемоніям вшанування видатних лідерів чи загиблих "славною смертю" у бою за вітчизну» [Сміт 2004: 39].

Домодерні люди не потребують національної ідентичності, бо їхні практичні потреби в солідарності і безпеці реалізуються в межах «племені» (села, містечка), а їхні метафізичні потреби цілком задовольняє традиційна релігія. У принципі, таку ідентичність можна зберігати й у ширшому світі, але там вона неминуче улягає

ерозії, себто модернізації. Вона, інакше кажучи, націоналізується – «тутешні» стають членами ширшої спільноти, званої нацією, – що, звісно, не означає автоматичної втрати «тутешньої» ідентичності, як і не заперечує можливість поєднання новонабутої національної ідентичності з ідентичностями над- або транс-національними.

Самоідентифікація індивіда з національною спільнотою, тобто з людьми, яких він ніколи не знав і не бачив, потребує абстрактного мислення, чи, як сказав би Б.Андерсон, «уявляння». Реалізується воно, як і в релігії, за допомогою символів – системи культурних кодів та символічних практик, так званих громадянських ритуалів, які дають змогу ту абстрактну спільноту унаочнити – саме як спільноту духовну і в певному сенсі ідеальну, а не суто побутову (як у метро чи супермаркеті). Етносимволізм у сьогоднішній зарубіжній етнополітології постав не як заперечення модерністського конструктивізму, а радше як намагання його доповнити й уточнити, приділивши «пильнішу увагу ролі символічних елементів у мові та ідеології націоналізму, а також моральним, обрядовим і емоційним аспектам дискурсу та діяльності нації». [Сміт 2004: 10] Символи в цьому контексті – це ще й інструмент, який семіотично оформлює спільність інтересів. І газети, на які покликається Андерсон [2001: 57-68], стають засобом національного згуртування не лише через сам факт їхнього спільного одночасного прочитання, а й через зміст, який стосується спільних потреб та інтересів читачів.

Класиком етносимволістського підходу вважають Ентоні Сміта (українською мовою перекладено вже чотири з його дванадцяти книжок), хоча піонером був імовірно Джон Армстронг, автор гучної книжки «Нації перед націоналізмом», котра вже самою своєю назвою виразно полемізувала з модерністами [Armstrong 1982]. Окрім посиленої уваги до символів, міфів, цінностей і традицій як надзвичайно важливих чинників формування й самовідтворення націй, етносимволісти – як це підказує їхня назва – звернули також особливу увагу на «етнічне походження націй» (саме так називалася одна з перших книжок Ентоні Сміта [Smith 1987]).

«Це означає, – пояснює Сміт, – що дослідження піднесення націй і націоналізму проводиться в рамках попередніх колективних культурних ідентичностей і, особливо, етнічних спільнот чи

етносів. Однак зв'язок між націями і етносами доволі складний; тут не існує лінійної послідовності. З одного погляду, нації можуть розцінюватись як спеціалізовані (територіально, політично, суспільно тощо) форми етносів; з іншого – і нації, й етноси є формами колективної культурної ідентичності, які можуть співіснувати або конкурувати одне з одним чи з кількома етносами, що часто живуть у межах політичної спільноти нації». [Сміт 2004: 58-59]

Хоч як парадоксально, а терміну «етнос» до Ентоні Сміта не існувало в англійській мові; він запозичив його із французької – *ethnie* – на позначення людської спільноти, що має окрему назву, зв'язок із певним (рідним) краєм, спільні міфи про походження, спільну пам'ять, принаймні один істотний елемент культури, який відрізняє її від подібних спільнот, та деяку солідарність, принаймні серед еліти. [Сміт 2004: 20-21; Smith 1986: 32] Нація має тим часом не лише свій «край», а й окреслену територію, не лише спільні міфи та пам'ять, а й спільну історію, не лише певні культурні елементи, а й загалом спільну публічну культуру, не лише деяку солідарність, а й спільні закони та звичаї. [Smith 2002: 15]

«Спільні закони», однак, як зауважила Монсерат Гіберно, можуть бути лише у державних націй; етноси тим часом керуються неписаними законами, звичаєвим правом, на основі якого, втім, можуть бути згуртовані не менше, ніж на основі писаного законодавства. Ентоні Сміт, на думку дослідниці, мимоволі грішить характерним для багатьох його опонентів ототожненням нації із державою [Guibernau 2004: 128-129; Гібернау 2012: 36-38]. «Національна ідентичність, – погоджується вона, – справді стосується передусім громадян держав-націй. Але бувають випадки, коли спільну національну ідентичність мають особи, приналежні до націй без власних держав. Пам'ять про час, коли їхня нація була незалежною, зазнавала колективного гніту, чи стояла на чолі інших держав, разом із сьогоdnішнім прагненням до самовизначення зміцнює почуття спільної ідентичності серед тих, що належать до нації, навіть якщо їй бракує держави. Національна ідентичність відбиває почуття приналежності до нації, незалежно від того, має вона свою державу чи ні» [2012: 134-135]

У рамках розглянутої тут етносимволічної парадигми можна сказати, отже, що бездержавність не лише не заперечує існування

нації й відповідної національної ідентичності, а й не скасовує всіх її атрибутів, описаних Ентоні Смітом: навіть не маючи деяких із них у сьогоденні, нація уявляє їх у минулому й проектує на майбутнє. Все залежить лише від того, наскільки масовою і наскільки потужною є ця уява, а також – наскільки репресивною й неприхильною до цього проекту є та держава, в якій бездержавна нація перебуває, і наскільки вона спроможна чи неспроможна запропонувати власний, привабливіший проект.

### **1.3. Методи дослідження національної ідентичності**

У рамках цього дослідження національна ідентичність цікавить нас насамперед як політичний феномен, тобто як продукт певних історичних політик, об'єкт актуальних політичних практик і дискурсів та, головне, істотний чинник різноманітних політичних процесів у сьогоднішній Україні.

Як видно з представлених вище інтерпретаційних парадигм, національна ідентичність є водночас культурно-антропологічним, історичним, соціологічним та політико-ідеологічним феноменом, тож потребує комбінованих методологічних підходів до її вивчення. Насамперед, її розвиток має бути описаний у певному історичному контексті, що стосується національної історії, історії ідей та історії інших держав, які справили істотний вплив на її становлення та характер. Водночас, поряд із описовим, має бути застосований системний метод. Національна ідентичність як символічна система потребує певного змістового, семантичного аналізу, з урахуванням саме української специфіки та її актуальних політичних імплікацій. Як певна ідеологія (чи низка ідеологічних уявлень) вона потребує ретельної деконструкції, для чого доречно застосувати критичний аналіз дискурсу (*critical discourse analysis*). Як певний психологічний феномен і як продукт певних політик, які з великою правдоподібністю можна назвати колоніальними, національна ідентичність заслуговує розгляду в рамках пост-колоніальних студій з їхньою специфічною увагою до взаємин домінування/ підпорядкування, включення/ виключення та механізмів і наслідків (зокрема психологічних) таких взаємин. Це вимагає як історико-політичного, так і дискурсивного аналізу. І, нарешті, як соціологічний феномен національна ідентичність є

суб'єктивним ставленням до певних групових цінностей, орієнтацій і поведінкових моделей, і в цьому сенсі може бути проаналізована на основі результатів соціологічних опитувань та відповідної операціоналізації отриманих даних.

Усі ці методи тою чи тою мірою застосовані в рамках цього дослідження і підпорядковані з'ясуванню головної проблеми: що зумовило драматичну розщепленість (дихотомію) української національної ідентичності, яка суть цієї розщепленості, які політичні загрози вона породжує і які існують шляхи її подолання.

### **1.3.1. Історична контекстуалізація**

Запровадивши категорію етносу як прото-нації, тобто спільноти, котра потенційно може стати нацією (але може й не стати, оскільки історія, як метафорично висловився Волкер Конор [Connor 1972], є не лише процесом націєтворення, а й одночасно процесом націєруйнування – в сенсі не-перетворення протонацій у нації), Ентоні Сміт надав необхідної історичної глибини модерністським конструкціям, поставивши їх у перспективу тривалого часу, *la longue durée*. «Тільки проводячи дослідження протягом кількох поколінь і навіть століть, науковці можуть розкрити складні взаємозв'язки між минулим, сучасним і майбутнім та місцем етносів і націй в історії. Це дозволяє нам уникнути анахронізму "ретроспективного націоналізму", який на сучасний лад тлумачить умови і політику попередніх епох, ... і віддати належне різноманітним формам колективної культурної ідентичності попередніх віків». [Сміт 2004: 58]

Визнаючи, слідом за модерністами, що українська нація (як і всі інші) є досить пізнім соціальним конструктом, і приймаючи, слідом за Мирославом Грохом, триетапну схему її конструювання в новітню добу (XIX-XX ст.), ми все ж повинні дослухатися також до порад еволюціоністів і уважніше глянути на донціональний період розвитку українського етносу, зокрема тих двох століть, що безпосередньо передували добі модерну і що в українській історіографії окреслюються насамперед як доба козаччини та Гетьманщини. Така увага зумовлена, крім загальнометодологічних потреб, окреслених вище Смітом, також двома специфічними, характерними саме для України причинами.

По-перше, саме XVII-XVIII ст. заклало основи української ідентичності, яку можна назвати протонаціональною, чи навіть, на рівні козацько-шляхетських еліт, протонаціоналістичною. Звідти походять основні символічні ресурси, використані згодом романтиками та пізнішими націєтворцями, – міфи, символи, героїчні легенди, а також – політичні ідеї «золотих вольностей», самоврядування, самобутніх і самостійних інституцій [Сисин 2011: 81-94].

І по-друге, саме у XVII-XVIII ст. було закладено могутню альтернативу майбутньому розвитку української національної ідентичності – у вигляді ідентичності малоросійської, сконструйованої інтелектуалами, головно кліриками, як специфічний регіональний різновид ідентичності панслов'янської, русько-православної, загальноімперської [Когут 2004].

### **1.3.2. Контент- і дискурс-аналіз**

Змістовий аналіз символічних ресурсів чи наративів, використовуваних для конструювання національної ідентичності, передбачає з'ясування їхньої семантики не лише у рамках того самого ідентичнісного проекту, а й у конфронтації з іншими ресурсами й наративами у рамках проектів альтернативних.

Якщо, до прикладу, друкування зображень киеворуських князів на новозапроваджених 1996 року українських банкнотах знаменувало символічне присвоєння незалежною Україною киеворуської спадщини – відповідно до історичної схеми Михайла Грушевського, то зміна їхнього образу у наступних виданнях одно- і двогривневих купюр (відмова від суто козацьких, «сарматських» вусів на користь традиційних «московсько-купецьких» борід) означала часткову поступку російсько-советській традиції й відбивала конфлікт двох дискурсів та, відповідно, ідентичнісних проектів. Те саме стосується і збереження російсько-советської назви «копійка» для українських монет – замість пропонованих «шага» чи «стотинки». Або ж – відзначеної вище (розд. 1.1.) постсоветської упередженості до слова «нація»: контент-аналіз публічних промов, документів та медійних виступів переконливо показує уникання політиками цього терміну (винятком був лише демонізований, зокрема й з цього приводу, «націоналіст» Ющенко), проте витлумачити такі і подібні змістові нюанси можна

лише з урахуванням боротьби різних дискурсів та ідеологій, тобто на основі аналізу семіотичного.

Докладне представлення теорії дискурсу можна знайти у працях Мішеля Фуко, перекладених зокрема й в Україні. Коротко він визначає дискурс як «практику, що систематично формує об'єкти, про які вона говорить» [2003: 79]. Чи, як розвиває цю фукіанську тезу інший дослідник, дискурс – це «сукупність явищ і текстів, які є регульованими, яким притаманна внутрішня зв'язність і які діють як єдина сила» (Shkandrij 2001: xiii, 186). Всякий акт мовлення, за Фуко, є актом здійснення влади, накинення волі, утвердження домінування (чи, навпаки, актом опору). Всяке мовлення, тобто дискурс, закорінене у наявних владних стосунках. Воно їх прямим і непрямим чином відбиває й підтримує (або, навпаки, руйнує), спираючись на відповідні суспільні інституції. Крім того, теоретики дискурсу підкреслюють, що всяке мовлення (дискурс) є конвенційним, себто прив'язаним до певної традиції, до певних риторичних прийомів, формул, образів, прямих і прихованих посилянь, натяків, до певного контексту й підтексту – як словесно-образного, так і речево-подієвого; словом, це не одноразовий і не суто індивідуальний акт, а певний процес, розгорнутий у просторі й часі, в текстовій і суспільній реальності, зі своїми законами, інерцією й внутрішньою енергетикою [Джоліф 2003: 126-128].

Головний висновок, який впливає з теорій Фуко для потреб нашого дослідження, полягає у тому, що всякий публічний дискурс не лише відбиває реальність і не просто впливає на неї й на наше до неї ставлення, а й замінює її, «репрезентує», творить, стає сам своєрідною пара-реальністю, набагато реальнішою (в уяві реципієнтів), переконливішою і впливовішою, ніж уся та реальність, яку він нібито описує. Саме таке розуміння дискурсу лягло в основу блискучих праць Едварда Саїда «Орієнталізм» (1985) та «Культура й імперіалізм» (1993), перекладених багатьма мовами, зокрема й українською [Саїд 2001; Саїд 2007].

Саїд послідовно, на багатьох прикладах, інтерпретує дискурс імперії як своєрідну систему оповідних, чи, як їх іще називають, наративних засобів, котрі відбивають наявну ситуацію імперського домінування, легітимізують її й утверджують як «об'єктивно» неминучу і необхідну. Якщо імперська ідеологія всього лиш



забезпечує імперський гегемонізм та експансію необхідними аргументами, логічним каркасом, то дискурс імперії стає образно-символічним наповненням цього каркасу, його багатолокою, багатобарвною, багатоголовою репрезентацією. Ідеологія – це передусім те, про що говориться; дискурс – це те, як говориться, якими засобами, у якому зв'язку з іншими оповідями; дискурс – це ще й певний кут зору, добір матеріалу, підкреслення і пом'якшення, замовчування; це, зрештою, не лише тексти, а й усякі інші форми символічної репрезентації – від пам'ятників до поштових марок, від військових парадів та національних свят до картинок у шкільних підручниках.

У ґрунтовній праці «Дискурс українських медій: ідентичності, ідеології, владні стосунки» Володимир Кулик показує, що всяка (не лише національна) ідентичність є «історично й контекстуально специфічним соціально-дискурсивним конструктом»: «Самоокреслення особи, зване в суспільствознавстві її ідентичністю, формується у взаємодії з тим, як окреслюють її інші, зокрема під впливом чинних у суспільстві уявлень про важливість різних аспектів тлумачення людської сутності й місця та належні способи їх виявлення. Такі уявлення спонукають особу тлумачити гадану наявність у неї певної ознаки як властивість, що її ця особа поділяє з більшою чи меншою кількістю інших, тому кожна з відповідей на питання про власну сутність уміщує людину в якусь суспільну групу... Індивідуальні типізації узгоджуються в дискурсивній узаємодії між їхніми творцями та під впливом інституційних дискурсів, що накидають (хай і не цілком успішно) суспільству єдині класифікаційні зразки й таким чином поширюють це узгоджування поза межі безпосереднього спілкування між людьми. Поєднання різних міжособистісних та інституційних практик творить колективну ідентичність певної множини людей – як членів однієї групи, пов'язаних між собою та відмінних від інших – у свідомості самих цих людей і тих, що з ними спілкуються або дізнаються про їхні дії опосередковано. Така зовнішня та внутрішня ідентифікація якраз і означає існування групи в свідомості (частини) суспільства – тобто саме дискурс творить групу... Колективна ідентичність є і засобом, і результатом індивідуальної ідентифікації» [2010: 35, 37-38].

Таке розуміння національної ідентичності – як дискурсивного конструкту – є надзвичайно важливим, оскільки дає змогу деконструювати найвпливовіші націоналізаційні, як і денационалізаційні, дискурси та відповідні ідеології, які стоять за ними.

### **1.3.3. Ідентичність як ідеологія**

Сініша Малешевич означає ідеологію як «соціальний процес, через який людські актори артикулюють свої дії й переконання». А що зміст ідеологічних дискурсів зазвичай насичений трансцендентними «великими візіями» бажаного суспільного устрою й апелює до певних етичних норм, колективних інтересів і почуттів, чи до «вищого знання», більшість ідеологій ставлять себе над повсякденням і уникають зв'язання з практикою. В цьому сенсі ідеологічні дискурси виявляються «надзвичайно ефективними для виправдання обраного напрямку соціальних дій та легітимізації (чи, навпаки, делегітимізації) наявних владних відносин» [Malešević 2011: 283].

Відтак він пропонує вивчати не ідентичність – категорію, на його думку занадто розпливчату, а націоналізм – як ідеологічну доктрину і практику, що має чіткі емпіричні означники: «На відміну від ‘ідентичності’, – пише він, – такі категорії, як ‘ідеологія’ та ‘солідарність’ є концептуально чіткими, операційно ефективними та емпірично змістовними, і зберігають при тому динамічні, процесійні і не-есенційні якості». Тому, «замість припускати існування ‘національної ідентичності’, варт емпірично оцінити наявність, інтенсивність і трансформацію націоналістичних дискурсів» [2011: 286].

Повстаючи проти загрозливої есенціалізації терміну «національна ідентичність», Малешевич не знімає, однак, питання про його комунікаційну функцію – роль зручного і звичного декодера інформації про спільноту та її членів. Фактично він лише переносить акцент на механізм, який визначає і регулює роботу цього декодера, – на ідеологію. Адже саме ідеологія має істотний, подеколи вирішальний вплив на те, яка інформація відбирається, а яка відсіюється, як вона інтерпретується і які висновки з неї робляться; саме ідеологія визначає «критерії, за якими ми розуміємо світ», встановлює етичні норми і «наративи про себе».

Просто роль «декодера» в концепції Малешевича виконують не ідентичності, а ідеології, що стоять за ними і їх формують. «Оскільки суспільно-політичні події та соціальні факти не здатні говорити за себе, існує потреба їх декодувати, зрозуміти й контекстуалізувати. Люди покладаються, отже, на наявні ідеологічні мапи й концепти, щоб розшифрувати й витлумачити зміст цих подій і фактів. Ідеологічні наративи визначають таким чином структуру й забезпечують зв'язність усьому тому, що інакше було б набором випадкових образів, подій та вчинків. Ідеологія, отже, це процес, що включає у себе мислення й дію, і в рамках якого наша поведінка залежить від ідеологічно артикульованих ідеологічних мап (хоч і не визначається ними цілковито)» [2011: 283].

Запропоноване тут і загалом характерне для західного суспільствознавства розуміння ідеології істотно відрізняється від панівного в нас (донедавна) марксистсько-ленінського уявлення про ідеологію як «хибне, спотворене представлення реальності... свідому містифікацію, до якої вдаються панівні соціальні групи, щоби виправдати чи навіть приховати своє панування» [Кулик 2010, 39]. Ідеологія як «фальшива свідомість» протиставлялася у марксистській «об'єктивному», «науково вивіреному» знанню про дійсність, що його буцімто забезпечувало єдино правильне марксистсько-ленінське вчення. Сьогодні переважає нейтральне розуміння ідеології – як системи будь-яких поглядів і уявлень, що їх індивід визнає слушними й бажаними для суспільства. В цьому сенсі будь-які погляди й настанови є ідеологічними, оскільки відбивають особистий досвід та інтереси, маскуючись при тому під загальноприйнятими чи, принаймні, намагаючись у такій ролі утвердитись. Називаючи різноманітні уявлення саме ідеологіями (а не світоглядами, ментальностями чи якимось іще), прихильники нейтральної концепції підкреслюють, що *всі* уявлення, на їхню думку, «походять із досвіду й інтересів конкретної соціальної позиції, вкорінені в них, відбивають їх і відгукуються на них, хоч і можуть бути представлені як загальноправильні» [Woolard 1992: 237].

Ідентичність як «сума даних» про особу чи колектив, як стислий запис («стенограма») уявлень про себе та інших є засадничо ідеологічною. Вибір ідентичності – це не просто самоідентифікація з певною групою, з її основними маркерами; це

ще й вибір відповідного світогляду, вибір певної ідеології. «Людина ідентифікує себе з тією групою, ідеологія якої її найбільше приваблює, тобто здається найвідповіднішою її розумінню світу та свого місця в ньому, зумовленому її соціальним становищем. Можна сказати, що не так група виробляє ідеологію, котра захищала б її інтереси, як ідеологія творить групу, вербуючи її членів за допомогою дискурсів, котрі її втілюють. Ці дискурси – засновані на нарративних конвенціях, що «розповідають» про світ із погляду відповідних ідеологій, – не тільки окреслюють характеристики й утверджують вартість «своєї» групи, а й відмежовують її від (деяких) інших, сприйманих як загроза для її існування» [Кулик 2010: 43].

І все ж за всієї важливості вивчення націоналістичних ідеологій ми не можемо ні скасувати, ні підмінити ним вивчення ідентичностей, оскільки ці дві категорії оперують на різних рівнях і стосуються різних аспектів самовизначення спільноти та індивіда. Ідеологія визначає мисленнєві моделі й поведінкові засади. У випадку націоналізму вони зводяться, за Ентоні Смітом, до п'яти підставових пунктів: «(1) Світ природно ділиться на нації, кожна з яких має власний характер і долю; (2) Нація є джерелом усієї політичної влади, і лояльність до неї перевищує інші лояльності; (3) Задля свободи й самореалізації люди мусять належати до певної нації, ототожнюватися з нею; (4) Глобальна свобода і мир залежать від свободи й безпеки всіх націй; (5) Нації можуть досягнути свободу й можливість самореалізації лише у власних суверених державах» [Smith 1998: 187].

Ідентичності функціонують у рамках ширших ідеологічних метанаративів і мають конкретніший, партикулярний характер – на протигагу універсальним /універсалізаційним претензіям ідеологій. Ідентичності – субстантивні, вони відповідають насамперед на питання «хто/що?» Ідеології – мотиваційні, вони стосуються передусім питання «чому/навіщо?» Ідентичність, умовно кажучи, – це набір певних пазлів чи кубиків («building blocks», як назвав їх Орест Субтельний [Subtelny 2009: 224]); ідеологія ж – алгоритм, який їх відповідним чином закомпоновує. Малешевич закликає змістити увагу з самих «кубиків» на алгоритм – «ідеологічний процес, через який національність стає нашою другою натурою,

через який люди натуралізують і нормалізують національність як самоочевидний і єдино можливий спосіб розуміння довколишнього світу», «процес, що робить націю емоційним еквівалентом родини» [2011: 283].

Цей процес не реалізується сам собою; для того, щоб націоналізм як продукт і вираз модерного світобачення поширився за межі відносно вузького кола державно-політичних, економічних та/або культурних еліт, які мають партикулярний інтерес у такому поширенні, треба знайти механізми перенесення почуття солідарності і спорідненості з вузького кола людей, яких ми знаємо особисто й відчуваємо до них певну емпатію, на ширші маси людей абсолютно нам незнайомих, проте *уявлених* як «свої». Націоналістична уява, як і релігійна, потребує міфів, символів і ритуалів. Без них «нація» так і лишатиметься абстракцією, що не викликає жодного емоційного відгуку.

Ідеологія творить міфи і символи з наявного, загалом обмеженого, матеріалу. Вона їх утверджує через освіту й культуру, через державні і суспільні інституції, через розмаїті повсякденні практики і специфічні ритуали громадянської релігії. Набір відповідних міфів і символів, емоційне і розумове самоотождення з ними і з іншими людьми, що поділяють подібну емоційну і розумову прив'язаність, – це і є національна ідентичність. Вона складається з компонентів, які потребують вивчення; ці компоненти відіграють різну роль для різних людей у різні часи і за різних обставин, – і це теж треба вивчати; а головне – ідентичність корелятивно пов'язана з ціннісними орієнтаціями, з політичними поглядами й настановами, з імовірними моделями поведінки, тож її вивчення має не менше практичне значення, ніж вивчення ідеологій, що її формують і підтримують.

Запропоноване тут розширене розуміння ідеологій – як системи ідей та поглядів, утілених не лише у вигляді філософсько-політичних доктрин (тих чи тих «ізмів»), а й у певній мовленнєвій практиці, дає змогу вивчати дискурси як вияви єдності обох аспектів, охоплюючи різні суспільні групи і різні ділянки життя їхніх членів, а не лише середовища інтелектуальних еліт. Надзвичайно важливим у цьому контексті є нагадування Володимира Кулика про ідеологічний характер так званого «здорового глузду»

й витворюваного на його основі уявлення про «нормальність»: дискурсивне підтримування такої (гаданої) «нормальності» і санкціонування гаданих девіацій, власне, і є головним ненасильницьким засобом збереження суспільної гегемонії домінантними групами. Цей підхід дозволяє краще зрозуміти також Білігову концепцію «банального» (латентного, майже невидимого у повсякденні) націоналізму. А головне – демонструючи дискурсивний/ідеологічний характер індивідуальних та групових ідентичностей, автор нагадує і про їхню соціальну обумовленість, інституційні ресурси та практики:

«Кожна ідеологія творить не лише групу, інтереси якої вона береться висловлювати, а й одного чи кількох її антиподів – [головних] Інших, відмежування від яких є важливим складником ідентичності цієї групи... У принципі, кожна група може *іншувати* будь-яку іншу, доповнюючи негативним представленням Іншого позитивне самопредставлення – і ці комплекси представлень, що їх творять речники різних груп, змагаються між собою за прихильність потенційних членів. Проте така концепція вільного змагання ідеологій/дискурсів не може пояснити поширення серед переважної більшості членів суспільства одних уявлень і майже повної відсутності в дискурсивному просторі інших, що заперечують ті панівні чи бодай ставлять під сумнів. Вочевидь, не всі ідеології перебувають у рівному становищі, і вибір людей поміж ними зовсім не є вільним» [Кулик 2010: 43-44].

Власне, про те, що змагання ідеологій/дискурсів рідко коли буває справді рівним, мусимо особливо чітко пам'ятати при аналізі української ситуації, яку багато хто окреслює як пост- (або й нео-) колоніальну, маючи на увазі значні й не подолані досі соціальні, інституційні, культурні та психологічні деформації, спричинені колоніалізмом.

#### **1.3.4. Можливості й межі постколоніальних студій**

Попри загалом очевидні й незаперечні відмінності між колоніальною ситуацією в Україні (і, взагалі, у так званому «другому» світі, контрольованому тривалий час із Москви) та в класичних заморських колоніях (так званому «третьому» світі, контрольованому з Лондона, Парижа чи Лісабона), саме подібності спону-

кають сьогодні дослідників дедалі активніше застосовувати теоретичні концепти й критичний інструментарій постколоніальних студій до розгляду певних процесів і явищ посткомуністичного світу. Зокрема, як пишуть Дорота Колодзейчик та Крістіна Шандру, це стосується і наявних у посткомуністичному світі «структур включення/виключення (модель центру/периферії, лімінальності й буття-поміж), формацій націоналізму, структур іншування та репрезентування відмінностей, форм та способів історичної реалізації антиколоніальної/ антиімперської боротьби, травматичного досвіду (включно з питаннями колективної пам'яті/амнезії та переписування історії), опору як комплексу культурних практик, концептів – таких, як альтернативність, амбівалентність, самоколонізація, культурна географія, дислокація, меншинні і підлеглі культури, неокolonіалізм, орієнтація, транснаціоналізм» [Kolodziejczyk & Sandru 2012: 113].

У нашому випадку мусимо пам'ятати, що кожна колонія зазнає всебічного впливу з боку метрополії, одним із наслідків (і метою) якого є нав'язування «аборигенам» негативного self-image, ущербного уявлення про самих себе. Фактично відбувається своєрідна інверсія стереотипів: колонізований етнос під тиском колонізаторів змушений приймати – й засвоювати як свою власну – чужу систему стереотипів, і то не просто чужу, а відверто ворожу й принизливу. Уявлення колонізаторів про колонізованих як про «варварів», «недолюдей», носіїв «хаосу» різними методами нав'язується колонізованим і поступово стає їхнім власним уявленням про себе, стає вкрай негативним і руйнівним автостереотипом. «Космос» колонізованих таким чином руйнується, і вони справді стають носіями нав'язаного їм «хаосу», з якого мають лише один вихід – асиміляцію й інтеграцію в «космос» колонізаторів, у чужу ї, по суті, ворожу, неприхильну до них цивілізацію, або ж – мусять і далі сповняти накинута їм «хтонічну», «деструктивну», «недолюдську» роль [Грабович О. 1994].

У юнгівських термінах ці негативні стереотипи можуть бути potrаkтовані як своєрідна матеріалізація «колективної тіні» – темної частини свідомості, всього негативного й деструктивного, що неусвідомлено існує в колективній (як і в індивідуальній) психіці [Jung 1970; Одайник 1996].

«Коли ця тінь жорстоко пригнічується, – розвиває юнгівську концепцію Оксана Грабович, – негативні аспекти підсвідомості активізуються й енергійно спрямовуються на зовнішні об’єкти... Чим суспільство пригніченіше, тим воно лицемірніше і тим небезпечнішим виявляється перенесення його власних негативних якостей назовні, де вони сприймаються як якості іншої особи, групи чи нації» [1994: 5].

Таким чином, стверджує дослідниця, колонізований народ не лише змушений нести на собі тіню частину панівної культури, а й діяти в її межах. Понад те, оскільки колонізований народ, унаслідок своєї політичної, економічної й загальної залежності від колонізатора, не має змоги проектувати на нього свої власні негативні якості (колективну тінь), він змушений проектувати їх на себе. Засвоюючи систему цінностей колонізаторів, колонізоване суспільство вступає в дедалі гостріший конфлікт із самим собою – абориген починає ненавидіти себе і тим самим поглиблює власне приниження й поневолення. Поневолена група стає врешті зневаженою меншиною на власній землі [Fanon 2004].

Колоніальний досвід був, поза сумнівом, травматичним для української психіки, глибоко в ній закріплюючи, інтерналізуючи комплекс культурної і, ширше, моральної меншовартості. Без його врахування неможливо до кінця зрозуміти специфіку актуальних дискурсів, що впливають сьогодні на формування й вираження національної ідентичності, ані тим більше – амбівалентну специфіку постколоніальних інституцій, що часто підтримують давні колоніальні дискурси і репродукують подібні неоколоніальні взаємини підлеглості і домінування.

### **1.3.5. Соціологічні опитування**

Оскільки національна ідентичність є не лише дискурсивним, а й соціальним феноменом – виявом певного (самоототожнювального) ставлення індивіда до окресленої спільноти, – соціологи застосовують певні квантифікаційні методи, тобто пробують описати якісні характеристики досліджуваного феномена за допомогою кількісних показників.

Стівен Шульман, наприклад, запропонував оцінити силу/слабкість національної ідентичності залежно від того, «якою мірою



члени нації справді почувають себе її членами та наставлені до неї позитивно». «Будь-яка соціальна ідентичність може бути сильною або слабкою, – стверджує він, – залежно від виразності і важливості (*prominence and importance*) цієї ідентичності для особи, зокрема порівняно з іншими конкуруючими соціальними ідентичностями. Крім того, люди можуть вважати себе членами нації, проте почувати до неї різного рівня позитивні або й негативні емоції» [Shulman 2006: 249].

Відтак для визначення сили/слабкості української національної ідентичності Стівен Шульман операціоналізував її в загально-національному опитуванні за трьома показниками. По-перше, він запропонував респондентам оцінити міру позитивного / негативного ставлення до власної нації. По-друге, він спробував оцінити суб'єктивну важливість української національної ідентичності для самих респондентів. І по-третє, він зіставив пріоритетність національної ідентичності із пріоритетністю двох інших, теж досить важливих для українців, ідентичностей – регіональної та місцевої [2006: 253-254].

Подібним чином дослідник операціоналізував міру національної єдності/ згуртованості (*cohesion*), оцінюючи за десятибальною шкалою міру суб'єктивної близькості жителів різних регіонів та представників різних мовно-етнічних груп до жителів інших регіонів, а також, для зіставлення, до жителів сусідніх країн [2006: 250-256]

В іншій розвідці Стівен Шульман застосував складніший регресійний аналіз цілого масиву соціологічних даних для з'ясування зв'язку між типом національної (етно-культурної) ідентичності в Україні та ставленням її носіїв до ліберально-демократичних політичних та економічних реформ [Shulman 2005].

Опоненти терміну «ідентичність», тобто його епістемологічної цінності й аналітичної ужитковості, стверджують, однак, що соціологічні опитування лише підтверджують неможливість емпірично означити категорію національної ідентичності та операціоналізувати її параметри для подальших досліджень. Як приклад такої нездатності соціологів відобразити якісні особливості національної ідентичності у певних кількісних показниках Синіша Малешевич вибирає один із багатьох можливих способів квантифікації ідентичнісних характеристик – показник приналежності

(прив'язаності) до даної нації, за оцінкою самих респондентів, та показник «гордості», яку вони від тої приналежності відчують.

Він показує, що немає насправді виразної кореляції ані між цими показниками, заміряними одночасно у різних країнах, ані між показниками, заміряними у тій самій країні у різні часи. Сильне почуття приналежності може співіснувати з невеликим почуттям гордості – і навпаки. З цього він робить далекосяжний висновок про те, що ці (та, імпліцитно, інші показники, отримані з соціологічних опитувань) не надаються до опису національної ідентичності, оскільки описують різні явища. До того ж, додає він, усі почуття є минуцими й ситуаційними, тож не можуть слугувати «надійними показниками довготривалих процесів, що включають конструювання й відтворення національності» [Malesevic 2011: 279].

Серед прикладів він наводить два шотландських опитування 1991 і 1992 років, у яких буквально за рік кількість респондентів, що окреслювали себе як «шотландці, а не британці» зменшилась із сорока відсотків до дев'ятнадцяти. «Такі різкі перепади, – стверджує він, – показують, що не існує чогось такого, як тривка, стала і цілісна національна ідентичність (про це свідчить надто великий вплив ситуаційного контексту на зміну публічних настанов); або ж – феномен узагалі не піддається емпіричним вимірюванням» [2011: 279].

А тим часом критик мусив би пам'ятати, що національна ідентичність не є ані сталою (*stable*), ані цілісною (*monolithic*), – така її інтерпретація якраз і є взірцем есенціалізму. Бо ж насправді ідентичність – не щось дане раз і назавше (есенційне); вона засадничо контекстуальна й ситуаційна, і ніколи не визначається якимсь одним чинником, а лише їхнім специфічним набором, взаємодією й рекомбінацією. Жодні соціологічні дослідження не дають її опису в абсолютних цифрах; усі кількісні дані, отримані з опитувань, – відносні: вони дають змогу оцінити національну ідентичність принаймні за низкою показників, але тільки *стосовно* інших осіб чи груп у тій самій країні (тобто в іншому регіоні, в інший період часу, в іншій віковій категорії тощо). Спроба зіставити ідентичності в різних країнах у принципі теж можлива, проте вкрай ризикозна, – не лише з огляду на різні соціально-політичні контексти, а й з огляду на різне значення тих самих, здавалося б,

компонентів у різних мовах і культурах. Такі зіставлення можна робити лише з максимальною обережністю, – постійно перевіряючи можливий вплив різних контекстів та відмінної мовно-культурної семантики на отримані результати.

Чи означає це, що феномен національної ідентичності взагалі не піддається емпіричним вимірюванням? Піддається, але, як і у випадку всіх таких конвенційних абстракцій (ціннісні орієнтації громадян – яскравий приклад), отримані результати засадничо не можуть мати абсолютного характеру. Ідентичність, як ми вже згадували, це сума даних про людину. Причому – даних цілком суб'єктивних, записаних зі слів самої людини (чи інших людей, – що теж не гарантує жодної об'єктивності). Кожна людина може мати дещо відмінне уявлення про ті компоненти, з яких складається її ідентичність, та про ієрархію цих компонентів, тобто про їхню начебто «об'єктивну» важливість (для всієї спільноти) і суб'єктивну (особисто для себе). Відмінним може бути не лише усвідомлення важливості цих компонентів, а й їхнє емоційне відчуття/переживання. Наприклад, для українців, які у більшості українських (начебто) міст не мають змоги отримати повноцінного обслуговування у більшості публічних сфер своєю мовою, мовний компонент ідентичності набуває непропорційно великого значення. Важливість прапора, гімну та інших національних символів відчувається/ усвідомлюється головно під час різноманітних публічних подій – своєрідних ритуалів громадянської релігії. Важливість національних інституцій усвідомлюється меншою мірою і зазвичай не переживається емоційно, хоча їхня роль у формуванні й підтримуванні національної ідентичності є досить високою. Їхній вплив є, сказати б, гомеопатичним, – повсякденним, але малопомітним; механізм цього впливу блискуче описав Майкл Біліг у книзі «Банальний націоналізм» [Billig 1995].

Таким чином емпіричне дослідження національної ідентичності через квантифікацію різних її аспектів цілком можливе, проте при цьому потрібно, по-перше, максимально враховувати контекст, і по-друге, використовувати для обрахунків якомога ширшу базу даних, оскільки саме від її обсягу залежить репрезентативність отриманих середньостатистичних показників. А крім того, слід пам'ятати, що отримані дані зазвичай нетривкі (бо ж

сильно залежать від перемін контексту), а також – що вони не детермінують жорстко політичних орієнтацій чи інших настанов серед представників досліджуваної ідентичнісної спільноти, а лише більшою чи меншою мірою корелюють із ними; міра такої кореляції зазвичай визначається регресійним аналізом відповідних даних. Ідентичність (тобто її квантифіковані показники) вказує лише на ймовірність тих чи тих орієнтацій і настанов, але не детермінує їх однозначно.

Учені справді часто вдаються до мисленневих скорочень і вживають подеколи терміни «нація», «національність», «національний характер» чи «національна ідентичність» як семантично споріднені і взаємозамінні. Проте ніхто з серйозних дослідників не вважає, що наявність у тої чи тої групи людей спільної самоназви або ж проживання на тій самій території *«автоматично означає для них усіх спільне почуття приналежності та майже вроджену схильність до спільної соціальної дії»* (курсив мій. – М.Р.); і ніхто, крім крайніх примордіалістів, не стверджує, що «сам факт народження в даному місці» може бути *«надійним (reliable) показником почуттів, цінностей та інтересів особи»* [Malesevic 2011: 275]. Усе, на що здатні вказати наведені (і подібні) дані, – це лиш на певну *ймовірність* саме таких, а не інших «почуттів, цінностей та інтересів».

Так само й зведення національної ідентичності до простого дихотомічного вибору між двома есенціалізованими категоріями, на зразок: «Ти шотландець чи британець?» може бути справді непродуктивним, а проте це зовсім не означає, що запитання неправомірне. Це означає лише, що за таким вступним, справді дуже загальним і неprecizійним запитанням мають іти наступні, докладніші, які би передбачали можливість гібридного поєднання обох ідентичностей, і водночас поглиблювали й контекстуалізували значення обох категорій – і «шотландськості», і «британськості».

Критики когнітивної цінності часто вживаного в соціологічних опитуваннях показника «національної гордості» як надто суб'єктивного і ситуаційного, і тому непридатного на роль заступника («проху») категорії «національна ідентичність», на позір мають рацію. Зокрема й тому, що цей показник досить слабо корелює з іншим, часто вживаним в опитуваннях показником

«прив'язаності/приналежності» до певної нації. А проте натягнутість обох аргументів стає зрозумілою, коли взяти уваги, що категорія ідентичності за самою суттю є суб'єктивною, як і всі її означники, а отже й проблема з «національною гордістю» полягає не в тому, що вона суб'єктивна й ситуаційна, а в тому, що ні вона, ні жоден інший показник із соціологічних опитувань не претендує на роль відповідника і замітника (еквівалента) національної ідентичності. Лише сума таких показників може дати уявлення про характер національної ідентичності, – тим докладніше, чим більше показників залучено.

А по-друге, кореляція між цими показниками цілком може бути різною, бо ж описують вони різні параметри національної ідентичності: запитуючи респондентів, наскільки вони пишаються своєю національністю, наскільки готові боронити свою національну державу зі зброєю в руках чи наскільки (гіпотетично) воліли б змінити національність (емігрувавши або народившись в іншій країні), ми визначаємо їхню «прив'язаність» (attachment) до своєї нації. Але це лиш один із аспектів національної ідентичності. Інший аспект визначається пріоритетністю (supremacy, чи, в термінах Шульмана, prominence) національної ідентичності над усіма іншими – соціальними, релігійними, гендерними, регіональними тощо. А точніше – її гаданим місцем у ієрархії усіх інших ідентичностей. Ще інший аспект – громадянський/етнічний – визначається уявленнями респондентів про підстави приналежності до їхньої нації (місце народження, етнічність батьків, громадянство, знання мови, культури й традицій тощо). І нарешті є ще менш загадуваний, але подеколи не менш важливий параметр національної ідентичності – її актуальність, відчутність, злободенність (salience). Визначається він найчастіше запитанням «Як часто ви згадуєте/думаєте про свою національність?» і пов'язаний зазвичай із певними ідентичнісними проблемами та, відповідно, реакцією – чи то на зовнішній тиск, що його зазнає ідентичність (тобто окремі її параметри), чи то на внутрішню розщепленість і суперечливість, коли окремі параметри мають принципово іншу вагу і значення для різних членів тієї самої ідентичнісної спільноти.

Підсумовуючи, можемо сказати, що за всієї своєї привабливості та позірної ефектності соціологічні методи далеко не

завжди є ефективними, бо часто і справді не враховують різних істотних чинників або ж неprecизійно їх інтерпретують. Це стосується, однак, і всіх інших методів, бо ж, як відомо, сам процес досліджування здатен впливати на результат, особливо за відсутності належної дослідницької саморефлексії; «дискурс дослідника, як і кожен інший дискурс, є творчим, тобто не лише представляє дійсність, а водночас і творить її». І все ж саме соціологічні опитування є чи не найнаочнішим прикладом такого мимовільного впливу дослідницького інструментарію на досліджуваний об'єкт, бо ж «накидають мову дослідника людям, уявлення та дії котрих він описує», спонукаючи респондентів окреслити себе в наперед заданих, «підказаних» категоріях, зокрема й тих, у яких вони взагалі не мислять і яких подеколи навіть як слід не розуміють [Кулик 2010: 60-61].

Саме тому ми намагатимемось застосовувати в цьому дослідженні різні методи, здійснюючи при тому, наскільки можливо, належний самоконтроль, зокрема й щодо власних ідеологічних преференцій та упереджень.

## РОЗДІЛ 2

### ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ПРОБЛЕМА «ДИХОТОМІЇ»

Найпопулярніші тропи, якими описували українську національну ідентичність публіцисти, політики, а деколи й науковці, стосується її гаданої «незрілості», «несформованості», «нечіткості», «розмитості», «слабкості», «розщепленості» чи «поділеності». Кожне із цих понять прямо чи опосередковано вказує на її певну неповноцінність, тобто невідповідність гаданих «нормі», а відтак на потребу якось до тої «норми» наблизитися. Визначається «норма» найчастіше простим посиленням на «нормальні» народи, під якими імпліцитно розуміють більш-менш однорідні в етнокультурному плані національні держави – наочне втілення гелнерівського принципу конгруентності державних кордонів і національних.

Володимир Кулик, розвиваючи напрцювання Юргена Лінка [Link 1999], переконливо показав, що у сучасному вжитку прикметник «нормальний» майже ніколи не означає «відповідний до норми» або «внормований»: «Нормальність визначають не за наперед відомою нормою, на яку орієнтуються актори, а за середнім значенням певної величини, що його встановлюють уже після виконання дії та враховують у наступних діях цього типу, намагаючись наблизитись до цього середнього» [Кулик 2010: 55]. Прийняте нами у цьому дослідженні етносимволістське розуміння національної ідентичності вказує на «нормальність» саме в такому сенсі – як поширеність, а не нормативність.

У попередньому розділі я переніс смітівську дефініцію також не бездержавні нації, які, хоч і не мають власних «державних та правових інституцій, політичних та економічних інтересів», проте, на відміну від етносів, чітко їх собі собі уявляють у рамках загальнішого проекту майбутнього/бажаного державотворення. Запропоноване Смітом розрізнення етносів і націй (та, відповідно, суто етнічної ідентичності і національної) є важливим для цієї конвенції, як і загалом характерний для етносимволістів історико-еволюційний підхід до проблеми націєтворення. Якщо формування національної ідентичності у широкому, філософському значенні слова – процес постійний і безконечний, то у вужчому, інстру-

ментальному значенні воно означає критичний момент (період) переходу від етносу до нації, тобто засвоєння (набуття) національної ідентичності достатньо великою частиною етносу поза суто інтелігентським, «націєтворчим» середовищем, – засвоєння, яке робить зворотний процес утрати національної ідентичності, перетворення в етнос і розчинення в іншій нації практично неможливим.

Саме в такому, вужчому сенсі розглядається процес формування національної ідентичності у цій праці, хоча й ширше значення залишається актуальним, оскільки постійно нагадує нам, що національна ідентичність не є чимось раз і назавше досягнутим і зафіксованим. Вона вкрай суб'єктивна, мінлива й ситуативна, бо ж передає не лише суто раціоналізоване, а й спонтанно-емоційне ставлення індивіда до цілого комплексу різних ознак, якими визначається нація, та до процесів, у яких вона функціонує.

## **2.1. Соціологічний вимір національної ідентичності**

Суб'єктивний і плинний характер національної ідентичності не виключає, однак, можливості її соціологічного вивчення. Відповідні соціологічні методи дозволяють операціоналізувати суб'єктивне ставлення індивідів до різних процесів і явищ, передаючи таким чином певні якісні характеристики (приязнь, довіру, підтримку, близькість/ тотожність) суто кількісними показниками. При цьому наукова саморефлексія підказує нам, що такі показники не можна в жодному разі абсолютизувати як статистично точні (попри їхню позірну цифрову прецизійність). По-перше – тому що вони мають ситуативний характер і залежать від багатьох, часто не врахованих нами, чинників. А по-друге, тому що саме вимірювання (квантифікація) здійснюється не щодо якогось стандарту – абсолютної «норми», а всього лише щодо прийнятої нами конвенційної «нормальності».

### **2.1.1. Показники «сили» і «слабкості»**

Стівен Шульман запропонував оцінювати силу/слабкість національної ідентичності як «міру, якою члени нації справді почувають себе її членами та наставлені до неї позитивно» [Shulman 2006: 249]. З цією метою він операціоналізував її у загальнонаціональному опитуванні 2001 року за трьома показни-



ками. По-перше, запропонував респондентам оцінити міру позитивного / негативного ставлення до власної нації, даючи одну з чотирьох можливих відповідей на питання «Наскільки ви пишастесь українським громадянством?»: «дуже пишастесь», «пишастесь», «не дуже пишастесь» та «зовсім не пишастесь».

По-друге, спробував оцінити суб'єктивну важливість української національної ідентичності для самих респондентів, запропонувавши їм вибрати одну з п'яти можливих відповідей на питання «Як часто ви себе усвідомлюєте громадянином України?» – «дуже часто», «часто», «не дуже часто», «рідко» й «ніколи».

І нарешті, по-третє, він зіставив пріоритетність національної ідентичності із пріоритетністю двох інших, теж досить важливих для українців, ідентичностей – регіональної та місцевої. Питання звучало так: «До якої з цих груп населення ви належите передусім: 1) населення України; 2) населення мого регіону; та 3) населення міста/села, де я проживаю».

Табл. 1

**Показники національної ідентичності  
за етно-культурними групами та регіонами**

	Показник гордості з приводу українського громадянства (за шкалою від 1 до 4)	Показник інтенсивності почування себе громадянином України (за шкалою від 1 до 5)	Відсоток тих, хто ототожнює себе передусім з Україною
Загальна вибірка	2.71	3.78	45
Україномовні українці	3.02	3.73	52
Російськомовні українці	2.63	3.74	47
Російськомовні росіяни	2.18	3.41	27
Захід	2.98	4.11	52
Центр	2.89	3.62	53
Південь і схід	2.55	3.79	39
Київ	3.04	3.89	67
Крим	1.97	3.18	13

Джерело: Shulman 2006: 254.

Отримані результати показали, що, всупереч стереотипним уявленням, українська національна ідентичність є досить сильною; в кожному разі, і показник гордості за своє громадянство (2.71 за чотирибальною шкалою) є вищим від середнього (2.5); і інтенсивність мислення про себе саме як громадянина України (3.78 за п'ятибальною шкалою) є вищою від середнього пункту 3.0; і навіть пріоритетність національної ідентичності порівняно регіональною та місцевою, хоча й не перевищує 50 відсотків, усе ж дає доволі значущих 45% [2006: 254-255].

Щоправда, відмінності між регіонами є досить значними: Південь і Схід демонструє значно слабшу національну ідентичність, ніж Центр і Захід, а в Криму вона виглядає взагалі вкрай проблематичною. Так само значні відмінності спостерігаються й між етнокультурними групами: національна ідентичність росіян виглядає істотно слабшою, ніж ідентичність україномовних українців і загалом близьких до них українців російськомовних. Можемо припустити, що етнічний чинник (успадкована від СРСР «паспортна етнічність», дарма що відсутня в українських паспортах) і надалі відіграє важливу роль у самоідентифікації громадян чи, принаймні, у змісті й силі їхньої національної ідентичності, – попри те, що всі три запитання послідовно уникали етнічних аспектів самоідентифікації, наголошуючи аспекти загальногромадянські.

Та якщо показник суб'єктивної приналежності до українського громадянства є цілком задовільним (навіть для Криму), то почуття гордості з приводу цього громадянства є значно вищим серед українців, особливо україномовних, ніж серед росіян; те саме стосується й ототожнення себе з Україною, а не регіоном/місцем проживання [Спільна ідентичність 2006: 4]. Щоправда, більшість респондентів, котрі пріоретизують місцеву/регіональну ідентичність, другою зазначають усе ж ідентичність національну. (Винятком є лише Західний регіон, де відносна більшість – 40% опитаних – пріоретизує ідентичність національну над усіма іншими). Як наслідок, сумарна кількість респондентів, що ідентифікують себе з Україною в першу чи в другу чергу (65%), є майже такою самою, як і число тих, що ідентифікують себе насамперед або по-друге з місцем проживання (66%). Але це означає також, що третина населення (35%) не ідентифікує себе з Україною ні в першу чергу, ані в другу (табл. 2).

Табл. 2

**З чим із переліченого Ви найбільше пов'язуєте  
(ототожнюєте) себе в першу/другу чергу?**

	Україна	Захід	Центр	Південь	Схід
З містом (селом), де я живу	44.4/21.2	37.7/24.6	50.1/22.6	48.7/17.7	40.6/19.5
З Україною	31.3/33.4	40.4/31.8	30.7/37.6	25.9/30.5	29.1/31.5
З регіоном, де я живу	14.8/23.5	15.1/27.0	10.1/22.1	14.4/21.6	19.4/23.6
З Радянським Союзом	2.9/4.0	0.6/0.9	2.7/3.2	4.2/7.0	3.7/5.1
З Росією	1.5/7.0	0.3/1.8	1.2/4.1	2.4/12.3	2.1/10.4
З Європою	0.8/3.7	1.1/4.7	0.8/3.2	1.0/4.3	0.7/3.4
Інше	0.6/0.9	0.8/1.3	0.7/0.9	0.6/1.4	0.4/0.4
Важко відповісти	3.7/6.3	4.0/7.9	3.7/6.3	2.8/5.2	4.0/6.0

*Джерело: Національна безпека і оборона 7 (2006), 4.*

Опитування, проведене приблизно в той самий час британськими дослідниками, дає майже ті самі показники самоототожнення респондентів зі своєю місцевістю та з Україною [White 2010: 352]. Британське дослідження мало порівняльний характер – подібні опитування були проведені також у Росії та Білорусі, тож варто зіставити тамтешні результати з українськими (табл. 3).

Табл. 3

**Відповіді на питання «Ким ви себе вважаєте в першу чергу?  
Ким у другу?» (сумарний результат обох відповідей)**

	Білорусь			Україна			Росія	
	2004	2006	2009	2004	2006	2007	2005	2008
Європейцем	16	20	16	10	12	11	8	11
Євразійцем	2	3	2	2	2	1	3	4
Советським громадянином	10	12	8	11	9	11	13	14
Громадянином своєї країни	72	85	76	69	68	69	76	70
Жителем свого регіону	18	25	24	27	33	31	29	36
Жителем свого міста/села	65	50	67	69	64	63	69	64
Вибірка (N)	1599	1000	1000	2000	1600	1200	1200	1200

*Джерело: British Journal of Politics and International Relations 12 (2010), 349.*

Хоч як несподівано, але «найсильнішою» в серії цих опитувань виглядає білоруська ідентичність, усупереч загальноприйнятим уявленням про її «слабкість» та «недорозвиненість». Що ж до української ідентичності, то вона майже не поступається російській, «сила» якої, принаймні у популярній opinio, особливих сумнівів не викликає.

Новіші опитування, проведені вже після Революції гідності та російської інтервенції в Криму й на Донбасі, показують подальше зміцнення української ідентичності за всіма означеним вище показниками. Зокрема, за даними Інституту соціології НАНУ, у 2017 році 63% респондентів заявили, що пишаються своїм українським громадянством (17% – не пишаються, 20% – вагалися з відповіддю). Для порівняння, у 2013 році українським громадянством пишалось лише 48%, у 2004 – 38% [ФДІ 2017: 5]. У вересні 2018-го 59% опитаних означили себе передусім як громадян України (30% ототожили себе передусім із місцем чи регіоном проживання, ще 3% – з колишнім Радянським Союзом). Для порівняння, у 2013 році українська громадянська ідентичність була пріоритетною для 51%, у 2004 – для 44%. Натомість із колишнім СРСР себе ототожнювало 7% у 2013 р., і 11% у 2004. Місцева ідентичність була головною для 36% у 2013 р. і для 37% у 2014 [ФДІ 2018: 7].

Можемо, отже, припустити, що уявлення про «слабкість» української (як і білоруської) ідентичності є або хибним і безпідставним, або ж ми приймаємо за «слабкість» якісь її інші особливості, які не підпадають під запропонований Шульманом спосіб вимірювання, тобто – не суперечать ані почуттю приналежності індивіда до «своїї» (української) нації, ані його позитивній настанові до неї, а все ж за якимись іншими параметрами не відповідають колективним уявленням про «нормальність».

Ключем до цих інших параметрів можуть бути окреслені на початку цього розділу популярні уявлення про «нечіткість», «розмитість» та, особливо, «розщепленість» і «поділеність» національної ідентичності. Якщо припустити, що певна спільнота, яка називає себе українською (чи білоруською) нацією, кардинально поділена у своїх уявленнях щодо того, чим та нація є – які її справжні символи, цінності, мова, культура, історія, якими

повинні бути її державні та правові інституції, в чому полягають її політичні й економічні інтереси, – то жодне вимірювання сили/слабкості національної ідентичності за методом Шульмана не виявить простого, проте надзвичайно важливого в цьому контексті факту: ми вимірюємо інтенсивність самоототожнення громадян зі «своєю» нацією, але не враховуємо, що йдеться фактично про дві різні «нації», чи принаймні про два різні проекти – дві цілком порізному «уявлені» спільноти, об'єднані незаперечно лише спільною назвою й територією. Поза кадром лишається найістотніше: ставлення респондентів до альтернативного проекту і до паралельної спільноти, яка живе поруч, має ту саму назву й те саме паспортне громадянство, але за своїми символами і цінностями, за змістом своєї ідентичності є засадничо іншою.

Саме це ставлення і є найсуттєвішим для майбутнього нації; лише почасти його можна з'ясувати через соціологічні опитування; показовішими, однак, є дискурсивні практики та приховані за ними ідеології, до яких ми приглянемося трохи пізніше.

### **2.1.2. Показники «єдності» і «відчуженості»**

У згаданому дослідженні Стівен Шульман спробував визначити не лише силу/слабкість національної ідентичності, а й міру національної єдності, яка тою ідентичністю визначається. Він запропонував жителям різних регіонів, представникам різних мовно-етнічних груп оцінити за десятибальною шкалою міру подібності чи відмінності (на їхню суб'єктивну думку) між (а) українцями в Україні та росіянами в Україні; (б) українцями в Галичині та українцями в центральній Україні; і (в) українцями в Галичині та росіянами на Донбасі щодо їхніх традицій, культури та світогляду. Для зіставлення інтра-національних відмінностей з інтер-національними (у суб'єктивному сприйнятті респондентів), Шульман додав до запитання ще два пункти: попросив оцінити подібність/відмінність українців в Україні та росіян у Росії, а також – українців в Україні та європейців у Франції, Німеччині і Великобританії [2006: 252-253].

Табл. 4

**Оцінка культурної близькості між різними групами й регіонами за 10-бальною шкалою, на думку україномовних українців, російськомовних українців та етнічних росіян.**

	Україномовні українці	Російськомовні українці	Російськомовні росіяни	Загалом по Україні
Українці в Україні та росіяни в Україні	7.39	8.68	8.59	8.10
Українці в Галичині та українці в Центральній Україні	5.77	4.86	4.17	5.14
Українці в Галичині та росіяни на Донбасі	3.93	3.49	3.26	3.64
Українці в Україні та росіяни в Росії	6.63	8.06	7.95	7.83
Українці в Україні та європейці у Франції, Німеччині, В.Британії	2.14	1.82	2.35	2.03

*Джерело: Shulman 2006: 252-253.*

Назагал отримані результати показують досить низький рівень внутрішньонаціональної єдності. Українці в Галичині є для всіх регіонів та етнокультурних груп майже такими самими далекими («чужими»), як і західні європейці. Навіть україномовні українці вважають, що галичани культурно і світоглядно віддаленіші від решти українців, ніж росіяни – і ті, котрі в Україні і ті, *pota bene*, котрі в Росії. Лише західні українці (табл. 5) не приймають цього «іншування» і визнають галичан, а не росіян із Росії ближчими до українців із Центральної України.

Табл. 5

**Оцінка культурної близькості між різними групами й регіонами за 10-бальною шкалою на думку жителів різних регіонів**

	Західна Україна	Центр. Україна	Півд-Схід. Україна	Київ	Крим
Українці в Україні та росіяни в Україні	6.22	8.17	8.82	8.49	7.84
Українці в Галичині та українці в центр. Україні	6.35	5.32	4.62	5.09	4.32

Продовження Табл. 5

Українці в Галичині та росіяни на Донбасі	4.32	3.91	3.24	3.29	3.89
Українці в Україні та росіяни в Росії	5.47	7.38	8.23	7.66	7.78
Українці в Україні та європейці у Франції, Німеччині, Великобританії	2.18	2.28	1.77	2.90	1.64

*Джерело: Shulman 2006, с. 254.*

Стівен Шульман користувався соціологічними даними 2001 року. У грудні 2005 року Центр ім. Разумкова провів подібне дослідження, запровадивши невеликі зміни в запитаннях, спрямовані на зменшення в них етнічного компоненту на користь нейтральнішого громадянського [Якименко & Литвиненко 2006]. Отримані результати, зокрема щодо виразного «іншування» Галичини та надзвичайно низької культурної і світоглядної дистанції щодо Росії, майже не змінилися, хоча суб'єктивне сприйняття віддалі між усіма групами назагал трохи зменшилося. Оцінювання цього разу проводилося за п'ятибальною шкалою, тож для зручності – щоб полегшити порівняння з результатами попереднього дослідження – їх переведено тут у систему десятибальноу.

Табл. 6.

**Відповіді на запитання «Наскільки близькі або різні культури, традиції і погляди таких груп?»**

	Захід	Центр	Південь	Схід	Україна
Українці в Україні та росіяни в Україні	6.64	7.97	8.90	9.01	8.19
Жителі Галичини та жителі Центр. України	6.50	6.21	4.74	5.72	5.90
Жителі Галичини та жителі Донбасу	5.64	5.44	4.57	5.17	5.19
Громадяни України та громадяни Росії	6.49	7.86	9.00	8.72	8.06
Громадяни України та громадяни країн-членів ЄС	4.48	4.49	3.77	4.30	4.30

*Джерело: Національна безпека і оборона 1 (2006), 10.*

Так само майже не змінилися за п'ять років і показники, що окреслюють «силу» національної ідентичності, тобто міру ототожнення зі «своєю» нацією та пріоритетності саме такого ототожнення. Тобто підтвердився таким чином давніший висновок Шульмана (зроблений на основі складного бі- і мульти-варіантного аналізу різних факторів), що культурні відмінності (точніше – суб'єктивне сприйняття цих відмінностей громадянами України) не ослаблюють статистично значущим чином силу національної ідентичності, хоча її розщепленість/дихотомічність істотно позначається на показниках національної (міжгрупової) єдності, згуртованості та солідарності [Shulman 2006: 261].

Так, у грудневому опитуванні 2005 року, проведеному Центром ім. О.Разумкова, патріотами України себе задекларувало 75% опитаних (88% на Заході, 67% на Сході), негативно чи радше негативно до цього поставились 18%, і ще 7% не змогли відповісти [Якименко & Литвиненко 2006: 12]. 2010 року, за даними Соціологічної групи «Рейтинг», цей показник був приблизно такий самий (76%), 2012-го він різко підскочив до 82% – правдоподібно у зв'язку з проведенням в Україні Європейського чемпіонату з футболу та відповідною патріотичною мобілізацією [Рейтинг 2012b: 3]. У липні 2014-го, в умовах неоголошеної війни з Росією, він сягнув 86%. При цьому різниця між Центром і Заходом України, з одного боку (93-95%) та Донбасом і Півднем, із другого (69-78%) хоч і залишається істотною, проте не виглядає катастрофічною [Рейтинг 2014b: 7].

Реальна проблема, коли йдеться про ідентичність, полягає не в сильнішому/слабшому самоототожненні жителів України зі «своєю» нацією, а в кардинально відмінному усвідомленні («уявленні»), чим та нація є, – в ототожненні себе з цілком іншими символами, цінностями, культурою, історією, а до певної міри і з іншими державними та правовими інституціями, політичними й економічними інтересами.

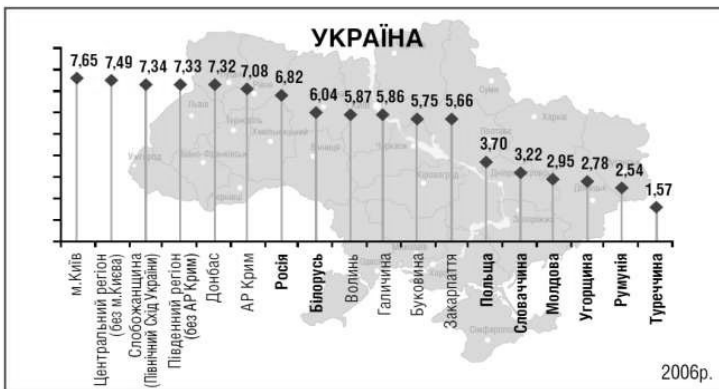
Брак національної єдності, почасти відбитий у наведених вище опитуваннях (табл. 4-6), зумовлений не лише міжрегіональними упередженнями і стереотипами, характерними загалом для багатьох держав, а й специфічними уявленнями про «нормальність» одних регіонів (і репрезентованих ними «національних» проєктів) та «ненормальність», «збоченість», «перверсивність» інших.



У квітнево-травневому 2006 року опитуванні, проведеному Центром ім. О.Разумкова з метою визначення культурно-психологічної дистанції між жителями різних регіонів, було зроблено, порівняно з попереднім анкетуванням, кілька невеликих, але важливих змін. По-перше, – розширено перелік оцінюваних регіонів та сусідніх, «референтних» країн. І по-друге, питання було сформульовано загальнішим і відтак зручнішим для подальшої операціоналізації чином: «Наскільки жителі різних регіонів України та деяких сусідніх країн близькі Вам за характером, звичаями, традиціями?» (У попередніх опитуваннях пропонувалося оцінити не особисте *відчуття* близькості до жителів того чи того регіону або країни, а особисте *уявлення про* близькість жителів того чи того регіону до іншого. Відмінність у термінах позірно незначна, проте істотна. Говорячи про своє *відчуття*, респондент має змогу бути цілком суб'єктивним, тимчасом як говорячи про *уявлення*, він тяжіє до більшої «об'єктивності», до представлення того, що йому видається об'єктивно наявною, «загальноновизананою», незалежною від його суб'єктивних відчуттів реальністю. Замість суто суб'єктивного відчуття, ризикуємо таким чином отримати «загальноприйняте», квазі-об'єктивізоване уявлення про стан речей, – таке собі відбиття колективного «здорового глузду»).

Табл. 7

***Наскільки жителі різних регіонів України та деяких сусідніх країн близькі Вам за характером, звичаями, традиціями?  
(середній бал)***



Джерело: Національна безпека і оборона 7 (2006), 12.

Результати цього розширеного опитування показують, що не лише Галичина, а й так само Волинь, Буковина та Закарпаття є психологічно, культурно й цивілізаційно («за характером, звичаями, традиціями») «чужішими» для більшості респондентів, ніж Росія та Білорусь. Властиво ніде, крім самої Західної України, жителі Росії не розглядаються як «інші», культурно й психологічно віддаленіші, аніж жителі Галичини, Волині, Буковини та Закарпаття. Для жителів Півдня і Сходу росіяни є ближчими навіть, ніж кияни та жителі Центральної України (хоча культурно-психологічне дистанціювання від них і не настільки велике, як від західних українців, котрі уявляються ближчими до поляків, словаків і навіть угорців, аніж до «нас»).

Революція і російська агресія помітно вплинули на патріотичні почуття багатьох українців та їхні геополітичні орієнтації, проте уявна культурно-цивілізаційна дистанція між жителями різних регіонів не зазнала істотних змін: для більшості українців громадяни Росії й сьогодні (табл. 8) здаються ближчими за «культурою, традиціями й поглядами», ніж жителі Західної України й, особливо, Галичини.

Табл. 8

### **Наскільки, на вашу думку, близькі або різні культури, традиції і погляди наведених груп?**

Існують різні думки про ступінь близькості культур, традицій і поглядів різних груп. Наскільки близькі або різні культури, традиції і погляди наведених груп? середній бал																														
	УКРАЇНА					Захід					Центр					Південь					Схід					Донбас				
	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5
Українці в Україні і росіяни в Україні	3,8					3,0					3,7					4,3					4,2					4,0				
Громадяни України та громадяни Росії	3,5					2,7					3,1					4,1					4,2					3,9				
Жителі Центральної України і жителі Східної України	3,5					3,4					3,2					3,5					3,8					3,6				
Жителі Західної України і жителі Центральної України	3,4					3,5					3,3					3,1					3,3					3,6				
Жителі Галичини і жителі Центральної України	3,3					3,4					3,2					3,0					3,2					3,3				
Жителі України і жителі тимчасово окупованих територій Криму	3,0					2,5					2,9					3,5					3,4					3,2				
Жителі України і жителі тимчасово окупованих районів Донецької і Луганської областей	3,0					2,5					2,8					3,4					3,5					3,4				
Жителі Західної України і жителі Східної України	2,7					2,8					2,6					2,5					2,7					2,8				
Громадяни України і громадяни країн-членів Європейського Союзу	2,5					2,7					2,6					2,4					2,4					2,2				
Жителі Галичини і жителі Донбасу	2,4					2,5					2,4					2,3					2,6					2,4				

\* За п'ятибальною шкалою від 1 до 5, де "1" означає, що ці групи є дуже різними, а "5" – дуже схожими.

Джерело: Національна безпека і оборона 3-4 (2016), 37.

Можемо припустити, що саме оця невиокремленість більшості (не-західних) українців зі «східнослов'янської», українсько-російсько-білоруської спільноти і є головною причиною популярних у світі та й у самій Україні уявлень про «слабкість», «розмитість» і «несформованість» української національної ідентичності. Байдуже або й вороже ставлення значної частини населення до української мови як істотного (на думку багатьох) маркера національної ідентичності, до традиційних символів та національної версії історії теж підтримує й зміцнює подібні уявлення. Воно є фактично похідним від згаданої культурної та психологічної невиокремленості – інтерналізованою реакцією «східнослов'янської» спільноти на національні символи й дискурси, які сприймаються нею як «націоналістичні» і які, будучи новочасним явищем, справді загрожують її домодерній цілісності.

### **2.1.3. Східнослов'янська спільнота як політичний проект**

Уявлення про східнослов'янську спільноту має різні аспекти – історичний, політичний, етнокультурний – і функціонує на різних рівнях – від академічного до популярно-публіцистичного і маскультівського. Нас тут цікавить найбільше політичний аспект, який артикулюється головним чином у дискурсі «єдності трьох братніх (східнослов'янських) народів», а на рівні повсякденного «тверезого» глузду озвучується у лапідарній формулі «українці і росіяни – (майже) один народ». Прикметно, що така сама формула вживається і щодо пари «росіяни та білоруси», натомість ніколи не вживається окремо щодо «білорусів та українців» (хоч вони й справді є набагато ближчими між собою під усіма оглядами, ніж із росіянами). Причина такої специфічної селективності полягає скоріш за все в тому, що в рамках «об'єднавчого» дискурсу перетворення цих двох народів у «майже один», без домінантної участі росіян, не містить жодної політичної доцільності).

Прислівник «майже» в наведеній формулі надзвичайно гнучкий: суб'єктивно він може означати яку-завгодно міру близькості і водночас сигналізувати невловну, проте об'єктивно нездоланну межу між обома групами. Психологічно такий підхід мав би бути особливо привабливим для російськомовних українців та білорусів, оскільки забезпечує їм свідоме чи підсвідоме виправдання

від націоналістичних оскаржень у «ренегатстві». За браком соціологічних даних це припущення важко перевірити, проте непрямим чином його підтверджує істотно вища оцінка гаданої спорідненості українців і росіян саме цією групою (див. табл. 4) – порівняно не лише з україномовними українцями, а й із російськомовними росіянами.

Російський аналітичний центр ім. Юрія Левади спробував був з'ясувати уявлення респондентів не просто про близькість обох народів, а про їхню фактичну тотожність – у повній відповідності до класичного імперського міфу, який заперечував існування і українців, і білорусів. Той міф був глибоко ними інтерналізований, тож варто приглянутися до його залишків у сьогоднішній масовій свідомості не лише росіян, а й двох інших східнослов'янських народів. У російському дослідженні питання звучало так: «Як вам здається, росіяни та українці – один народ чи два різних народи?»

1997 року лише 37% опитаних погодилися, що це два різних народи, натомість 56% це заперечили (решта не відповіла). 2006 року, після Помаранчевої революції, вже 41% опитаних готовий був визнати українців окремим народом, проте більшість – 53% – все одно наполягала на їхній тотожності з росіянами [Левада-Центр 2007]. М'якше формулювання – з евфемістичним прислівником «майже» – дало би, скоріш за все, іще вищу цифру. Близьку, правдоподібно, до тої, що її ті самі дослідники отримали у вересні 2005 року, запитавши респондентів про їхнє ставлення до гіпотетичного об'єднання України й Росії в єдину державу. Дуже або радше схвально поставилися до цього 71% опитаних, несхвально – 24%, і ще 15% не змогли або не схотіли відповісти. 18% вважає цілком реальним таке об'єднання вже найближчим часом і ще 35% – у віддаленішій перспективі. Лише 34% вважає його цілком нереальним [Левада-Центр 2005].

Неготовість більшості росіян убачати в українцях і Україні окремий народ і суверенну державу впливає непрямим чином і з їхніх відповідей на запитання «Чи вважаєте ви Україну закордоном?» Лише 37% відповіло на нього ствердно, 60% – заперечно [Левада-Центр 2011]. Інституційно це уявлення підтримується, серед іншого, безвізовим і навіть «безпаспортним» режимом – для перетину українсько-російського кордону досить внутрішніх

документів. Дискурсивно воно найповніше й найлапідарніше виражається у концепції «близького зарубіжжя» як «зарубіжжя» не зовсім справжнього і, ймовірно, тимчасового. Ця «несправжність» підкреслюється й поглиблюється цілим рядом інших російських дискурсів, зокрема – представленням сусідніх держав як «неспроможних» (failed states), запаковуванням їх усіх у сферу «привілейованих російських інтересів», карикатурним змалюванням тамтешніх подій і навіть осміюванням та шаржуванням мови: фонетично спотворені українські слова «самостийность» та «незалежность» зумисне вживаються без перекладу; їхня графічна недолугість повинна передавати недолугість описуваних ними явищ. Українці не можуть мати повноцінної незалежності («независимости»), лише опереткову, в стилі «Білої гвардії» Міхаїла Булгакова, «незалежность».

Ця проблема могла б бути суто російською (і не мати стосунку до цього дослідження), коли би значна частина українців (і білорусів) не інтерналізувала подібних дискурсів та уявлень. Навіть позірно націоналістичні видання досить часто вживають термін «близьке зарубіжжя», окреслюючи ним не сусідню Польщу, а далекий Таджикистан. Карикатурне («іншувальне») вживання українських слів у російськомовних виданнях України є настільки поширеним явищем, що заслуговує окремого розгляду. (Подібним прийомом щодо російської мови зловживають і україномовні видання, проте їхній «іншувальний» ефект значно слабший – почасти через їхню відчутну маргінальність порівняно з виданнями російськомовними, а почасти й через значно слабшу традицію такого іншування, не підкріплену в українському випадку потужними ресурсами імперських дискурсів, стереотипів та інших засобів символічного насильства).

Соціологічні опитування, проведені в Україні та Білорусі, підтверджують приналежність жителів цих країн до «уявленої» східнослов'янської спільноти приблизно на тому ж рівні, що й жителів Росії. Так, у червні 2006 року білоруським респондентам запропонували оцінити висловлювання Владіміра Путіна про те, що росіяни і білоруси, за великим рахунком, – одна нація. Погодилися з цим твердженням 53.7%, не погодилися 36.4% [Мониторинг 2010: 24]. Через три роки, у грудні 2009, дві третини

опитаних визнали, що білоруси, росіяни та українці – це три гілки одного народу, і лише 30.6% заявили, що це різні народи [2010: 24]. Лише 17.4% опитаних білорусів вважають Росію «закордоном», 79.4% не вважають [2010: 48].

В Україні до 2014 року було лише два такого роду опитування, причому обидва не досить репрезентативні. Одне з них на замовлення Фонду «Демократичні ініціативи» провела фірма «Ukrainian Sociology Service» 14–26 грудня 2009 року у рамках міжнародного дослідницького проекту «Громадська думка молоді України, Азербайджану та Росії» [Громадська думка 2010]. Запитання звучало: «Як Ви вважаєте, росіяни й українці – це один народ або – різні народи?» 48.3% молодих українців відповіли на це запитання ствердно, 47.9% – заперечно. Серед молодих росіян у рамках цього дослідження відповіді були подібні: «Один народ» – 47.1%; «Різні народи» – 49.2%.

Того самого року Центр ім. О. Разумкова провів подібне опитування, але, на жаль, лише в Криму – не найхарактернішому, скажімо так, регіоні України. Там результати були передбачувані: 55.8% респондентів відповіли ствердно на запитання, чи «Росіяни та українці – це один народ (соціокультурна спільнота), а чи два різні народи?»; 34.7% – заперечно [Центр Разумкова 2009].

Попри загалом очевидну нерепрезентативність цих двох опитувань (одне проводилось лише серед молоді, друге – лише в Криму), з них можна було зробити все ж два попередніх висновки. По-перше, якщо серед молодих українців лише 48% опитаних не визнавали себе за «той самий народ» з росіянами, то серед усього населення цей відсоток, скоріш за все, буде ще нижчий, бо ж старші люди, як ми знаємо з інших опитувань, більше прив'язані до советських стереотипів, ніж молоді.

А з іншого боку, якщо в Криму не визнавало себе «одним народом із росіянами» принаймні 35% опитаних, то в цілому по Україні цей відсоток повинен би бути безумовно вищим, беручи до уваги, що Крим завжди був найбільш проросійською частиною України. Таким чином, із цих двох опитувань можна зробити висновок, що частка людей в Україні, які не вважали себе «одним народом із росіянами», була на той час (2009 рік) істотно вищою від третини населення (35% – кримський «мінімум»), проте нижчою від половини (48% – молодіжний «максимум»).

Цей наш висновок непрямим чином підтверджують і результати опитувань компанії Research & Branding Group, до якої фахівці зазвичай ставляться досить скептично через її тісну співпрацю з Партією регіонів. А проте в даному випадку йдеться про недруковані результати, тобто отримані, скоріш за все, для аналізу, а не пропаганди [R & B Group 2014]. За їхніми даними, 42% опитаних погодилися з тезою «Українці і росіяни – це один народ», натомість 48% із цим не погодилися, приставши на твердження «Українці і росіяни – два різних народи» (ще 9% не змогли відповісти).

У згаданому дослідженні R & B Group заслуговує на увагу також кореляція між пріоритетною ідентичністю респондента та його готовістю (чи, навпаки, неготовістю) визнати українців та росіян «одним народом». Найбільша схильність до такого визнання – у людей, які ідентифікують себе насамперед із Радянським Союзом – 78% проти 17%. Найменша – у тих, хто ідентифікує себе насамперед із «Європою»: 10% проти 71%. Менш схильні визнавати українців і росіян «одним народом» і ті, хто окреслює себе насамперед як громадянина України (38% проти 53%), натомість ті, хто ототожнює себе передусім зі своїм регіоном, розділились у цьому питанні приблизно порівну.

Російська агресія 2014 року істотно похитнула уявлення багатьох українців про росіян як «братерський» чи навіть «той самий» народ – проте не розвіяла їх остаточно. Репрезентативне загальнонаціональне (крім окупованих територій) опитування, проведене восени 2016 року, показало, що 26% громадян України все ще поділяють цю міфологему, причому серед етнічних росіян це переконання є домінантним – 55% з них вірять в «один народ» і лише 38% не вірять (серед українців ця пропорція протилежна – 22% вірять, 67% – ні). Проте й серед етнічних українців 47% усе ще вважають росіян «братнім народом» (серед етнічних росіян в Україні цей показник майже удвічі вищий – 82%), відтак у цілому по Україні такий погляд поділяє понад половина населення (51%) – не враховуючи окупованих Криму й частини Донбасу, де опитування не проводилось [Консолідація 2016: 71].

Прикметно, що частка населення, яка вірить у «братерську» міфологему (34%), виразно корелює з часткою тих, хто вважає

історію України «невід'ємною частиною історії великого східно-слов'янського народу, як і історію Росії і Білорусії» (32%), чи тих, хто хотів би відновлення СРСР (33%), навіть усвідомлюючи, що «це нереально» [Консолідація 2016, с. 12], або й тих, хто хотів би «нормалізації відносин з Росією» хоч би й ціною здачі Криму (34%) [Консолідація 2016: 72].

Звичайно, якщо порівняти ці дані з «передмайданними» чи навіть із даними з квітня 2014, коли Росія вже окупувала Крим, а проте 62% громадян України усе ще вважали росіян «братнім народом» (не вважали – лише 28%), то динаміка емансипації, тобто розумового визволення українців з уявленої східнослов'янської спільноти виглядатиме достатньо позитивною, хоч і не настільки, як би це мало бути в умовах агресії і неоголошеної війни [Консолідація 2016: 71]. З наведених даних бачимо глибину проникнення панслов'янської та радянської міфології у психіку українців (як і, зрештою, білорусів та росіян), міру її інтерналізації, тобто засвоєння і присвоєння на рівні ідентичності. А що ревізія ідентичності для більшості індивідів є процесом вкрай дискомфортним і психологічно небажаним, то очікувати моментальних і радикальних змін у цій галузі не доводиться.

Водночас варто ще раз підкреслити, що визнання багатьма українцями й білорусами своєї подібності до росіян не означає, однак, цілковитого ототожнення з ними і не передбачає, як правило, відмови від окремої – української чи білоруської – ідентичності. Білоруський приклад тут особливо наочний, оскільки населення цієї республіки інтерналізувало советську і панслов'янську ідентичність значно ширше і безоглядніше, ніж переважно амбівалентне населення України. А проте й там соціологічні опитування показують, що абсолютна більшість громадян прагне дружніх, добросусідських відносин із Росією, без жорстких кордонів і митниць, проте аж ніяк не зречення суверенності та об'єднання в одну державу. Навіть визнаючи російського президента кращим за свого (в одному з опитувань 2008 року 55% білорусів визнали Путіна «ідеалом політика», натомість лише 32% віддали пріоритет Лукашенку), вони все ж заявили, що в гіпотетичній «спільній державі» воліли б мати за президента гіршого «свого», а не «кращого» сусіднього [Мониторинг 2008: 18-19].



Формула «один народ» є, отже, оманливою. Попри відсутність у ній прислівника «майже», вона виражає уявлення лише про близькість (насамперед генеалогічну), але не тотожність. Поєднання досить сильної національної ідентичності (див. розд. 2.1.1.) з уявною приналежністю до наднаціональної, метаєтнічної спільноти витворює справді вельми специфічну амбівалентність, яка потребує докладного розгляду, зокрема історичного, оскільки її актуальний вплив на формування української національної ідентичності був і лишається надзвичайно великим.

## **2.2. Формування національної ідентичності: історичний аспект**

### **2.2.1. Нація перед націоналізмом**

Один із найавторитетніших дослідників ранньомодерної України Зенон Когут простежує зародження української ідентичності від другої половини XVI ст., коли руська (українсько-білоруська) православна спільнота зіткнулася з політичним та ідеологічним викликом католицької контрреформації. До того часу українці (русичі) жили у відносно плюралістичній і толерантній державі, де етнічні, релігійні й культурні відмінності між руською шляхтою та польською, литовською і німецькою знаттю не були загрозливими для політичної єдності тої держави. Ситуація кардинально змінилася при кінці XVI століття, коли Річ Посполита почала дедалі відчутніше перетворюватись на державу римокатолицької польськокультурної шляхти. Із масовим наверненням руської знаті в католицизм та у польську мову й культуру залишки руських еліт – церковних і світських – почали шукати окреслення руської ідентичності у прийнятний для політичної, соціальної та культурної структури Речі Посполитої спосіб. [Kohut 2011: 3-5].

Спроби, в кінцевому підсумку, виявилися невдалими, проте спричинили жваве зацікавлення минулим, зокрема історією Київської Русі. «Під впливом польського історіописання українські автори запровадили в історичних творах нові поняття та концепції, як-от руська «вітчизна» та руський народ. Ці твори виходили за межі польсько-литовської концепції шляхетської нації та передбачали існування руської нації, що охоплювала руське православне населення незалежно від соціального стану» [2011: 5-6].

Мірою асиміляції руської знаті у панівну польсько-католицьку культуру провідну політичну роль в Україні починає відігравати нова соціальна група – козацтво. Повстання під проводом Богдана Хмельницького (1648-1654) консолідувало «козацьку націю» не лише як соціальну групу, а й як ширшу егалітарну спільноту, що включила у себе чимало людей інших станів – від селян і міщан до дрібної шляхти. Воно спрацювало, у певному сенсі, як «плавильний казан», націоналізуючи, тобто, точніше, «козакізуючи» значну частину українського суспільства. Воно також спонукало й уповноважило козацьких провідників промовляти не лише від імені Козацького війська, а й від «народу руського», беручи таким чином на себе відповідальність за населення й територію, яких узялися представляти. «Віра батьків» була головною спільною цінністю, яку належало захищати, і відтак вирішальним чинником політичної мобілізації в Україні XVII століття, артикульованим, проте, не лише в конфесійних, а й етнічних (протонаціональних) термінах.

Ця окрема протонаціональна ідентичність потребувала для себе певної державної інституціалізації. Гадяцька угода (1658) була сміливою спробою перетворити Річ Посполиту на конфедерацію трьох держав – Корони Польської, Великого князівства Литовського та Великого князівства Руського. З ряду причин вона так і не набула чинності, тож подальший розвиток України, а разом і української національної ідентичності на багато літ уперед визначився цілком іншою угодою – Переяславською.

У Переяславі козаки отримали фактичну державну незалежність у межах Лівобережжя під м'яким покровительством московського сюзерена. Найголовніша вада тієї угоди – принципово відмінне розуміння права, а відтак і самої суті угоди обома сторонами – не відразу далася взнаки, тож понад ціле століття козаки мали на Лівобережжі *de facto* державу з власною системою врядування, яку можна окреслити як цивільну модифікацію козацького війська. З козацької старшини постав соціальний прошарок, що багато в чому нагадував землевласницьку верству. Ця еліта, – на думку істориків, – пройшла певні стадії домодерного національного будівництва, наслідком чого стало виникнення «малоросійської» ідентичності [Kohut 2011: 40]. Це відбилося

зокрема у появі «історичної свідомості, вираженні політичної лояльності до Малої Русі та її конституційних і адміністративних прерогатив та в чіткому ототожненні народу і території з назвою «Мала Русь»... Хоча домодерна малоросійська нація не була ще дозрілою, її еліти вже виявляли виразну малоросійську ідентичність – ідентичність, що цілком могла стати ядром, довкола якого би сформувалася модерна «малоросійська» нація» [2011: 48].

### **2.2.2. Феномен малоросійської ідентичності**

Сьогодні для багатьох українців термін «малоросійський» має пейоративне забарвлення, натякаючи на українську підлеглість або вторинність щодо Росії, хоча первісно він не містив у собі нічого принизливого. Навпаки, термін «Мала Русь», сконструйований кліриками на грецький манір (*Micra Rosia*), вказував на певну первинність і пріоритетність українських земель (історичного центру Русі) щодо територій пізнішого руського розселення, окреслюваних як «Велика Русь» (*Megale Rosia*).

Втім, як свідчать історики, у ранньомодерні часи ціла низка термінів («Русь», «Україна», «Мала Русь», «Малоросія», «Військо Запорозьке», «козаки») вживалася на позначення країни, території і народу, відбиваючи «різні політичні орієнтації та розпливчату ідентичність того часу» [Kohut 2011: 43]. Допіру у XVIII ст. термін «Малоросія» заступив усі інші, хоча принагідно все ще використовувався й термін «Україна». Серед причин, які це зумовили, – офіційне вживання терміну «Малоросія» у Російській імперії та його визнання українським суспільством на позначення Гетьманщини. Додатковим стимулом для розвитку окремої малоросійської ідентичності була концепція «малоросійських прав і вольностей» [Яковенко 2012: 28-30; Яковенко 2005: 430-432].

Назагал, термін утвердився завдяки історичному прецедентові та традиції церковного вжитку, офіційному статусу та амбівалентним асоціаціям як із Руссю, так і з Росією, здатним задовольнити політико-ідеологічні потреби різних груп. Ішлося фактично, як пише історик, про «інтелектуальне виправдання різнорідних лояльностей та ідентичностей» – річ загалом нормальну на ті часи, до появи модерного націоналізму [Kohut 2011: 34].

Концепт мав, однак, два суттєві недоліки. «По-перше, він суперечив панівній концепції царської влади... Українські «права і вольності» залежали від царської волі, ба навіть примхи... І подруге, концепт суперечив універсалістським ідеям Просвітництва, які поширилися в Росії у середині XVIII століття...» [Kohut 2011: 28-29]. Чим більшою ставала потреба в імперській уніфікації та гомогенізації, тим менше лишалося місця для окремих «малоросійських прав і вольностей». 1764 року гетьманську автономію було остаточно скасовано, що означало водночас зникнення Малоросії як окремої політичної та адміністративної одиниці. Українські еліти позбулися найважливіших символів своєї малоросійської ідентичності.

З ліквідацією специфічних малоросійських інституцій та за відсутності окремих, символічно важливих культурних маркерів (як релігія чи висока культура) асиміляціоністська позиція серед місцевих еліт виявилася переважною. Цьому сприяла й відповідна імперська політика: надання козацьким елітам дворянських титулів і посад, урівнювання їх у правах із російською знаттю (чого їхні предки марно добивалися у рамках Речі Посполитої), кар'єрні можливості, економічні принади (включно з закріпаченням селян) тощо. А з іншого боку – жорсткі репресивні заходи щодо недостатньо лояльних малоросів.

Лише невелика частина українських еліт зберегла давнішу, традиціоналістську позицію, яка, втім, була радше м'якою версією асиміляціонізму, аніж якоюсь йому альтернативою. Вони так само не мали жодних ілюзій щодо окремого політичного майбутнього України, проте плекали певну ностальгію щодо її минулого, виявляючи антикварний інтерес до історичних літописів, традиційних звичаїв, фольклорних казок та пісень, народної мови і намагаючись зберегти ці музеєфіковані скарби для нащадків [Saunders 1985: 7].

### **2.2.3. Винайдена традиція**

Малоросійська ідеологія забезпечила український національний рух підставовими міфами, символами і, головне, історичною тяглістю, вкрай необхідною для формування модерної національної ідентичності [Guibernau 2004: 136]. Але вона мала ще й побічний, не менш важливий, хоча часто й недооцінюваний вплив –

на формування новочасної російської ідентичності [Hillis 2013]. Цей вплив мав принаймні чотири аспекти. По-перше – персональний, оскільки саме малоросійські інтелектуали, головно клірики, були творцями не лише малоросійського проекту, а й комплементарного щодо нього проекту великоросійського. По-друге – історіографічний, оскільки саме малороси всебічно обґрунтували й наповнили символічним змістом ідею історичної тяглості між Москвою та Києвом, між Київською Руссю й Московською. По-третє – етнокультурний, оскільки саме малоросійські інтелектуали перетворили суто династичну Московську державу в «славенороську», з виразною русько-православною сутністю. І по-четверте – політичний, оскільки традиційне «збирання руських земель» здобуло тепер нову, етно-культурну (етно-конфесійну) легітимізацію на зміну архаїчнішій династично-патримоніальній.

Найважливішим, однак, результатом усіх тих процесів було формування «уявленої» східнослов'янської спільноти з потужною імперською інституціоналізацією як спільноти все-руської, і водночас – із не менш потужною сакральною легітимізацією як спільноти істинно-православної. Ідеологема українсько-російської єдності, «майже-тотожності» стала логічною похідною від ширшого, універсальнішого міфа і водночас – його підставовим конструктивним елементом.

Витоки цього міфа можна з високою мірою прецизійності відрахувати від Переяславської угоди (1654) між козаками і московитами, яку кожна сторона розуміла по-різному, свідомо чи несвідомо ігноруючи погляд іншої сторони. Те, що для козаків було одним із багатьох суто опортуністичних контрактів, для московитів було актом беззастережного визнання козаками царської влади і переходу не лише козаків, а й усіх українців у довічне царське підданство. Те, що українська історіографія трактує як історичне непорозуміння, делегалізоване, зрештою, беззаконними діями російської сторони, російська (і похідна від неї советська) історіографія трактує як вияв вищої історичної справедливості, мудрості і неминучості – у рамках телеології так званого «восс'єднання двох братніх народів» (чи двох гілок «майже того самого» народу). [Kohut 2011: 176, 287, 308].

Сьогодні ця «винайдена традиція» живе власним життям у головах мільйонів людей і виглядає самоочевидною істиною, а проте у XVII столітті, як свідчать історики, українсько-російська «єдність» була для московитів такою ж малозрозумілою абстракцією, як і гадана історична тяглість та спадкоємність Москви щодо Києва [Keenan 1994]. Зв'язок між Києвом та Москвою для них, поза сумнівом існував, проте мав суто династичний та еклезіастичний характер і жодною мірою не стосувався населення Русі, ані, тим більше, якихось його етнічних особливостей. Хоча московська дипломатія й послуговувалася принагідно аргументом «збирання руських земель», мова йшла виключно про цареву гадану патримонію – без будь-яких посилань на їхню «руську» етнічну чи бодай конфесійну ознаку.

Мусив з'явитися український автор (імовірно – Інокентій Гізель, архимандрит Києво-Печерського монастиря), котрий доповнив усталену московську традицію трактування Московської Русі як тяглої православної династичної держави принципово новою ідеєю царевої слов'янської патримонії [Kohut 2011: 180]. 1674 року він опублікував «Синопис, или Краткое собрание от различных летописцев о начале славено-российского народа...» – найпопулярнішу книгу XVIII століття, що витримала до 1836 року дев'ятнадцять перевидань.

Цікаво, однак, що жоден із тогочасних російських істориків не звернув належної уваги на Гізелеву революційну, тобто цілком новочасну ідею царевого тяглового владарювання над «православним славено-руським народом». Допіру в 1830-х роках російські історики сповна усвідомили політичні імплікації запропонованої «Синописом» моделі слов'янської (етнічної) патримонії. Винайдена ще в XVII столітті концепція російсько-української слов'янської єдності знайшла собі нарешті належне політико-ідеологічне застосування, поєднавшись із новочасним російським етнонаціоналізмом. Відкриття зробив Ніколай Устрялов, автор першого (1836-1839) офіційно схваленого підручника російської історії, спеціально написаного для доведення «єдності польської, литовської та російської історії» та спростування польських претензій на українські і білоруські землі в контексті повстання 1830 року. Росія, у рамках його схеми, «існувала вже в Київські часи як

політична нація зі спільною мовою й вірою в самодержавство». Після того, як цю міфічну «Росію» було розділено встановленням польського панування над Україною й Білоруссю, «збирання російських земель» стало головним напрямком російської історії. Історія України у рамках такої етнічної й політичної «загально-російської» єдності не могла бути нічим іншим, як безупинною боротьбою за відновлення тої порушеної «єдності». Радянський режим лише підніс цю телеологічну модель до статусу ідеологічної догми, криміналізувавши будь-яке її заперечення.

І хоча канонічність «загальноруського» міфу та його міжнародний статус в останні десятиліття дещо похитнулися, він залишається й далі доволі впливовим і, як побачимо далі, доволі шкідливим, оскільки гальмує формування модерної національної ідентичності не лише росіян, а й українців та білорусів, котрі той міф різною мірою інтерналізували. А відтак гальмує і їхню модернізацію, консервуючи домодерну систему цінностей, орієнтацій та поведінкових моделей.

#### **2.2.4. Від *Slavia Orthodoxa* до «Русского мира»**

Уявлена східнослов'янська спільнота, витворена українськими книжниками на етно-конфесійній основі (*Slavia Orthodoxa*), була загалом типовим для свого часу явищем, коли пріоритетними вважалися саме релігійні (і станові) ідентичності, а не «національні». Найближчим історичним аналогом до *Slavia Orthodoxa* був західноєвропейський *Rex Christiana*, – хоча певну аналогію можна провести і з середньовічною мусульманською спільнотою вірних, званою «умма». У модерну добу, однак, *Rex Christiana* став суто історичним феноменом: нові європейські націоналізми не апелювали до конфесійної приналежності як основи національної самоідентифікації, скоріш навпаки – протиставляли конфесійним відмінностям однаковість громадянських прав, гарантованих конституцією. Дещо іншою була ситуація у бездержавних народів Східної Європи (чи, скажімо, ірландців), де релігія, поряд із мовою та культурою, слугувала важливим маркером, що відокремлював підлеглу етнічну спільноту від панівної. Проте й тут конфесійна приналежність відіграла лише допоміжну роль у процесі національної самоідентифікації. Вона допомагала відмежуватися

від «головного Іншого», проте не нав'язувала спільноті якоїсь пан-конфесійної ідентичності як важливішої від національної чи синкретично з нею тотожної.

Західноєвропейський Pax Christiana був демонтований у добу просвітницької секуляризації і заступлений цілою низкою національних проектів із власними громадянськими релігіями. Він не зник, але остаточно втратив будь-який політичний сенс і, відповідно, мобілізаційний потенціал на кшталт того, що існував у добу хрестових походів чи, скажімо, пізнішого протистояння «турецькій загрози». Цілком інший процес відбувся на Сході при переході від Московського царства до Російської імперії. Тут домодерна Slavia Orthodoxa була повністю інтегрована в імперський наратив, а новопостала імперія синкретично ототожнена з міфічною «Руссю», що означала тепер не лише релігійну спільноту, а й етнічну, територіальну і політичну. Імперія була в такий спосіб сакралізована як синкретична спільнота не лише підданих, а й вірних, а Slavia Orthodoxa (русько-православна «умма») – одержавлена, інституалізована як імперія на чолі з Божим помазаником. Для імперії це означало консервацію домодерних структур мислення та урядування; для православ'я – фатальну стагнацію в архаїчних формах цезаропапізму. Інституалізований таким чином міф не залишав місця ані для появи модерної громадянської ідентичності, ані для формування новочасних державних інституцій у моноліті сакралізованого самодержавства та одержавленого сакрум. Натомість він ефективно забезпечував інтеграцію українців і білорусів у східнослов'янську державно-політичну спільноту через їхню конфесійно-цивілізаційну приналежність до Slavia Orthodoxa, – і то до такої міри, що навіть пізніша секуляризація не похитнула цієї сакральної, квазірелігійної ідентифікації.

У цьому сенсі проект східнослов'янської уявленої спільноти виявився унікальним, оскільки ані пан-арабським, ані пан-германським активістам не вдалося створити нічого подібного. В одному випадку завадила, вочевидь, відсутність в арабському світі виразного гегемона, здатного сплавити воєдино сакральну умму з імперською державно-політичною ідеєю. У другому випадку пангерманісти зіткнулися з уже сформованими національними ідентичностями сусідніх народів, тож спокусити цією ідеєю



вдалося лише австрійців – 1938 року вони проголосували на референдумі за «возз'єднання» з Третім Райхом. Зрештою, з такої ж причини і панслов'янська ідея мала вирішальний вплив лише на східнослов'янські етноси, національна ідентичність яких була на той час (і залишається донині) найменш сформованою.

Одержавлення й політизація Російською імперією конфесійно-цивілізаційної спільноти *Slavia Orthodoxa* проклало шлях поступовому перетворенню русько-православної ідентичності у російсько-імперську і водночас істотно ускладнило формування окремих національних ідентичностей як в українців і білорусів, так і в московитів. Цьому сприяла й фатальна термінологічна і концепційна плутанина, яка постала з підміни конфесійно-цивілізаційної «руськості» етно-політичною «російськістю», а також перцепційна амбівалентність, яка дозволяла великоруським і малоруським елітам наголошувати те розуміння руськості (чи російськості), яке було їм вигідніше.

Московське царство, трансформувачи свою маргінальну «руськість» в імперську «російськість», уможливило дискурсивну, а відтак і політичну інкорпорацію в цю нову пан-русську ідентичність традиційних «руських» земель Речі Посполитої. Сама по собі Московія була для жителів цих земель чимось надто чужим і незнаним, аби себе з нею ототожнити. Натомість ототожнити себе з міфічною, дискурсивно сконструйованою «Росією» як династичною, еклезіастичною і територіальною спадкоємицею «Русі» було загалом нескладно, оскільки поставала вона в уяві як політична реінкарнація добре всім званої й зрозумілої конфесійно-цивілізаційної спільноти *Slavia Orthodoxa*.

Специфічна інклюзивність імперії полегшувала асиміляцію «руських» (українсько-білоруських) еліт, пропонуючи їм партнерську участь у «російському», загальноімперському проекті – за умови беззастережної лояльності щодо імперії та відмови від будь-якої політизації своєї етно-культурної окремішності [Kappeler 2003]. Це означало, між іншим, і відмову від намагань перетворити місцевих русько-православних селян в українців (чи білорусів). Оптимальним для імперії було перетворення цих селян у росіян, проте й воно істотно ускладнювалося та гальмувалося загальною цивілізаційною відсталістю царської Росії. Алексей Міллер

відзначає зокрема вкрай низький рівень писемності, що унеможлилював асиміляційний вплив друкованого слова і, взагалі, освіти; жорстку стану ієрархію, що мінімізувала соціальну динаміку; неефективність, слабкість або й відсутність модерних державних інституцій, – як, наприклад, обов'язкової військової служби, що відіграла, поряд зі шкільництвом, роль потужного «плавильного казана» у тій-таки Франції [Миллер 2000].

Місцева лояльність освічених українців та білорусів тривалий час не суперечила їхній імперській лояльності; вона просто входила до неї, як менша матрешка до більшої, – послуговуючись образною метафорою Єйна Бремера [Bremmer 1993: 22]. При цьому прийняття російської імперської ідентичності означало для них своєрідну пан-руськість – як це наочно показує приклад Гоголя, – але аж ніяк не ототожнення себе з московитами, себто з росіянами у вужчому, суто етнічному сенсі [Plytzkyj 2007; Ільницький 2000; Wojanowska 2007]. Це розрізнення є вельми істотним, оскільки допомагає нам краще зрозуміти, чому й сьогодні більшість українців та білорусів не виокремлюють себе кардинально з «руської», православно-східнослов'янської спільноти і водночас не ототожнюють себе власне з росіянами – ані в етнічному сенсі, ані в політичному.

Президент Білорусі Аляксандр Лукашенко, який заявляє нині, що білоруси – це ті ж таки росіяни, тільки зі знаком якості, фактично утверджує окремішність і навіть зверхність своїх одноплемінників щодо росіян, проте – у рамках пан-руської, православно-східнослов'янської уявленої спільноти, з якої більшість білорусів, як і українців та росіян, іще не виокремилася. По суті, він несвідомо повторює аргумент українських кліриків кінця XVII століття, котрі, власне, й зацпили на московському ґрунті ідеї тяглості Москви щодо Києва та витворили концепцію «Малої Русі» й «Великої», де «Мала Русь» мала абсолютний пріоритет у сенсі первинності та автентичності [Kohut 2003]. Тобто, у крипсосовєтських термінах Аляксандра Лукашенка, була «Руссю зі знаком якості».

Московія, трансформуючись у Росію, прийняла цю модель, проте поступово змінила акценти. «Велика Русь» стала центральною, головною, «Мала» – периферійною й другорядною. Апро-

пріація усієї «Русі» московитами, беззастережне її ототожнення із «Росією» та перетворення пан-руськості у пан-російськість було сприйняте чималою частиною малоросійських еліт як зухвала спроба великоросів привласнити собі весь русько-російський імперський проект, що його малороси небезпідставно вважали спільним. Спровоковане цим невдоволення посприяло зародженню новочасного українського націоналізму, що трактував саме росіян-москвитів як «головного Іншого» та позиціонував себе поза межами пан-руської, суто православної спільноти – спершу у межах спільноти загальнослов'янської (різноконфесійної), а згодом і в суто політичних межах європейських і світових націй-держав. Освічені малороси були готові ідентифікувати себе з «Руссю» як спільним українсько-російським проектом, але не завжди й не до кінця готові були визнати цей проект суто російським, а себе – лише суто регіональним і загалом маргінальним його елементом [Saunders 1985]. У певному сенсі це можна порівняти з готовістю шотландців підтримувати спільний з англійцями британсько-імперський проект і водночас неготовість підтримати перетворення цього імперського проекту на суто англійський.

Розпропагована в останні роки російською державною адміністрацією та тісно з нею пов'язаною православною церквою концепція «Русского мира» є спробою актуалізувати привабливість міфічної східнослов'янської спільноти для сусідніх народів, насамперед українців, і посилити їхню уяву з нею самоідентифікацію. При цьому зумисна багатозначність терміна і, зокрема, нечітке розрізнення в ньому між руськістю та російськістю повинні сприяти, за задумом, поступовому поєднанню символічно-цивілізаційної самоідентифікації з державно-інституційною. Сьогодні таке поєднання, на відміну від XIX-XX ст., виглядає вкрай проблематичним, проте окреслена вище невиокремленість значної частини населення України зі східнослов'янської уявленої спільноти робить позицію України як нації і держави перед цим викликом доволі хиткою.

Соціологічні опитування показують, що для більшості українців донедавна не існувало (а для багатьох не існує й тепер) логічної суперечності між підтримкою національного суверенітету і, водночас, такою самою підтримкою різноманітних об'єднаних

проектів із Росією та Білоруссю: і одну, й другу ідею до російської інтервенції підтримувало майже дві третини населення [Рейтинг 2013: 10; Українське суспільство 2010: 496]. Декотрі коментатори називають це «постсовєтською шизофренією» [Post-Soviet 1995: 27; Головаха 1992: 32], хоча насправді йдеться тут не про розщеплення психіки, а радше про функціонування відповідних проектів на різних семантичних та інституційних рівнях [Головаха & Панина 1994; Головаха 1996]. Національний суверенітет існує на рівні реальному, державно-політичному, натомість східнослов'янське об'єднання – на рівні уявному, символічно-цивілізаційному.

Попри те, що метаєтнічний – спільно-руський, православно-східнослов'янський – проект уже давно апропрійований інституційно і дискурсивно великоросами, тобто в державно-політичному плані давно став проектом суто російським (російсько-імперським), він усе ж зберігає на символічному рівні певну надетнічну універсальність і цивілізаційну привабливість, істотно ускладнюючи тим самим процес виокремлення українського (як і білоруського, та й російського) етносу з уявленої православно-східнослов'янської спільноти.

Ідея «Русского мира» під цим оглядом є своєрідним лакмусовим папірцем для двох моделей української ідентичності – «малоросійської» (української-східнослов'янської) та української етнонаціональної («емансипованої»). Перша модель загалом сумісна з ідеєю «Русского мира», натомість друга рішуче з цієї концепції випадає і з нею конфронтує. При цьому вона не є ідентичністю ексклюзивною, як можна припустити з означника «етнонаціональна». Цей термін вказує лиш на те, що в основі відповідного їй націєтворчого проекту лежить перетворення українського етносу в українську націю через надання символічного значення етнокультурним маркерам та використання цього символізму для політичної про-незалежницької мобілізації «свого» етносу.

Окреслюючи українську етнонаціональну ідентичність як «емансиповану», ми маємо на увазі насамперед її символічну (психологічну, ментальну, культурну) емансипацію від ідентичності надетнічної, східнослов'янської. Водночас ми визнаємо можливість формування альтернативної української ідентичності, сим-

волічно не емансипованої від згаданої спільноти, проте політично інституціалізованої у рамках незалежної держави, тобто – посталої не на основі символічної націоналізації і політизації українського етносу та виборювання для нього відповідних державних інституцій, а на основі раптового одержавлення наявного на певній території населення і набуття ним нової політичної ідентичності зі збереженням, однак, старої культурно-символічної [Кулик 1999].

Щоб краще зрозуміти окреслену тут дихотомію української ідентичності, варто окреслити формування обох її варіантів та їхню складну й суперечливу сьогодишню взаємодію у категоріях постколоніальних студій.

### **2.3. Колоніальна специфіка і її вплив на формування національної ідентичності**

#### **2.3.1. Чи була Україна колонією?**

Питання про те, чи можна і до якої міри вважати Україну російською колонією, залишається й досі предметом наукових (а не лише політичних) дискусій, хоча ніхто вже не заперечує, що Росія була справді імперією і навіть – що здійснювала колоніальну політику стосовно підкорених нею народів Азії. З Україною справи виглядають, однак, складніше, оскільки відсутність расової чи навіть етнічної дискримінації щодо лояльних «малоросів» у Російській імперії робить їхнє становище справді суттєво відмінним від становища африканців або арабів у імперії Французькій чи індійців і малайців у імперії Британській.

Ключ до розуміння української колоніальної специфіки запропонував історик Андреас Капелер у статті «Мазепинці, малороси, хохли: українці в етнічній ієрархії Російської імперії» [Kappeler 2003]. Головна його теза – що українці у згаданій ієрархії займали досить високе становище, майже таке саме, як і росіяни-великороси. А проте це становище зумовлювалось не якоюсь особливою толерантністю імперії щодо українців, а лише тим простим фактом, що імперія не вважала їх за «інших». Українці не дискримінувалися за етнічною ознакою, тому що в очах імперії їхня етнічність була ознакою суто регіональною. Толерантність із боку імперії була своєрідною платою за лояльність: українців толеровано як неосвічених хохлів чи освічених малоросів лише

тою мірою, якою вони самі були згодні визнавати себе хохлами чи малоросами. Натомість ті, хто такого визначення не приймав і наполягав на своїй окремішності, потрапляв до числа «мазепинців» (чи, у новітніших термінах, «западенців», «бандерівців», «рухівців», «ширих» і «національно-озабочених»), тобто – до ідентичнісно «неправильного» різновиду хохлів/малоросів, заражених небезпечним ідеологічним вірусом чужоземного походження. Українці, за Капелером, не дискримінувались як індивіди, проте безумовно дискримінувались як група («мазепинці»), що претендує на певні колективні – мовно-культурні – права.

Капелерова концепція дає змогу збагнути важливі нюанси в імперському ставленні до українців, зокрема парадоксальне поєднання в цьому ставленні трьох, здавалося б, несумісних позицій: «братерської» прихильності до лояльних малоросів, котрі інтегруються в імперську цивілізацію; зневаги до хохлів як до селянського бидла; і глибокої ненависті до «мазепинців», котрі не приймають нав'язаних їм імперією хохлацько-малоросійських ролей.

Таким чином, правомірність застосування постколоніальної методології (і термінології) до аналізу російсько-українських взаємин визначається насамперед тою реальністю, що описується термінами «колоніалізм» та «імперіалізм». Термін «колоніалізм», як зазначає один із чільних дослідників цієї проблематики Мирослав Шкандрій, уживають здебільшого на позначення вторгнення і розселення представників однієї країни в іншій, із запровадженням у ній свого урядування, правової системи та інституцій. А "імперіалізмом" називають ширший спектр нерівноправних (експлуататорських) взаємин – політичних, економічних, культурних – які, однак, не пов'язані з масовим переселенням цивільного населення... Домінування Росії над Україною здійснювалось як за імперіальною моделлю (особливо в XVII-XVIII століттях, коли місцеві права, інституції, судочинство істотно обмежувались аж до їхньої цілковитої ліквідації), так і за моделлю колоніальною (роздача земель російським власникам та масове переселення людей) [Shkandrij 2001: 278].

Оскільки формування української ідентичності відбувалося насамперед через етнокультурне/етносимволічне самоусвідомлен-

ня, ми маємо змогу обмежитись тут головню культурним аспектом українсько-російських відносин, лишаючи за рамками обговорення інші аспекти колоніалізму, не такі очевидні, як у випадку франко-алжирському чи англо-індійському (політична дискримінація, економічний визиск). Хоча й уникнути цілковито політичного аспекту українсько-російських відносин навряд чи можливо, адже саме політичне поневолення уможливлювало, підтримувало й закріплювало поневолення культурне. Полягає воно не в тому, що певні народи усвідомлюють свою культуру як «меншу»: жоден естонець або словенець, вочевидь, не вважає свою культуру «більшою» за французьку або російську; проте таке визнання власної «меншості» має радше кількісний, ніж якісний характер; воно не є (як правило) ні для естонця, ні для словенця підставою відмовлятися від своєї «меншої» культури на користь чужої «більшої». Кожна культура (як і мова) по-своєму досконала і має щось таке, чого не має жодна інша, хоч би й «найбільша» і найпотужніша.

Культурне поневолення починається тоді, коли певний народ усвідомлює свою «меншу» культуру як «менш вартісну», «другосортну», «безперспективну». Тобто стає таким собі шахістом, котрий виходить на футбольне поле, де, зрозуміло, приречений на поразку і на визнання своєї онтологічної неповноцінності – у категоріях і в загальній системі цінностей футбольних болільників. Мовою психоаналізу такий покірний (чи, радше, вимушений) перехід на чужу точку зору, накладання на себе чужих критеріїв і стереотипів, запозичення чужого (як правило, негативного, упередженого) уявлення про себе й своїх одноплемінників як уявлення власного, називається інтерналізацією, «овнутрішненням» чужої «колективної тіні» [Jung]. Поневолена нація переймає зневагу і зверхність колонізаторів до себе як свою внутрішню якість, чужа негативна оцінка стає самооцінкою, безсила ненависть до гнобителів обертається ненавистю до самого себе і своїх жалюгідних одноплемінників [Fanon 2004].

Зрозуміло, що така інтерналізація негативного уявлення про себе не відбувається миттєво і не є наслідком звичайного собі впливу «сильнішої» культури на «слабшу». Культурне поневолення незмінно супроводжується й обумовлюється поневоленням політичним – різноманітними формами примусу, утиску, прямого

та непрямого насильства. Власне, сама ситуація, коли звичайна й для всіх очевидна відмінність культур починає сприйматися в оціночних категоріях, тобто коли одна культура сприймає відмінність іншої як слабкість, а та, своєю чергою, переймає й сама засвоює таку точку зору на себе як «об'єктивну», – найвиразніше свідчить про нерівноправні стосунки між цими культурами, про явні або приховані механізми політичного чи політико-економічного домінування однієї культурної групи над іншою.

Комплекс неповноцінності, що тяжіє над українцями стосовно метрополітальної російської культури, зумовлений зовсім не «бідністю», «слабкістю» чи «другорядністю» їхньої власної культури (об'єктивно кажучи, десятки повноцінних культур – від естонської до албанської – не є ані «багатшими», ані «першоряднішими» за культуру українську). Український комплекс неповноцінності зумовлений самим фактом порівнювання, тобто ситуацією, в яку українці були силоміць на багато десятиліть поставлені. Українців змусили дивитись на себе чужими очима, бачити себе у чужому дзеркалі, оцінювати себе за чужими критеріями. При тому, що ані ті критерії не були об'єктивними, ані погляд неупередженим. Культурна відмінність під чужим оціночним поглядом обернулася на слабкість, інакшість – на вбогість.

Під цим оглядом спроби представити процеси русифікації у Російській, а згодом Советській імперії як таку собі безневинну, цілком органічну «акультурацію» нижчого (переважного селянського) стану у вищу (міську, софістикованішу) культуру не витримують критики з двох принципових причин. По-перше – тому що «тутешні» селяни, хоч і справді не мали виразної національної самосвідомості, проте й не були такою собі *tabula rasa*, позбавленою мови, культури і, взагалі, будь-яких етнічних ознак. А по-друге, «акультурація» аж ніяк не була безневинною, оскільки здійснювалася під потужним – прямим і опосередкованим – імперським примусом. Підлегла група змушена модернізуватися в рамках чужих інституцій, за чужими лекалами, через засвоєння чужих зразків; вона асимілюється у чужу «високу» культуру, замість розвивати власну на основі автентичних мовних і культурних ресурсів.



Характерний і водночас самовикривальний зразок «акультураційної» аргументації знаходимо у статті Олександра Гриценка «Парадокси запізнілого міфотворення», де він провокативно запитує: а чому, власне, ««національне модернізування» гуцула чи підкарпатського русина з переходом на наддніпрянську літературну мову та козакофільську нацифологію є для нього цивілізаційним благом, натомість русифікація слобожанина чи кубанця (взята окремо від колективізації та голодомору) є згвалтуванням?» [2000: 15].

Справді, якщо розглядати асиміляцію етносів «окремо» від колективізації, голодомору та інших форм стосованого до них насильства, то ні про який колоніалізм та його наслідки нема жодних підстав говорити ані у випадку України, ані будь-кого іншого.

Саркастична заувага Олександра Гриценка є слушною лише в тому сенсі, що справді не існує жодних об'єктивних критеріїв (якщо тільки не впадати в телеологію, проектуючи на минуле сьогоdnішній стан речей), аби вважати той чи той націєтворчий проект «кращим» за інші. Ми не знаємо і не можемо знати, що було б краще для конкретного русина, слобожанина чи кубанця – асимілюватися в українську націю, у російську, чи витворити свою власну – русинську або кубанську. Всяке націєтворення на нашій планеті, як іще чотири десятиліття тому показав Волкер Коннор, є одночасно й націєруйнуванням [Connor 1972]. Французька нація постала на руїнах бретонської, провансальської і доброго десятка інших націй-що-не-відбулися, тобто залишилися всього лиш потенціями, тому що регіон Іль-де-Франс та містечко Париж зуміли накинути їм усім свою мову, культуру, адміністрацію. Чи варта «велика французька культура» десятка «малих», поглинутих нею, – питання без відповіді. Оцінити подібні проекти за їхніми результатами неможливо, ми можемо лише оцінити – з моральних позицій – способи їхнього здійснення та, відповідно, протидії.

В цьому сенсі асиміляцію регіональних українських еліт XVIII ст. в імперську мову й культуру можна з високою мірою вірогідності вважати «акультурацією», а не «денаціоналізацією» – враховуючи, що ці еліти (як і все населення) мали передусім стану і територіальну, а не національну (в модерному значенні цього слова) ідентичність. Так само й асиміляцію українських селян, що набула розмаху внаслідок модернізаційних процесів

XIX ст. (урбанізації, міграції, поширення масової – російсько-мовної – освіти й культури), можна було б вважати «акультурацією» – але тільки до моменту появи модерного українського націоналізму внаслідок тих-таки модернізаційних процесів.

З його появою і, відповідно, з його претензіями на творення («воскресіння», «пробудження») української нації виникає цілком нова шкала історичного відліку, нова система культурних, географічних та політичних координат. У цих нових координатах уже немає жодних підстав оцінювати русифікацію українських селян як безневинну «акультурацію» – таке собі перетворення «peasants into Russians», перефразовуючи назву відомої книжки Юджина Вебера [Weber 1979].

Новопосталий український націоналізм заявив свої власні претензії на українських селян і, ширше, на населення певної території, запропонувавши йому свій власний – альтернативний щодо імперського – проект модернізації (peasants into Ukrainians). Російський імперіалізм відповів на суто ідеологічний виклик новонародженого українського націоналізму доволі жорсткими репресіями. Русифікація перестала бути безневинною «акультурацією» не лише в сенсі світоглядному, філософсько-антропологічному, а й у прозаїчнішому процедурно-інституційному, чи, як тепер модно казати, «політтехнологічному».

### **2.3.2. Радянське націтворення versus націруйнування**

Репресивний характер режиму істотно ускладнив розвиток українського руху (і, відповідно, української ідентичності) у Російській імперії – на відміну від ліберальнішої Габсбурзької, де український рух на початку був значно слабший і живився великою мірою зі східноукраїнських культурних і символічних ресурсів. Пройшовши успішно першу, «етнографічну» фазу А (за схемою Мирослава Гроха), український рух зіткнувся з серйозними перешкодами в реалізації наступної, «культурно-освітньої» фази В, яку Грох називає також «національно-агітаційною» [Hroch 1985]. Позбавлений власної преси, шкільництва і національної церкви, цей рух так і не зумів до початку XX ст. конвертувати багатство місцевої культурної спадщини у новочасну культурну ідентичність, привабливу і, головне, символічно вагому для широких мас.

А відтак, не завершивши фази В, не зміг розпочати й повноцінної фази С («політичної мобілізації») та скористатись у відповідний момент із розпаду царської імперії для здобуття національної незалежності. Українська Народна Республіка, створена 1918 року, виявилася слабкою й недовговічною, а Українська Советська Республіка, яку того ж року створили більшовики у відповідь на появу УНР, стала вкрай амбівалентним і контрверсійним феноменом.

Причиною цього була загальна амбівалентність советського проекту, котрий через низку кон'юнктурних причин підтримав був на початку становлення модерних національних ідентичностей на етнічних периферіях. Американський історик Тері Мартін, автор гучної книжки «Імперія підтримчих дій», стверджує, що советська держава «дослівно взяла в свої руки реалізацію всіх трьох фаз: артикуляцію національної культури, формування національних еліт і пропаганду масової національної самосвідомости. Вона пішла навіть далі, ініціюючи певні заходи фази D, характерні для новопосталих націй-держав, – утвердження нових державних мов і владних еліт. Партія стала воістину авангардом (у більшовицьких термінах) неросійського націоналізму» [Martin 2001: 15].

Мартін, одначе, помиляється. Передусім тому, що совети ніколи не допускали жодної фази С у своїх колоніях, а відтак немає сенсу вигадувати ще й якусь фазу D (сам Грох, до речі, рішуче проти цієї вигадки заперечував) [Hroch 2010: 888]. Навпаки, саме загроза переходу окремих народів (зокрема українців) до фази С якраз і спонукала більшовиків згорнути фазу В, яку вони в перше десятиліття частково, у певних формах і межах, підтримували. Насправді ж вони ніколи не передавали реальної влади місцевим елітам (зокрема це стосується армії, служби безпеки та партапарату, якими завжди керували винятково з Москви) і ніколи не відмовлялися від суворого нагляду над культурно-освітньою діяльністю на етнічних периферіях. У 1930-х роках навіть цей обмежений простір драматично зменшився – разом із фактичним перетворенням російського націоналізму на державну ідеологію в СРСР та розгортанням боротьби з «буржуазними націоналізмами» неросійських народів, що на практиці означало винищення більшої частини національної інтелігенції й дедалі інтенсивнішу русифікацію решти населення.

Послідовники Мартіна всього цього, як правило, не заперечують, проте стверджують, що советська модернізація, хоч і в «половинчастій формі», «стосувалася все ж тих сфер публічного життя, які мають безпосереднє значення для розвитку націоналізму». Зокрема вона змінила соціальну структуру суспільства в процесі ідустріалізації та урбанізації; трансформувала комунікаційні засоби, зліквідувавши масову неписьменність і поширивши радіо та газети; інституціалізувала етнічні ідентичності, створивши для кожного етносу відповідні адміністративні одиниці та рубрики в документах; і загалом «підготувала умови для нового мислення про націю як певне ціле» [Bekus 2010: 44].

До цього переліку можна б додати ще й запровадження для всіх юнаків обов'язкової військової служби тощо, проте всі ці заходи мали радше негативний чи, в найкращому разі, амбівалентний вплив на формування партикулярних національних ідентичностей. Ліквідування буржуазії, заможніших селян та національно свідомої інтелігенції залишало етноси без інтелектуального проводу і взагалі без будь-якої суспільної групи, здатної підтримувати окрему національну ідентичність – саме як національну, а не паспортно-етнізовану регіонально-советську. Що ж до поширення писемності й нових засобів комунікації, то вони були радше засобом русифікації-советизації і партійного маніпулювання свідомістю, аніж якоїсь реальної «націоналізації» етнічних груп. Зрештою, сама паспортна етнічність була для її носіїв радше стигмою, ніж предметом гордості. Бо хоча тоталітарна держава не щадила нікого, росіяни в ній мали принаймні одну перевагу: їх, на відміну від представників інших етносів, не переслідували за «буржуазний націоналізм», бо ж офіційно російського «націоналізму» в СРСР не існувало.

Усе це природно сприяло асиміляції неросійських етносів у російську мову й культуру та заохочувало до зміни паспортної етнічності, попри формальні обмеження, зумовлені советським визначенням етнічності за етнічністю батька та/або матері. Якщо за даними всесоюзного перепису населення 1959 року, 93.5% українців ще визнавали українську мову своєю рідною, то за переписом 2001-го таких українців виявилось на вісім відсотків менше – 85.2% (приблизно на один відсоток менше кожної

п'ятирічки) [Перепис 2001]. Відповідно зменшувався й відсоток етнічних українців в Україні – у 30-і роки за рахунок масового фізичного знищення селян та інтелігенції, у 60-80-і – за рахунок масової міграції росіян в Україну і, навпаки, українців – до інших республік, де на них покладалася та сама русифікаторська роль, що й на росіян. Якщо, знову ж таки, за переписом 1959 року, в Україні нараховувалося 76.8% українців, то 1970 року їх було лише 74.9%, 1979 року – 73.6%, 1989 року – 72.7% [Krawchenko 1985: 173; Krawchenko 1993].

У рамках цієї політики з іще більшою швидкістю зменшувалася кількість українських шкіл в Україні та відсоток учнів, що відвідували такі школи (74% в 1956-57 навчальному році, 54.6% в 1980-81 р., та 47.5% в 1988-89) [Janmaat 2000: 109]. Зменшувалася й кількість україномовних книжок та періодичних видань на душу населення (як за назвами, так і за тиражем); скорочувалося викладання української мови та літератури; українська історія як предмет була повністю інкорпорована в курс історії Росії та ССРСР, а зарубіжна література зведена до невеличкого розділу у величезному курсі літератури російської.

Ці та подібні заходи здійснювалися за ентузіастичної підтримки з боку невеликої, проте соціально упривілейованої частини населення та за покірливого сприйняття з боку частини більшої, проте соціально маргіналізованої й заляканої. Нечисленні активісти, які намагалися проти подібної політики протестувати, потрапляли до в'язниць, психлікарень чи зазнавали інших репресій як «буржуазні націоналісти» [Касьянов 1995]. У суспільстві сформувався могутній механізм русифікації, що в принципі – як показали подальші події – здатен функціонувати й самовідтворюватися вже й без поліцейських репресій, адміністративного примусу і навіть без відповідної ідеологічної пропаганди.

По-перше – і найголовніше, – процеси урбанізації в Україні, започатковані ще в другій половині XIX ст., збіглися з процесами русифікації. Український націоналізм хоч і зміг запропонувати місцевим селянам альтернативну програму акультурації, виявився все ж занадто слабким і пригнобленим царським, а згодом советським режимом, аби цю програму належно розпропагувати й зробити привабливою, себто – передусім – більш-менш безпечною

для потенційних adeptів. За умов, коли головні носії національної самосвідомості – україномовні інтелігенти – репресувались або й фізично винищувалися, а їхні ідеї всіляко обстріхувалися й дискредитувалися, учорашні селяни, урбанізуючись, себто стаючи у містах студентами, робітниками або службовцями, вибирали собі, природно, відкритіший і безпечніший шлях «акультурації» – у панівну, себто російську мову й культуру [Motyl 1987].

А по-друге, така перверсивна урбанізація забезпечила русофонам не лише демографічну, «кількісну» перевагу над українофонами, а й перевагу соціальну, «якісну». Міський світ, як правило, скрізь має вищий соціальний статус від світу сільського чи містечкового, оскільки саме у великих містах накопичуються основні багатства, приймаються найважливіші економічні і політичні рішення, налагоджуються й використовуються різноманітні формальні і неформальні зв'язки, продукується і споживається якісніша культура, освіта тощо [Etkind 2011]. Драматичний розрив між якістю міського та сільського життя фатально поглиблювався в СРСР системою колгоспного покріпачення, себто фактичною геттоїзацією україномовного населення в рамках своєїрідної «внутрішньої колонії», такого собі «третього світу», одна з функцій якого – забезпечувати урбанізований «перший світ» (у випадку України це – світ російськомовний) дешевою робочою силою на всілякі неprestижні, з погляду міського населення, роботи.

### **2.3.3. Специфіка «внутрішнього» колоніалізму**

Обидві імперії – і Російська, й Радянська – були, як уже зазначалося, достатньо інклюзивними, щоб привабити найактивніших і найамбітніших українців перспективами соціального ліфтингу, нейтралізуючи водночас усіляку протонаціоналістичну ересь у доволі обмеженому елітному середовищі. Ця інклюзивність у поєднанні з мовно-культурною близькістю та відсутністю справді важливих для домодерної самосвідомості конфесійних бар'єрів істотно полегшила асиміляцію українських еліт. Фахівці називають такий тип колонізації «династичним» (на відміну від «осадницького», який переважав у Сибіру, та «завойовницького», який і досі триває на Кавказі) [Moore 2001]. Династичний тип колонізації був поширений головно у домодерну епоху, коли

ідентичність визначалася насамперед конфесійною та становою приналежністю, а категорія «нації» стосувалася лише вищих суспільних класів. Династична колонізація була відносно легкою, оскільки імперія мусила подбати лише про кооптацію місцевих еліт, тимчасом як маси простого, переважно сільського населення поступово асимілювалися в рамках загальноімперського процесу модернізації та акультурації. При цьому, однак, інституційна слабкість і загальна цивілізаційна недорозвиненість Російської імперії унеможливлювали подібну асиміляцію широких селянських мас – на відміну від згадуваної вже Франції [Weber 1979]. Російська імперія майже повністю русифікувала міста, проте нічого не змогла вдіяти з велетенською, переважно неписьменною сільською периферією [Миллер 2000].

Радянська модернізація, попри певну, загалом вимушену амбівалентність більшовицької мовно-культурної політики 1920-х років, істотно змінила ситуацію [Martin 2001]. Ліквідація неписьменності, стрімка урбанізація-індустріалізація та запровадження обов'язкової (російськомовної) військової служби помітно прискорили асиміляційні процеси в усіх республіках, а найбільше – в Україні та Білорусі. Надзвичайно важливим у цьому плані було винищення національної інтелігенції й екстермінація так званих «куркулів» – як перспективного сільського «середнього класу», та закріпачення селян у колгоспах, тобто перетворення їх на безправних рабів – без паспортів (а отже й можливості виїзду зі свого убогого гетто) і навіть без грошей (оскільки оплата за рабську працю здійснювалася натурою, якщо здійснювалася взагалі).

Далекосяжним наслідком цієї геттоїзації було поглиблення цивілізаційної межі між переважно російськомовним містом та україномовним селом; підсвідоме, а часто й свідоме ототожнення українського світу з сільським – злиденним, малоосвіченим і «малокультурним»; формування на цій основі в міських (російськомовних) жителів глибокої погорди щодо відсталіших, недорозвиненіших і неповноцінніших сільських (україномовних) співгромадян та синекдохічне перенесення цього ставлення на все українське; врешті інтерналізація цього ставлення сільськими жителями та формування на цій основі глибокого комплексу неповноцінності.

Вже саме по собі визнання пролетаріату «передовим» класом, а селянства – імпліцитно або й експліцитно – класом «реакційним» витворювало глибокий квазі-расистський поділ, зважаючи зокрема й на давню російську традицію описувати «станові відмінності між сільськими, міськими та «благородними» людьми як глибинні, близькі за своїм характером до расових» [Эткинд 2012: 14-15]. Але ще більше цей позірно соціальний поділ набував квазі-расового характеру в українських умовах, зважаючи на переважно український/ україномовний характер «реакційної» селянської «раси» та переважно російський/ російськомовний характер «прогресивнішої» міської.

Фактично більшовики в масштабах усього СРСР перетворили село на внутрішню колонію – аналог «третього» світу стосовно міського «першого», джерело нещадного економічного висиску та трудової міграції на брудні, небезпечні, малопrestiжні й малооплачувані міські роботи. Навіть здійснене за Хрущова розкріпачення колгоспних селян, тобто видача їм паспортів, не змінило загальної дискримінаційної ситуації, оскільки збереглася система «прописки» – як своєрідний ерзац віз, за допомогою яких перший світ регулює доступ жителів третього світу до своїх ресурсів та привілеїв.

І хоча радянський колоніалізм, як уже зазначалося, не мав експліцитно расистського компоненту, його соціально ексклюзивні структури і дискурси витворювали еквівалент фактично расистського виключення та іншування. Для українських селян, які расово не відрізнялися від міських жителів, їхньою «чорною» шкірою була їхня вбога, зневажена, упосліджена, «колгоспна» мова. Змінити її, принаймні у другому поколінні, було нескладно, – що, власне, й поклало практичний знак рівності між урбанізацією та русифікацією і зробило понад третину етнічних українців побутово російськомовними.

Цей процес перетворення учорашніх колгоспних рабів у відносно вільніших, заможніших, а головне – статусно вищих горожан (із російською мовою як ознакою цього статусу) може бути надзвичайно цікавою темою для постколоніальних досліджень. Він включає відкинення автентичної мови і пов'язаної з нею (через різноманітні культурні коди) ідентичності; щоденний досвід зневаги



(реальної або й уявної) з боку соціально й культурно завансованіших горожан; регулярне переживання сорому за сільських, малоосвічених і «малокультурних» родичів; глибоку й надзвичайно травматичну для психіки інтерналізацію почуття цивілізаційної вищості міських «білих» над сільськими «чорними» – російськомовного світу над україномовним, тощо [Грабович О. 1994].

Майкл Гехтер у піонерській праці «Внутрішній колоніалізм: кельтські околиці у британському національному розвитку» був чи не першим, хто написав про «білий расизм» як важливий чинник, що підтримує структуру внутрішньої колонії і забезпечує асиміляцію пригнобленої меншини (її перетворення з «чорних» у «білих») або ж штовхає до радикального націоналізму (себто до захисту своєї «чорношкірості»). «Англосакси і кельти не різняться за кольором шкіри, – писав він, – а проте расизм буває і там» [Hechter 1975: xvi-xvii].

«(1) Характерною рисою імперської експансії є упослідження автохтонних культур периферійних груп. (2) Одним із наслідків такого упослідження є ослаблення волі та здатності автохтонів опиратися колоніальному режимові. (3) Політична інкорпорація вирішальним чином впливає на поступ англізації, котра здійснюється не лише через урядові декрети, але й через добровільну асиміляцію периферійних еліт» [1975: 24].

Олександр Мотиль, обговорюючи подібні проблеми на «східнослов'янських околицях» Російсько-Радянської імперії, головно в Україні, вживає точніший термін «супрематизм» (supremacism, від supremacy – «вищість», «зверхність») на позначення зневажливого ставлення значної частини російськомовного населення, у тому числі владних еліт, до української мови як начебто неповноцінної й недорозвиненої, а відтак і до її носіїв як людей другого сорту (малоосвічене «село» або ж ідеологічно акцентуйовані «націоналісти») [Motyl 2013]. Сама семантика пейоративів, якими міські жителі в Україні обдаровують сільських, вказує саме на недолюдський, «бидлячий» образ останніх: «быки», «рогули», «кугуты», «лохи», або ж на моральну ущербність («жлобы») чи – прямим текстом – на низький соціальний статус («колхоз», «село»).

Подібна зневага міських жителів до сільських є загалом типовою для різних народів, однак в Україні вона виразно

накладається на етно-культурне розмежування між російськомовним містом та україномовним селом. Ідеться таким чином не лише про вияв соціальної (цивілізаційної) зверхності одного прошарку населення над іншим, а й про вияв глибшої зневаги панівної мовно-культурної групи до пригнобленої. Радше етнічний, ніж суто соціальний характер цієї неприязні підтверджується й тими «хтонічними», «недолюдськими» прізвиськами, що їх застосовують міські русофони до, здавалося б, соціально рівних із ними міських українофонів. Тут, щоправда, наголошується вже не на «бидлячості», зооморфності опонентів, а на їхній моральній або розумовій вивихнутості: «бандерь» (в розумінні «бандити», «зарізяки»), «щирые украинцы» (акцентуйовані особи), «национально озабоченные» (патологічні типи на кшталт сексуальних маньяків), чи, вже за часів незалежності, «национал-патриоты» (за аналогією до «націонал-соціалістів»).

Російський супрематизм як певний світогляд і дискурс є безумовною похідною від колоніальної ситуації, описаної тим таки Мотилем понад чверть століття тому:

«Уживання тої чи тої мови має велике символічне значення в політизованому мовному середовищі, однозначно ставлячи мовця по той або той бік ідеологічної барикади... Хоча жоден закон нібито й не забороняв відхилень від «нормальної» мовної поведінки..., неросіяни загалом, а українці зокрема прекрасно знали, що вперте розмовляння своєю мовою, особливо серед росіян, сприйматиметься як заперечення «дружби народів» та вияв неприязні до «советських людей»... Мало хто з українців ризикував наражатися на публічний осуд, втрату праці, чи, навіть, ув'язнення заради мовної чистоти. Більшість, щоб уникнути шовіністських реакцій та підозр у нелояльності, переходила на російську» [Motyl 1987: 100-101].

Внутрішня колоніалізація, що її фахівці визначають як «застосування практик колоніального управління й знання всередині політичних кордонів держави» [Эткинд 2012: 12], не була у російсько-радянській імперії суто українським явищем. Закріпачення селян у колгоспній системі поглиблювало скрізь, зокрема і в Росії, драматичний цивілізаційний розлам між «першим» (міським) і «третім» (сільським) світом. Проте в Росії і «перший», і «третій» світ розмовляли тією самою мовою; і колонізатори, й

колонізовані належали тут до тієї самої культури й етносу. «Третій» світ у Росії був таким самим злидненим, відсталим і упослідженим, як і в Україні. Проте у Росії існував також «перший» світ – світ Москви, Ленінграда та інших великих міст, де національна мова й культура якщо й не квітли, то все ж розвивалися, попри всі ідеологічні обмеження – чого аж ніяк не скажеш про Київ, Одесу чи Харків. (Єдиним частковим винятком можна вважати західно-українські міста, у яких урбанізація не означала русифікації, тому що місцеве населення не інтерналізувало комплексу меншовартості щодо колонізаторів. Тут їх сприймали за парадигмою країн Східної Європи та Балтії – переважно як окупантів: їх боялися, з ними колаборували, проте нормативно трактували як «інших», не «своїх»). Інша річ, що периферійність цього регіону, особлива репресивність режиму та не припинене й досі пропагандистське іншування роблять його роль у загальноукраїнському контексті загалом маргінальною) [Riabczuk 2003; Рябчук 2008].

Фактично скрізь поза Росією внутрішній колоніалізм набував ознак зовнішнього, російсько-радянського. Соціальне гноблення забарвлювалося національним. Перший світ розмовляв по-російськи, третій – місцевими мовами, які ставали своєрідною стигмою, чорною шкірою, знаком цивілізаційної відсталості або, ще гірше, політичної неблагонадійності.

#### **2.3.4. Дискурс домінування**

Перестройка послабила поліційно-ідеологічний тиск проти «національно стурбованих», проте не усунула державно-інституційних, соціально-економічних, освітньо-культурних, ані тим більше психологічних механізмів русифікації. Не зникли вони цілком і після проголошення Україною незалежності. На одному з цих чинників, дискурсивному, варто зупинитись докладніше, оскільки саме він, поряд з описаними вище соціально-структурними деформаціями, відіграє вирішальну роль у збереженні численних елементів колоніальної ситуації та у формуванні альтернативної української ідентичності, яку вельми приблизно можна окреслити, за Володимиром Куликом [1999], як «українську інституційну» (на противагу так званій «примордiальній», що розвивалася за трюхстадійною схемою Мирослава Гроха).

Якщо колонізація є історичним процесом, тобто системою певних практик, то колоніалізм – це насамперед ідеологія, яка ці практики формує і виправдовує, тобто робить це все через відповідні колоніальні дискурси. «Колоніалізм «натуралізує» процеси домінування «метропольної» армії та «цивілізованих» поселенців на колонізованій території» [Еткінд 2012: 17]. Частина населення на колонізованих територіях інтерналізує панівний дискурс і визнає «натуральність», «нормальність» колоніальної ситуації; інша частина цієї «нормальності» не приймає і намагається її деконструювати, формуючи власний контрдискурс. Саме з рішучого заперечення колоніальної «нормальності» й поставав український національний проект та, відповідно, сформована в його дискурсивних рамках національна ідентичність.

Дискурс Російської імперії зароджується разом з імперією – у символічних діяннях Петра Першого та писаннях Феофана Прокоповича. Проте справжнього мистецького блиску він набуває допіру в XIX столітті – у добу романтизму, що збіглася з добою наполеонівських воєн та стрімкого поширення по Європі ідей новочасного націоналізму.

Репрезентація України в російській імперській культурі на початку була багато в чому подібною до репрезентації «екзотичних» південно-східних околиць і, ширше, репрезентації всяких «орієнтальних» земель у класичних культурах Заходу. Характерні прикмети такої репрезентації – змалювання колонізованих земель як диких чи напівдиких, позбавлених внутрішньої структури, архаїчних і анархічних, заселених якимись суто біологічними, людиноподібними спільнотами, законсервованими в позачасі, за межами справжньої, себто імперської історії. Найчіткіше і найпослідовніше такий образ Малоросії відтворив Віссаріон Белінський, ґрунтуючись почасти на репрезентаціях України у творах Гоголя, Пушкіна, Квітки-Основ'яненка та інших сучасних йому літераторів, а почасти на своїх власних уявленнях про Дух Історії та приреченість «неісторичних» народів на підпорядкування історично обраним та злиття з ними [Белинский 1955: 63].

«Орієнтальна» репрезентація України наштовхувалась, однак, на істотний опір фактичного матеріалу й потребувала відтак суттєвого коригування у рамках імперського дискурсу. По-перше,

Україна не була щодо Росії «Сходом», скоріш навпаки – протягом кількох століть вона була щодо Росії джерелом західних впливів, істотним чинником європеїзації Московського царства й перетворення його в Російську імперію. По-друге, ця імперія сама зазнавала активної «орієнталізації» з боку західноєвропейського дискурсу. А головне, Україна не могла бути чимось цілком «чужим» щодо імперії – і то не лише через свою православну й слов'янську спорідненість, а й через киево-руську спадщину, яка мусила бути інкорпорована в імперську історію як цілком «своя» й органічна.

Таким чином репрезентація України в російському дискурсі була радше амбівалентною: це був край водночас ворожий і дружній, далекий і близький, чужий і споріднений. Щоб уникнути логічної суперечності між цими репрезентаціями, українській амбівалентності було надано раціонального й загалом переконливого пояснення: все, що є в Україні і українцях доброго, походить від спільної руської спадщини, єдинокровності, єдиновірності і, звісно, від незнищеного прагнення бути лояльними до єдиного володаря. Натомість усе, що є в Україні та українцях лихого, походить від зловорожих впливів – польсько-католицьких, єзуїтських, уніатських, татарських тощо.

Мета колоніального дискурсу двоїста: з одного боку, він улягає мистецькій потребі представити Україну й українців як щось екзотичне, інакше, відмінне, специфічне; з іншого – улягає політичному імперативу асиміляції краю, його імперської гомогенізації. Відмінність українців від росіян може бути цікавою з естетичного погляду – на рівні фольклору, звичаїв, зовнішності, але з політичного погляду вона не повинна бути надмірною, надто істотною, такою, яка б перешкодила прирученню й одомашненню краю, його інтеграції в єдиний імперський проект. За всієї своєї інакшості українці повинні залишатися в імперському дискурсі різновидом росіян – себто матеріалом не так для літературних ескерцісів, як для ефективного імперського будівництва.

У талановитіших авторів, однак, суперечність між політичним завданням та естетичним виявлялася часом доволі значною. Кіндрат Рилєєв, скажімо, у поемі «Войнаровський» дає, по суті, позитивний образ Мазепи – не як «зрадника», згідно з панівним імперським дискурсом, а як волелюбного бунтаря – відповідно до

власної мистецької інтуїції; Микола Гоголь пише цілком лояльні щодо імперії «малоросійські» повісті, які, проте, виявляються потенційно небезпечними для неї й навіть підривними – саме через яскраве й талановите, аж надто захопливе змалювання автором української інакшості та своєрідності. Гоголь довів мимоволі суперечність між потребою політичного упокорення України (через її бажану гомогенізацію) та її естетичним визволенням (через утвердження її культурної унікальності) до небезпечної межі, за якою самобутній край зі славним минулим починав розвиватися вже за власними законами, всупереч гомогенізаційним зусиллям імперії. Гоголь-імперець закривав цю можливість, повсякчас наголошуючи, що його Малоросія – це своєрідний музей, яскраве минуле, яке погасло, закінчилося, знайшло своє логічне завершення в загальноімперській сучасності та майбутті. Потрібен був лише певний поштовх, щоб реанімувати, реінтерпретувати цей міф – міф славної, проте віджилої, померлої Малоросії.

Шевченко створив новий міф, полемічно заснований, як це переконливо показав Григорій Грабович [1994], на запереченні гоголівського і водночас – на його творчому розвитку. Це був образ не мертвої України, а приспаної, похованої живцем, проте готової до пробудження й воскресіння. Шевченко відтворив ту саму Україну, яку Гоголь необачно створив і ще необачніше (бо передчасно) поховав. Але Шевченко мав що відтворювати саме завдяки Гоголю й багатьом іншим лояльним до імперії, а проте, як з'ясувалось невдовзі, «занадто» заклопотаним малоросійською самобутністю українофілам.

Драматична роздвоєність малоросійських інтелектуалів між імперським та регіональним ставала протягом XIX століття дедалі гострішою – мірою формування новочасного українського націоналізму. Те, що у Гоголя й Основ'яненка було радше мимовільним, «побічним» наслідком їхнього імперського українофільства [Павлишин 1997: 294–307], через пару десятиліть виявилось частиною свідомої редакційної стратегії журналу «Основа». Наголошування відмінності, самобутності України стає аргументом на користь її самовизначення.

Українська культура у другій половині XIX століття поступово перестає бути частиною «загальноросійської», формуючи

свій власний канон, інституції, свого читача і, звісно, свій самостійний, емансипований від імперського, дискурс [Пnytzkyj 2003: 314–315]. А проте ставлення освічених росіян до української культури і, взагалі, проблематики залишилося майже незмінним. Дискурс домінування, який сформувався в російській культурі початку XIX століття і який «приручав», «одомашнював», «присвоював» Україну, всіляко її примітивізуючи, добирає й сьогодні лише ті факти, події та голоси, які його об'єктивно зміцнюють. Натомість усе, що може зашкодити репрезентації «літературної України» в імперському дискурсі, замовчується або маргіналізується [Shkandrij 2001: 166]. Імперський дискурс позбавляє тубільців їхнього реального голосу, промовляючи замість них і від їхнього імені.

З появою українського контрдискурсу з'ясувалось, однак, що для його замовчування й маргіналізації не досить самих лише дискурсивних засобів. Попри тотальний контроль імперії за освітою, друком, публічними виступами, виявилось, що для нейтралізації небезпечного конкурента потрібні ще й додаткові цензурні та поліційні заходи. «Боротьба двох культур», справедливість якої невтомно обстоюють імперські ліберали, як завжди, обернулася боротьбою культури, що має армію і поліцію, проти культури, яка не має нічого, навіть можливості друку.

Те саме стосується й протистояння двох дискурсів, яке не було й не могло бути змаганням двох рівних суперників. По-перше, імперський дискурс був незрівнянно потужніший, оскільки завжди мав значну «фізичну», ресурсну перевагу, а в багатьох випадках і монополію (наприклад, щодо механізму репресій). По-друге, він завжди мав перевагу психологічну, репрезентуючи абсолютний авторитет Центру – культурний і політичний, міжнародний і внутрішній. І, врешті, по-третє, саме він володів основними засобами репрезентації – цензурування, замовчування, маргіналізації, тенденційного коментування і фальшування тощо. Власне, всі ці механізми й обумовили перебіг українсько-російських дискурсивних воєн протягом двох останніх століть та, великою мірою, їхні сьогоднішні результати.

### **2.3.5. «Альтернативна» ідентичність: порівняльний досвід України та Білорусі**

Формування української національної ідентичності відбувалося протягом двох століть у рамках антиімперського, антиколоніального контрдискурсу, котрий позиціонував Україну і українців щодо Росії і росіян як головного Іншого. Це позиціонування було великою мірою вимушеним, оскільки саме Росія становила основну загрозу для української ідентичності як ідентичності національної, а не суто регіональної чи етнографічної. Саме Росія, російські імперські дискурси претендували на ту частину населення, яку українські націоналісти вважали своїм і яке намагались опанувати («усвідомити», «пробудити» чи «відродити», у їхніх власних термінах) за допомогою відповідних націоналізаційних контрдискурсів.

Імперською альтернативою такому «пробудженню» чи «усвідомленню» в дорадянські часи було перетворення етнічних українців (переважно селян) на різновид росіян із певними залишковими етно-регіональними маркерами («малоросійськими» – для освічених станів, «хохлацькими» – для простолюду). За радянських часів альтернативою «свідомому українству» стала «паспортна етнічність», яка теж була в основному етнорегіональним маркером, тільки тепер уже як додаток до ідентичності загально-радянської (невіддільної, зрештою, від ідентичності російської, а на міжнародному рівні – і взагалі невідрізнуваної). Майбутнє такої етнорегіональної ідентичності в СРСР (у разі його збереження) було би, найімовірніше, схоже на сьогодення провансальської ідентичності у Франції, чи, скажімо, баварської – у Німеччині. Розпад СРСР дав шанс українським етнонаціоналістам перетворити етнорегіональну ідентичність більшості населення на національну – тобто довершити грохівську фазу В і вступити у фазу С. Але він же давав подібний шанс і їхнім ідеологічним суперникам – місцевим номенклатурним елітам, котрі могли спокійно тепер відкинути непотрібну їм більше імперськість і сповна скористатися своєю паспортною чи територіальною українськістю.

Не маючи виразних етно-культурних та ідеологічних пріоритетів, зате маючи у своїх руках успадковану від СРСР державу, тобто більшість потрібних для її існування ресурсів та інституцій, вони не мусили вже перейматися ані фазою В, ані С, оскільки



держава й без того стала реальністю, а вони – її власниками; тепер належало тільки ту власність відповідно легітимізувати. У принципі, існування квазі-суверенної УРСР з бутафорськими державними інституціями і навіть, завдяки Сталіну, членством в ООН було достатньою підставою для такої легітимації; досвід інших радянських республік, насамперед Білорусі, повною мірою це підтверджує. Ідентичність такої держави і відповідної нації цілком може бути радянською, тобто паспортною і територіальною, без якихось додаткових посилянь на «тисячолітню історію», національно-визвольну телеологію, дорадянську символіку, окрему мову й культуру. Оскільки самостійна держава вже виникла, то всі ці речі з різних причин можуть бути бажаними, проте аж ніяк не konieczними для її існування [Кулик 1999: 53].

Формування білоруської пострадянської ідентичності саме як державно-підданчої, а не громадянської чи етно-культурної можна вважати парадигматичним запереченням грохівської схеми. Така модель виявилась можливою не тільки тому, що відповідала паспортно-територіальній («інституційній») ідентичності головних реалізаторів цього проекту – в особі місцевої комуністичної номенклатури, а й тому що альтернативна – етно-культурна – модель була для партійних опортуністів неприйнятною через високу – значно вищу, як в Україні, – зрусифікованість та советизованість місцевого населення, слабкість і маловпливовість етно-культурних еліт, обмеженість необхідних для реалізації такої моделі символічних ресурсів.

Що ж до суто громадянської ідентичності, то її промоція теж не викликала у білоруських (як і в українських та всіх інших посткомуністичних) еліт особливого ентузіазму, оскільки передбачала перетворення покірних советських підданих на свідомих своїх конституційних прав громадян, а самої держави, – не на приватну напівфеодальну вотчину авторитарного володаря, а на спільну власність усіх її жителів, котрі винаймають собі обслуговування для державного апарату на конкретний період через вільний виборчий конкурс.

Таким чином формування білоруської ідентичності саме як державницької виявилось для місцевих постсоветських еліт найоптимальнішим із точки зору утримання ними авторитарної

влади, тимчасом як слабкість альтернативних проектів позбавила їх необхідності, на відміну від українських колег, певним чином із тими етно-культурними проектами рахуватися й різною мірою їх до свого державницького проекту інкорпорувати. Наталя Лещенко слушно зауважує, що саме ця специфічна форма націоналізму, пропагована білоруським режимом, забезпечує йому необхідну стабільність та легітимність. Вона називає цей націоналізм «егалітарним» і окреслює його як «стратегічний ідеологічний інструмент, що визначає білоруську націю та її державність етнічно інклюзивним чином, проте робить це на засадах колективізму та антилібералізму» [Leshchenko 2008: 1419-1420].

«Білоруська егалітарна національна ідеологія, поступово сформована президентом Лукашенком за роки його правління, ґрунтується на наборі колективістських цінностей, представлених як органічні для білоруської нації і водночас відкриті й доступні для всіх жителів країни. Будучи етнічно інклюзивною, вона водночас наголошує вищу цінність колективу, нації та держави, яким людина повинна підпорядкувати свої особисті амбіції, зрікаючись перверсивних цінностей західного індивідуалізму на користь інтересів спільноти. Незгода вважається соціально шкідливою, натомість суспільна єдність – безумовно вартісною... Президент Лукашенко зумів перенести колективістські цінності з комуністичної ідеології на пост-совєтську білоруську державу і представити їх у національних термінах. Таким чином він витворив рекомбіновану національну ідентичність, спроектувавши совєтські антиліберальні цінності на суверенну білоруську націю. Егалітарна національна ідеологія не лише утверджує суверенність Білорусі, а й забезпечує в рамках націєтворення належний набір настанов та поведінкових моделей для авторитарного врядування» [2008: 1430-1431].

Дослідники, пише Наталя Лещенко, тривалий час недооцінювали або й узагалі «не помічали» специфічного лукашенківського націоналізму, котрий засадничо уникає етнічних маркерів (скажімо, традиційної для етнонаціоналістів уваги до білоруської мови чи до етнонаціональної версії білоруської історії), засновуючи натомість білоруську ідентичність на етнічно інклюзивному міфі про партизанську героїку часів «Великої Вітчизняної» війни.

Ця позірна інклюзивність не повинна, однак, створювати ілюзії домінування у Білорусі громадянського націоналізму та, відповідно, формування громадянської нації. Егалітарний націоналізм, насаджуваний Лукашенком, є за своїми ціннісними орієнтаціями націоналізмом постсовєтського люмпена, а не буржуазного середнього класу, і в цьому сенсі він є засадничо неліберальним, антидемократичним і антигромадянським.

Байдужість режиму до етнічної ідентичності не є сама по собі ознакою його поваги до індивідуальних прав та демократії. Постсовєтські авторитарні лідери підтримують інклюзивну національну мобілізацію для забезпечення собі якомога ширшої соціальної бази. А проте вони використовують її для вивищення нації та колективу над індивідом і, відповідно, для легітимізації свого недемократичного правління [2008: 1431].

Білоруський досвід надзвичайно цікавий, оскільки він у лабораторно чистому вигляді показує ту модель пострадянського націєтворення, яку могли б і хотіли б, скоріш за все, реалізувати посткомуністичні еліти, зокрема й в Україні, коли б не зіткнулися з цілим рядом обмежень і протидій, головню в центрі і на заході краю, – тобто, умовно кажучи, коли б пострадянська Україна складалася лише південно-східних областей, ідеально сприйнятливих саме до білоруської моделі неорадянського націєтворення.

Отримавши несподівано власну незалежну державу, місцева номенклатури в обох республіках постала перед двома взаємопов'язаними проблемами. По-перше – яку державу їй будувати, тобто на основі яких ідентичностей, символів та наративів, котрі б легітимізували владну роль саме цієї еліти? І по-друге – як бути із контр-елітою, тобто з представниками етнонаціоналістичного табору, котрі домагалися реалізації свого власного проекту державо-націєтворення та, природно, маргіналізації своїх номенклатурних супротивників, котрі протягом усіх попередніх десятиліть їх поборювали й переслідували?

В Україні, де етнонаціоналісти були досить сильними і впливовими, а їхні символи й наративи досить добре розробленими й привабливими, імперська регіональна спільнота пішла шляхом компромісу з політичними суперниками та їхньої кооптації до владних структур, за умови збереження власної домінантної

ролі, попри позірне прийняття (і вміле вихолощення) наративів та символів своїх опонентів.

У Білорусі, де етнонаціоналісти та їхні культурні коди були значно слабшими, імперська регіональна спільнота після певних вагань та розгубленості зробила врешті ставку на маргіналізацію та остракізацію етнонаціоналістів та промоцію дещо модифікованих советських символів і наративів, близьких і зрозумілих більшості населення, на роль загальнонаціональних.

По суті, в обох країнах почалась і триває побудова держав креольського типу (не так в етнічному сенсі, як в ідеологічному) – з істотно різним, однак, місцем у цих державах для аборигенів-етнонаціоналістів та їхніх ідеологій. Якщо в Україні домінування креольських еліт у ключових для них виробничо-фінансових галузях компенсується істотними поступками аборигенним елітам у галузях етно-культурних та символічних, то в Білорусі домінування креольських еліт на всіх рівнях і в усіх регіонах є абсолютним і неподільним. Український режим – гібридний: формально, себто на риторичному та символічному рівні він реалізує аборигенний етнонаціональний проект, проте робить це таким чином, аби жодною мірою не ослабити де-факто домінантного становища креольських еліт. Білоруський режим – суто креольський; аборигенний проект трактується ним як засадничо ворожий, «націоналістичний» – у традиційно-советському, кримінально-оскаржувальному значенні цього слова, а самі етнонаціоналісти зазнають пропагандистської демонізації та маргіналізації, доповненої репресивними поліційними заходами.

### **2.3.6. Термінологічна дилема**

Підсумовуючи, наважимося стверджувати, що в Україні, як і в Білорусі, сформувалося два різні типи національної ідентичності, кожна з яких окреслює себе як «українська» (чи, відповідно, «білоруська»), хоча пропонують кардинально відмінні і практично непеєднані між собою уявлення про те, що таке українська (чи білоруська) нація, яким було їхнє минуле, яким має бути майбутнє, які їхні суспільні цінності, символи, культурні коди, внутрішньо- й зовнішньополітичні орієнтації. Кожна з цих ідентичностей є основою для цілком іншого типу націоналізму. Один із них –

«український» (чи «білоруський») – ми описуємо у звичних етнокультурних категоріях XIX століття, протягом якого він, власне, й сформувався. Натомість другий із них, котрий сформувався допіру в останнє двадцятиліття, виключно завдяки постанню в Україні та Білорусі незалежних держав, залижається поки що великою мірою незідентифікованим, неописаним і навіть непойменованим.

Почасти цьому сприяє традиційна «антинаціоналістична» риторика його прибічників, котрі в суто советському стилі вважають «інтернаціоналістами» всіх, хто розмовляє російською мовою (а отже й себе), натомість до «націоналістів» зараховують насамперед тих своїх співвітчизників, котрі воліють розмовляти по-українськи чи по-білоруськи. Ця «антинаціоналістична» упередженість властива й багатьом західним науковцям, що перешкоджає їм, своєю чергою, розгледіти й чітко дефініювати той новий тип націоналізму, який утвердився нині в Білорусі й певною мірою в Україні [Ioffe 2007: 365-370].

Поки що кожна дефініція цього націоналізму є вельми приблизною, зокрема й означення його терміном «креольський» – на противагу автохтонно-аборигенному. Цей термін лише вказує на певну колоніальну, насамперед ідеологічну спадщину, витворену імперією і засвоєну, себто інтерналізовану не лише колоністами, а й значною частиною аборигенного населення. При цьому ми пам'ятаємо, що Україна та Білорусь не були заморськими колоніями, що їхнє населення не було расово іншим (і взагалі, не було «іншим», з погляду імперії), і що сама колонізація цих земель росіянами мала переважно поселенський, а не окупаційний характер. Асиміляція аборигенів у панівну культуру була переважно мирною, а креольське населення у сьогоднішній Україні та Білорусі складається не лише з росіян (далеко не всі росіяни, зрештою, поділяють креольську ідеологію), а й – насамперед – з асимільованих до креольської ідеології українців та білорусів. Саме ідеологічне наповнення терміна є для нас найсуттєвішим: поперше, він вказує на зверхність креолів та креолізованих аборигенів (як носіїв відповідної ідеології) до неасимільованих, себто нерусифікованих тубільців – такий собі мовно-культурний супрематизм, що типологічно може вважатися різновидом расизму [Rad-

зік 2009: 17]. І, по-друге, – термін вказує на сформовані колоніалізмом самовідтворювальні структурні нерівності між більш урбанізованим і соціально заавансованим креольським населенням та периферійним і соціально відсталішим аборигенним.

Так само приблизними є й інші терміни, евристично використувані дослідниками на позначення альтернативного націоналізму (та відповідної ідентичності) в Україні та/або Білорусі: «егалітарний державницький» – у термінах Наталі Лещенко, «советський російськомовний» – у термінах Тараса Кузя, «східнослов'янський» (як ідеологічна артикуляція відповідної національної ідентичності) – у термінах Стівена Шульмана, чи «пострадянський» – у термінах Дж.-П. Химки. В одному випадку термін підкреслює соціально-політичний характер явища, у другому – вказує на кореляцію з певними етно-культурними маркерами та, імпліцитно, з певною ідеологією; у третьому – увиразнює його генеалогію та ідеологізовану приналежність до певної культурно-цивілізаційної матриці.

Оскільки дослідницькі терміни не тільки описують явища, а й певним чином впливають на їхнє формування, мусимо справді поводитися з ними вкрай обережно, уникаючи, по-перше, можливої пейоративності і, по-друге, пам'ятаючи повсякчас, що дихотимічні терміни є абстракціями, які окреслюють лише крайні точки широкого спектру явищ, розташованого між ними.

Під цим оглядом найоптимальнішим видається запропонований Володимиром Куликом [1999] термін «інституційна» ідентичність – на протигагу етнокультурній, яку він називає менш переконливим терміном «примордіальна» (термін «примордіальний» усе-таки вказує на гадану одвічність і абсолютність етнокультурних маркерів, тимчасом як для носіїв такої ідентичності вирішальним є всього лише визнання їх важливості, особливо в умовах цілком реальних зовнішніх загроз їхній ідентичності). Генеалогічно «інституційна» ідентичність виводиться з паспортно-територіальної ідентичності жителів УРСР, проте там вона була радше регіональною ідентичністю жителів імперії, тимчасом як «національною» *sensu stricto* у ті часи могла бути лише українська «примордіальна» ідентичність. Лише вона відповідала двом кваліфікаційним вимогам саме до національної, а не суто етнічної,

регіональної чи якоїсь іншої ідентичності: по-перше, передбачала, вищу лояльність до української нації, ніж до будь-якої іншої суб-чи над-етнічної спільноти, і, по-друге, виражала більш чи менш усвідомлене прагнення до культурної й політичної емансипації цієї нації.

Здобуття незалежності не усунуло цих кваліфіційних вимог цілком, проте суттєво їх пом'якшило. Державна нація, на відміну від бездержавної, може існувати і без належної лояльності своїх громадян, і навіть без їхнього прагнення ту незалежність обстоювати. Цілком може вистачити й політичній волі еліт та/або політично активної й добре змобілізованої меншини. Саме така меншина й була головним рушієм української незалежності. Її чисельність не перевищувала на той час четвертини населення – приблизно стільки проголосувало на березневому референдумі 1991 проти збереження СРСР у вигляді «оновленої» федерації, тобто фактично за національну незалежність як дедалі реальнішу альтернативу Радянському Союзові. І стільки ж підтримало в грудні того самого року некомуністичних кандидатів у президенти (насамперед – лідера Руху, колишнього дисидента і політв'язня В'ячеслава Чорновола), тобто проголосувало не лише за незалежність (де-факто уже здобуту внаслідок розпаду СРСР), а й за «європейський» характер цієї незалежності, за радикальний розрив з імперією, комуністичним минулим, советськими кадрами, дискурсами і практиками. Чисельність цієї групи за роки незалежності дещо зросла, проте її «примордіальна» ідентичність, судячи з різноманітних соціологічних досліджень, залишається й далі меншинною. В цьому сенсі український етнонаціоналізм, послугуючись влучною формулою Ендрю Вілсона, – це й справді «вірування меншини» [Wilson 1997].

Інша річ, що за роки незалежності розвинулася й альтернативна версія національної ідентичності – на основі паспортно-територіальної, «інституційної». Її формування є справді цікавою і все ще не досить дослідженою проблемою, тому що більшість науковців за інерцією розглядає лише «примордіальну» ідентичність як українську національну й ігнорує натомість ідентичність «паспортно-територіальну» або ж трактує її як меншинну (російську) чи (нео)радянську, чи просто як додаток або поправку до

звичної «примордіальної», – але в жодному разі не як поважну до неї альтернативу.

Тим часом сама її генеалогія, інституційні і дискурсивні рамки, з яких вона виростала, вказують на її засадничу несумісність (чи, принаймні, на високу проблематичність суміщення) з ідентичністю «примордіальною», сформованою на основі антиімперської, антиколоніальної, антирусифікаційної, національно-визвольної ідеології. Поза увагою більшості авторів залишається не лише той факт, що українська «інституційна» (паспортна) ідентичність не була до 1991 року *sensu stricto* національною, а й те, що вона в багатьох випадках була антиукраїнською – принаймні тою мірою, якою ідеологічно себе ототожнювала з радянським проектом, засадничо «антинаціоналістичним», асиміляціоністським та репресивним щодо проекту «примордіального».

Міра інтерналізації населенням України колоніальної ідеології, яка, за словами Еткінда, «натуралізує» процеси домінування «метропольної» армії та «цивілізованих» поселенців на колонізованій території, була різною, але принаймні три підставові міфологеми були засвоєні абсолютною більшістю населення, – що підтверджують не лише результати березневого референдуму 1991 року, а й подальші численні соціологічні опитування та дискурсивні практики [Еткінд 2012: 18].

По-перше, це міфологема киеворуської, православно-слов'янської спорідненості, описувана формулою «майже один народ» (де прислівник «майже» власне й описує міру інтерналізації міфа). По-друге, це міфологема російської «старшості», «вищості», «світової престижності», а також «багатшої» культури, «розвиненішої» мови тощо. І по-третє, це міфологема історичного детермінізму, такої собі наперед-визначеності, описувана популярною формулою «так історично склалося», – завдяки чому за рамками мовлення й мислення залишаються механізми цілком конкретної соціальної інженерії, здійснюваної обома імперіями, царською й більшовицькою.

Відповідно й націоналізм, який є ідеологічним виразом саме такої, «інституційної» ідентичності, містить у собі тою чи тою мірою всі ці міфологеми, засадничо несумісні з націоналізмом «примордіальним». У цьому сенсі він усе-таки мусить бути окреслений як «креольський» (чи неокolonіальний), оскільки саме цей,



небезспірний загалом термін найточніше розкриває його ідеологічну сутність. Ще раз підкреслимо, що креольськість означає тут принаймні дві речі: головню політичну, але не культурну (в широкому значенні слова) емансипацію від імперії та – супрематистське, переважно вороже ставлення до традиційного етнонаціоналізму й заснованого на ньому українського проекту. (Іншування й демонізація Галичини як парадигматичного втілення цього проекту є одним із найхарактерніших дискурсів креольського націоналізму) [Riabchuk 2015b: 228-230].

І останнє, що варт підкреслити, – описаний тут новий різновид українського націоналізму не є якоюсь «громадянською», ані тим більше «інтернаціоналістською» чи «постмодерно-космополітичною» альтернативою до традиційного етнонаціоналізму, бо ж у його основі лежить засадничо негромадянська, державницько-лоялістська ідентичність советського типу, що своєю чергою є лиш модифікацією домодерної русько-православної ідентичності імперських підданих. На це звертала увагу Наталя Лещенко в цитованій вище статті про Лукашенків націоналізм, про це пише й Стівен Шульман, аналізуючи особливості двох альтернативних ідентичностей (і, відповідно, націоналізмів) у сьогодишній Україні: «Україна сьгодні стоїть перед гострою проблемою вибору національної ідентичності для всієї країни. Йдеться не так про вибір між громадянською та етнічною версіями національної ідентичності, як, радше, про альтернативні версії етнічної національної ідентичності» [Shulman 2005].

Сказане, звісно, не означає, що громадянський націоналізм не може у принципі сформуватися на основі креольської ідентичності. Йдеться лише про те, що деякі особливості цієї ідентичності, її історична та політична генеалогії істотно такий процес ускладнюють. Націоналізм, як відомо, є вкрай протейчним явищем і може поєднуватися, теоретично, з якою-завгодно ідеологією. На практиці це означає, що і креольська, й аборигенна ідентичності можуть ідеологічно озвучитися у найширшому спектрі націоналізмів. А проте цілий ряд історичних та актуально-політичних обставин робить одні форми ідеологічної артикуляції національних ідентичностей значно вірогіднішими від інших, – про що ми й поговоримо в останній, третій частині цієї праці.

### РОЗДІЛ 3

## ІДЕНТИЧНІСНА ДИХОТОМІЯ: ПОЛІТИЧНІ ІМПЛІКАЦІЇ

Дихотомічна розщепленість української національної ідентичності має цілий ряд негативних наслідків, які проявляються у її неспроможності належно виконувати всі ті багатогранні функції, що їх Ентоні Сміт окреслює як «зовнішні» та «внутрішні». До зовнішніх він зараховує територіальні функції (демаркація історичної території як певного соціального простору), економічні (забезпечення контролю над територіальними ресурсами, зокрема людськими) та політичні (опора для держави та її органів і легітимізація запроваджених ними єдиних юридичних прав та обов'язків). Внутрішні функції – це насамперед згуртування членів спільноти, розбудова соціальних зв'язків між ними на підставі спільних вартостей, символів і традицій, а також – сприяння самовизначенню і самоорієнтації індивіда у світі крізь призму колективної особистості та своєї самобутньої культури [Сміт 1994: 26].

Таким чином, як видно з усіх перелічених функцій національної ідентичності, її сила та цілісність (пріоритетність щодо інших ідентичностей і внутрішня несуперечливість) відіграють вирішальну роль не лише у критичні моменти, коли нація потребує консолідації й мобілізації для відбиття зовнішньої загрози чи, скажімо, подолання внутрішньої кризи, здійснення болісних соціально-економічних реформ тощо. Вона має велике значення й у звичайних, буденних умовах, оскільки від неї залежить усвідомлення національного інтересу і готовість обстоювати його як свій власний, прихильність до певних моральних та інших цінностей, що сприймаються як «національні», рівень довіри до своєї держави (її інституцій) та до інших членів (національної) спільноти і, відповідно, здатність ефективно з ними взаємодіяти для досягнення суспільно значущих цілей. Власне, й сам процес демократизації, як переконливо показав ще півстоліття тому Денкворт Растов, великою мірою залежить від певного рівня національної єдності [Rustow 1970: 350-363].

Дихотомія національної ідентичності негативно впливає на всі перелічені аспекти буття нації та держави, тож на деяких, най-

головніших, безпосередньо пов'язаних із характером ідентичності, варт зупинитись докладніше.

### **3.1. Внутрішньополітичний аспект**

#### **3.1.1. Розщепленість національної пам'яті та проблема символічної легітимізації держави**

Одне з найкоротших і найпопулярніших визначень держави дав майже сто років тому Макс Вебер, окресливши її як систему інституцій, що здійснюють політичну владу на даній території і мають монополію на легітимне застосування насильства [Weber 1919]. Легітимість такого інституціалізованого примусу у новочасних державах визначається правом, тобто згодою абсолютної більшості населення делегувати певні, чітко окреслені повноваження своїм виборним представникам на умовах їхньої підзвітності та підконтрольності. Кожна держава стикається, отже, за Кліфордом Гірцом, із «класичною проблемою легітимності» – «як зробити так, аби певних людей вважати уповноваженими правити іншими» [Гірц 2001: 372].

Окрім суто правової/процедурної легітимізації, держава потребує ще й легітимізації символічної – за допомогою прапора, гімну, історичного нарративу, державних свят, меморіальних знаків, пантеону національних героїв тощо [Гончаренко 1998: 220]. Держава, як слушно зауважує американська дослідниця Кетрін Ваннер, глибоко зацікавлена у «конвертації націоналістичної ідеології в інституціалізовану національну культуру та значущу національну ідентичність»; адже «засвоюючи націоналізовану культуру як значущий елемент соціальної особи, індивід пов'язується з державою». Держава, себто її еліти, прагнуть «пов'язати розрізаних людей у націю», «встановити категорії, періоди та події, які б надавали [символічного] значення індивідуальному та колективному досвідові» [Wanner 1998: xvii, xix, xxvii].

Глибока інституційна криза, в якій фактично від самого свого заснування перебуває українська держава, проявляється не лише у загальній неефективності та дисфункціональності самої цієї держави, а й у широкій недовірі громадян до всіх її інституцій, тобто – у надзвичайно низькій, із морального погляду, легітимності органів

влади, зокрема й правоохоронних [Бекешкіна 2013: 13; Мельник 2012: 3-11].

Основною причиною делегітимізації держави як інституції в очах населення є безвідповідальна, беззаконна, скорумпована поведінка державних еліт і, взагалі, переважної більшості державних службовців – від найнижчого рівня до щонайвищого, – того, на якому, власне, й формується модель поведінки для всієї системи. Проте не варто забувати й про інший чинник, котрий сприяє делегітимізації держави, – психологічну відчуженість значного сегменту громадян від її символів, культурних кодів, історичних наративів та комеморативних практик. А тим часом саме культурний чинник, на думку Ентоні Сміта, за відсутності ефективних державних інституцій та громадянських практик здатен відігравати вирішальну роль на ранніх етапах націєтворення, об'єднуючи та легітимізуючи спільноту:

«Становище найстабільніше там, де колективна ідентичність спирається, головним чином, на культурні складники... Культурні спільноти тривкіші, адже основні культурні складники, на які вони спираються (пам'ять, вартості, символи, міти й традиції), тяжіють до посилення стабільності й згуртованості; вони становлять кістяк колективної безперервності й відмінності.» [Сміт 2004: 25].

Сміт вважає таке «героїчне» бачення національної ідентичності (з наголошуванням боротьби, визволення й жертвості) типовим для новітніх незалежних держав, але припускає, що надалі, в наступних поколіннях, воно цілком може поступитися місцем доступнішому, прагматичному й утилітарному різновидові національної ідентичності, заснованому на спільному проєкті майбутнього у його раціональних вимірах. В Україні, однак, романтична («героїчна», у термінах Сміта) версія національної ідентичності є не менш проблематичною, ніж версія «прагматична» (себто суто громадянська), – хоча і з дещо інших причин. Якщо на заваді формуванню сильної *громадянської* ідентичності стоять насамперед беззаконня, сваволя службовців та вибіркове застосування права, котрі аж ніяк не сприяють емоційній прив'язаності громадян до своєї (формально) держави через символічне самоототожнення з її інституціями, то формуванню сильної *етнічної* ідентичності в Україні перешкоджає неподолана коло-

ніальна спадщина і наявність фактично двох етнокультурних ідентичностей – анти- і нео-колоніальної, котрі дискурсивно, ідеологічно і політично одна одну поборують. Кожна з них легітимізує державу за допомогою власних символів і наративів, котрі є для іншої, навпаки, нелегітимними і делегітимізаційними.

Характерним аспектом такої розщепленості є драматична неспроможність суспільства досягти консенсусу щодо спільної історичної пам'яті, зокрема – кардинально відмінне уявлення двох українських спільнот про своїх національних героїв (і антигероїв), емпірично підтвержене результатами загальнонаціональних соціологічних опитувань. Конфліктний потенціал цих двох пам'ятей є доволі великим, особливо за умови їхнього зумисне маніпулятивного використання різними політичними силами. Хоча залишається відкритим і неконфронтаційний шлях розвитку, заснований на доповненні суб'єктивної історичної пам'яті об'єктивним історичним знанням, наголошенні неконфронтаційних елементів кожного з історичних наративів та своєрідній раціоналізації загалом ірраціональних символів (і пов'язаних із ними емоцій) через з'ясування наявних/прихованих у них цінностей.

Означене завдання є вкрай актуальним, бо ж, як слушно застерігає Лариса Нагорна: «Навряд чи має гарантоване майбутнє соціум, в якому поняття «суспільна пам'ять» є розмитим, групові спогади еkleктичними й різноспрямованими, а до пантеону героїв в одних регіонах потрапляють постаті, які в інших вважаються одіозними. Та й з пізнавального погляду оціночна амбівалентність, помножена на відставання в осмисленні зв'язків між минулим, сучасним і майбутнім, загрожує історичною амнезією, розривом міжпоколінських та інших горизонтальних зв'язків» [Нагорна 2012: 7].

Слід пам'ятати, однак, що в перехідний період оціночна амбівалентність є неминучою. Більшість людей психологічно не в змозі поміняти звичні уявлення на протилежні; амбівалентність за цих обставин стає найвірогіднішою альтернативою конфронтації та першим кроком до толерантнішого сприйняття протилежних оцінок, що, відповідно, полегшує їхнє засвоєння наступними поколіннями.

В Україні за роки незалежності було проведено принаймні чотири масштабних опитування з метою визначення уявлень

населення про національних героїв (уживаємо це поняття в широкому сенсі – як «той, хто принаймні раз учинив щось видатне, велике й завдяки цьому вславився») [Гриценко 1998а: 89]. 2001 року Інститут соціології НАНУ запропонував респондентам (табл. 9) відкриті запитання: «Назвіть, будь ласка, кілька прізвиськ людей (не більше 5-ти), яких, на Вашу думку, можна вважати національними лідерами України в останні двісті років?» Наприкінці 2007 року Київський міжнародний інститут соціології провів власне опитування, альтернативне до розпочатого саме в той час популярного теле-шоу «Великі українці»: КМІС пропонував назвати лише одне прізвисько, без часових обмежень (табл. 11). У травні 2012 соціологічна група «Рейтинг» запропонувала респондентам (табл. 12) назвати «трьох найвидатніших українців усіх часів» і через три роки повторила те саме опитування [Рейтинг 2015]. Крім того, ця група чотири рази (у 2012, 2014, 2016 та 2018) з'ясувала ставлення до десяти знакових постатей української, російської та советської історії [Рейтинг 2018b]. Усі рейтингові опитування (крім двох – 2012 і 2015 років) проводилися за різною методикою, тож порівнювати їхні результати складно, а все ж вони дають певне уявлення про динаміку змін у ставленні українців до своїх національних героїв.

Табл. 9

**Рейтинг національних лідерів України (за даними опитування 2001 р., N=782). Позиції нижче десятої позначено зірочками (\*).**

Персоналії	Всі, хто відповів		З них					
			віком до 30 років		віком 31-50 років		віком >51 рік	
	% від тих, хто відп.	Ранг	% від тих, хто відп.	Ранг	% від тих, хто відп.	Ранг	% від тих, хто відп.	Ранг
Т.Шевченко	24,5	1	27,0	2	23,2	1	23,9	1
М.Грушевський	20,8	2	27,4	1	21,7	2	14,4	2
В.Чорновіл	15,6	3	14,3	3	19,2	3	13,0	3
В.Ющенко	8,7	4	11,7	4	8,0	5-6	6,9	5
Л.Кравчук	8,0	5	9,6	5	9,1	4	5,8	7
Л.Брежнев	6,3	6	*	*	8,0	5-6	9,0	4

## Продовження табл. 9

І.Франко	5,5	7	4,3	6-8	7,2	7	4,7	8
С.Петлюра	4,0	8	4,3	6-8	4,7	8	2,9	10
С.Бандера	3,6	9	*	*	4,3	9	4,0	9
В.Щербицький	3,4	10	*	*	*	*	6,5	6
В.Винниченко	*	*	4,3	6-8	*	*	*	*
Л.Кучма	*	*	3,5	9	4,0	10	*	*
Н.Махно	*	*	2,6	10	*	*	*	*

*Джерело: Соціологія: теорія, методи, маркетинг 4 (2002), 147.*

Зрозуміло, що перше запитання передбачало вужче коло придатних до називання постатей (ані спортсмени, ані митці, ані визначні науковці на роль «національних лідерів», як правило, не надаються). Ймовірно, саме тому М.Грушевський, В.Чорновіл, Л.Кравчук та С.Петлюра отримали в першому списку значно вищі рейтинги, ніж у другому й третьому, де їм протистояла значно більша кількість «видатних» конкурентів. І навпаки, Т.Шевченко й І.Франко отримали в першому списку дещо нижчі рейтинги, оскільки їхня роль «національних лідерів» є далеко не для всіх настільки очевидною, як їхня ж роль «видатних українців».

Обмежені часові рамки (останні 200 років) природно не допустили до «списку лідерів» у першому опитуванні ані Хмельницького, ані Мазепу, ані, тим більш, Ярослава Мудрого, котрий, завдяки телевізійній рекламі (шоу «Видатні українці» на телеканалі «Інтер» 2007-2008 років), істотно випередив у двох наступних опитуваннях свого відомішого попередника Володимира Великого. Можливо, що й рейтинг С.Бандери у другому й третьому опитуваннях суттєво підріс саме завдяки телевізійній розкрутці на тому ж каналі, як і, зрештою, рейтинг М.Амосова. Тим часом до списку «національних лідерів» курйозним чином потрапив також Леонід Брежнев, опинившись там на досить високому шостому місці; згадали його й серед «видатних українців» у 2007-му (на 19 місці) і навіть у 2015 (на 25-му). Знайшлося там місце і для Щербицького та Януковича – 31 і 23 місця в опитуванні 2012 року та, відповідно, 40 і 41 в опитуванні 2015-го.

Попри явну умовність і неprecизійність усіх цих досліджень, одна тенденція, оприявнена в них, є доволі виразною: жодна постать (за винятком Т.Шевченка у рейтингу «видатних україн-

ців») не отримує підтримки бодай четвертини опитаних (а в рейтингу «лідерів» цієї межі не переступив і Шевченко). Ба більше, оскільки всі ці опитування були відкритими, то в першому з них (2001) лише дві третини (65,2%) спромоглися дати конкретну відповідь, тобто назвати хоч якісь імена, тимчасом як у південному регіоні аж 84% респондентів не змогли цього зробити, тобто не назвали жодного (!) конкретного прізвища. У другому (2007) опитуванні результати не були кращими (зважаючи на значно ширший вибір можливих кандидатур): 41% респондентів не зміг нікого назвати. І лише в третьому-четвертому опитуваннях (2012-2015) намітився певний позитивний зсув: «лише» 15-16% респондентів не змогли назвати жодного видатного, на їхню думку, українця (зокрема – 9-15% у центральній Україні і 27-33% на Донбасі).

Уже сам цей колосальний показник невизначеності вказує на поважну проблему з національною ідентичністю. Один її аспект, як зазначає В.Тихонович, стосується стану масової свідомості (національної самосвідомості), другий – «самого процесу національного існування, його історії та сучасності, умов, які уможлилювали чи, навпаки, внеможлилювали функціонування постатей-особистостей загальнонаціонального масштабу, здатних саме своєю діяльністю консолідувати досить невизначену спільноту – народ – у націю» [Тихонович 2002: 148].

Результати опитування показують не тільки й не стільки брак загальнонаціональних лідерів (загалом зрозумілий для бездержавної, «неісторичної», переважно селянської нації, керованої чужинцями), скільки фатальну недорозвиненість національної свідомості і, що ще гірше, її хворобливу розщепленість між советською історичною (і символічною) парадигмою та власне українською. Звідси, власне, присутність у першій десятці таких постатей, як Володимир Щербицький чи Леонід Брежнєв; звідси й відносно невисокий рейтинг навіть таких незаперечних, здавалося б, лідерів, як Шевченко та Грушевський.

Друге опитування, проведене паралельно з телевізійним конкурсом «Великі українці» на найпопулярнішому українському телеканалі, цікаве насамперед можливістю зіставити результати цих двох рейтингів, котрі до певної міри унаочнюють можливості



впливу мас-медій на громадську думку і водночас – обмеженість і відносність такого впливу (табл. 10). Для ширших зіставлень наводимо поруч також результати рейтингових опитувань 2012 та 2015 років (де, на відміну від КМІС-івського опитування 2007 року, можна було називати не одне, а відразу три імені).

Табл. 10

**Назвіть людину, яку Ви вважаєте Великим українцем?**

	Опитування КМІС (2007)	Телевізійна програма «Великі українці» (2007)	Опитування «Видатні українці» (2012)	Опитування «Видатні українці» (2015)
1.	<b>Тарас Шевченко</b>	<b>Тарас Шевченко</b>	<b>Тарас Шевченко</b>	<b>Тарас Шевченко</b>
2.	<i>Юлія Тимошенко</i>	<b>Степан Бандера</b>	<b>Леся Українка</b>	<b>Богдан Хмельницький</b>
3.	<b>Леся Українка</b>	<b>Леся Українка</b>	<b>Богдан Хмельницький</b>	<b>Леся Українка</b>
4.	<b>Богдан Хмельницький</b>	<b>Богдан Хмельницький</b>	<b>Іван Франко</b>	<b>Михайло Грушевський</b>
5.	<i>Віктор Ющенко</i>	<b>Григорій Сковорода</b>	<b>Віталій Кличко</b>	<b>Іван Франко</b>
6.	<b>Микола Амосов</b>	<b>Микола Амосов</b>	<b>Михайло Грушевський</b>	<b>Іван Мазепа</b>
7.	<b>Михайло Грушевський</b>	<i>Валерій Лобановський</i>	<b>Григорій Сковорода</b>	<b>Степан Бандера</b>
8.	<b>Іван Мазепа</b>	<i>В'ячеслав Чорновіл</i>	<b>Іван Мазепа</b>	<i>В'ячеслав Чорновіл</i>
9.	<b>Віктор Янукович</b>	<i>Ярослав Мудрий</i>	<b>Степан Бандера</b>	<b>Григорій Сковорода</b>
10.	<b>Іван Франко</b>	<b>Іван Франко</b>	<i>Ярослав Мудрий</i>	<i>Ярослав Мудрий</i>
11.	<b>Брати Клички</b>	<b>Брати Клички</b>	<b>Микола Амосов</b>	<i>Володимир Великий</i>
12.	<b>Григорій Сковорода</b>	<b>Роман Шухевич</b>	<i>В'ячеслав Чорновіл</i>	<b>Віталій Кличко</b>
13.	<b>Микола Гоголь</b>	<b>Микола Гоголь</b>	<i>Андрій Шевченко</i>	<b>Микола Гоголь</b>
14.	<b>Степан Бандера</b>	<b>Михайло Грушевський</b>	<i>Юлія Тимошенко</i>	<b>Микола Амосов</b>

## Продовження табл. 10

15.	Тарас Чорновіл	<b>Іван Мазепа</b>	<i>Володимир Кличко</i>	Леонід Кучма
16.	<i>Валерій Лобановський</i>	<i>Володимир Великий</i>	<b>Микола Гоголь</b>	Богдан Ступка
17.	Михайло Коцюбинський	Сергій Корольов	Сергій Корольов	Леонід Кравчук
18.	<i>Андрій Шевченко</i>	Василь Стус	Софія Ротару	Ліна Костенко
19.	Леонід Брежнєв	Андрей Шептицький	<i>Борис Патон</i>	<i>Борис Патон</i>
20.	<i>Нестор Махно</i>	<i>Віктор Ющенко</i>	Сергій Бубка	<i>Нестор Махно</i>

*Джерело: КМІС [2007] та Рейтинг [2012: 5; 2015: 5].*

Двадцятка «великих/видатних українців» за вісім років (2007-2015) не надто змінилася: одинадцять прізвищ, виділених жирним шрифтом, потрапляють до всіх чотирьох рейтингів, включно з телевізійним. Ще троє прізвищ (виділених жирним курсивом), потрапляють принаймні до трьох рейтингів із чотирьох, і ще семеро (виділених звичайним курсивом) потрапляють принаймні до двох. Експерти КМІС, аналізуючи розбіжності між своїм опитуванням і телевізійним, пояснювали більшу присутність актуальних політиків та спортсменів у своєму списку мас-медійним («рекламним») ефектом. Їхній список репрезентативніший, оскільки відбиває думку населення загалом. Натомість прізвища, які є у телевізійній двадцятці і яких немає у двадцятці КМІС, більше відображають думку активного, заангажованого населення.

Відносна стабільність рейтингів «видатних українців» (понад половина імен фігурує в усіх чотирьох «двадцятках») не означає, однак, національного консенсусу щодо більшості з них. Навіть якщо такий консенсус існує стосовно певних постатей (Т.Шевченко, Б.Хмельницький), їхнє символічне наповнення для двох українських спільнот є кардинально відмінним. Ці відмінності виразно помітні у регіональних перевагах, які корелюють з двома основними версіями національної ідентичності і пов'язаними з ними цінностями.

## «Великі українці» (2007) – розподіл за регіонами:

	По Україні			Захід			Центр			Південь			Схід	
1.	Т.Шевченко	24	Т.Шевченко	22	Т.Шевченко	24	Т.Шевченко	28	Т.Шевченко	28	Т.Шевченко	20	Т.Шевченко	20
2.	Ю.Тимошенко	3,1	Ющенко	7,1	Тимошенко	4,3	Л.Українка	3,4	Л.Українка	3,4	Хмельницький	4,1	Хмельницький	4,1
3.	Л.Українка	3,0	Тимошенко	6,2	Хмельницький	3,3	Амосов	3,2	Амосов	3,2	Янукович	2,3	Янукович	2,3
4.	Хмельницький	2,4	Л.Українка	4,7	Л.Українка	2,2	Янукович	1,7	Амосов	1,7	Амосов	2,3	Амосов	2,3
5.	В.Ющенко	2,2	Бандера	2,7	Грушевський	2,0	Хмельницький	1,7	Хмельницький	1,7	Л.Українка	1,6	Л.Українка	1,6
6.	М.Амосов	2,0	Мазепа	2,0	Ющенко	1,7	Гоголь	1,3	Гоголь	1,3	Сковорода	1,1	Сковорода	1,1
7.	Грушевський	1,3	Амосов	1,8	Сковорода	1,3	Тимошенко	1,3	Тимошенко	1,3	Гоголь	0,9	Гоголь	0,9
8.	І.Мазепа	1,2	Т.Чорновіл	1,6	Лобановський	1,2	Мазепа	1,3	Мазепа	1,3	Клички	0,9	Клички	0,9
9.	В.Янукович	1,1	Клички	1,6	Амосов	1,0	Клички	1,1	Клички	1,1	Коцюбинський	0,9	Коцюбинський	0,9
10.	І.Франко	0,9	Франко	1,6	Брежнев	1,0	Грушевський	1,1	Грушевський	1,1	Махно	0,9	Махно	0,9
11.	Брати Клички	1,2	Грушевський	1,3	Франко	0,8	Сковорода	0,9	Сковорода	0,9	Мазепа	0,9	Мазепа	0,9
12.	Г.Сковорода	0,9	Гоголь	0,7	Мазепа	0,8	Франко	0,8	Франко	0,8	А.Шевченко	0,7	А.Шевченко	0,7
13.	М.Гоголь	0,7	Роксолана	0,4	Янукович	0,7	Лобановський	0,8	Лобановський	0,8	Франко	0,7	Франко	0,7
14.	С.Бандера	0,7	Я.Стецько	0,4	кн.Володимир	0,7	Сірко	0,8	Сірко	0,8	Кушнарів	0,7	Кушнарів	0,7
15.	Т.Чорновіл	0,7	О.Гончар	0,4	Т.Чорновіл	0,5	Н.Яремчук	0,8	Н.Яремчук	0,8	Кравчук	0,7	Кравчук	0,7
16.	Лобановський	0,6	В.Литвин	0,4	Коцюбинський	0,5	Т.Чорновіл	0,6	Т.Чорновіл	0,6	Віт.Кличко	0,5	Віт.Кличко	0,5
17.	Коцюбинський	0,5	Яворівський	0,4	Довженко	0,5	А.Шевченко	0,6	А.Шевченко	0,6	Грушевський	0,5	Грушевський	0,5
18.	А.Шевченко	0,4	Янукович	0,2	Литвин	0,5	Ющенко	0,6	Ющенко	0,6	Котляревський	0,5	Котляревський	0,5
19.	Л.Брежнев	0,4	Сковорода	0,2	В.Чорновіл	0,5	Віт.Кличко	0,6	Віт.Кличко	0,6	Довженко	0,5	Довженко	0,5
20.	Н.Махно	0,4	А.Шевченко	0,2	Сікорський	0,5	Корольов	0,6	Корольов	0,6	Щербицький	0,5	Щербицький	0,5

Джерело: КМІС [2007].

Найновіше (табл. 12) рейтингове опитування показує ті самі різкі регіональні розбіжності у ставленні до національних героїв, котрі є, як уже зазначалося, лише корелятами розбіжностей ідентичнісних та ціннісно-світоглядних. (Вищі цифри у цьому опитуванні зумовлені можливістю респондентів називати не одне, а відразу три імені).

Табл. 12

**Відатні українці усіх часів, рейтинг  
за регіонами (квітень 2015)**

	Загалом	Укр. мова	Укр.і рос.	Рос. мова	Захід	Центр	Північ	Південь	Схід	Донбас
1. Т. Шевченко	62,9	66	62	56	65	64	67	61	66	52
2. Б. Хмельницький	23,5	26	22	19	24	26	28	18	23	20
3. Леся Українка	19,0	22	18	12	17	18	29	20	17	12
4. М. Грушевський	12,7	15	13	6	16	15	19	7	8	8
5. І. Франко	9,40	11	9	5	16	5	10	13	7	4
6. І. Мазепа	9,30	12	10	3	15	7	10	4	10	5
7. С. Бандера	8,25	13	4	2	26	5	5	1	3	3
8. В. Чорновіл	7,60	13	4	1	20	8	8	1	3	
9. Г. Сковорода	4,70	5	5	4	5	8	5	3	4	3
10. Ярослав Мудрий	4,35	3	6	5	4	4	5	2	4	7
11. Володимир Великий	3,40	4	3	4	4	7	2	4	2	3
12. Віталій Кличко	2,95	3	4	2	1	5	2	1	5	3
13. М. Гоголь	2,55	1	3	6		1	2	4	5	4
14. М. Амосов	2,15	1	5	2		1	4	2	3	2
15. Л. Кучма	1,60	1	3	2		3	1	2	4	
16. Б. Ступка	1,55	1	2	1	1	2	1	4	2	1
17. Л. Кравчук	1,35	1	2	1	2	1	2	1	1	1
18. Ліна Костенко	1,15	2	1	0	1	2	1	1	1	1
19. Б. Патон	1,15	1	1	2			3		1	2
20. Н. Махно	0,95	1	2	1	1	1		2	2	
21. Софія Ротару	0,95	1	2	0		1			1	3

## Продовження табл. 12

22. Юлія Тимошенко	0,95	1	0	1			2	1	1	
23. Андрій Шевченко	0,95	1	1	1		1		1	2	2
24. Роман Шухевич	0,95	2	0	0	3	2				
25. Л. Брежнєв	0,95	1	2	1		1	1	1	2	1

*Джерело: Рейтинг [2015: 8].*

Ці результати фактично підтверджують те, про що свого часу писали не лише соціологи, а й історики, політологи та культурологи:

«Етнокультурна ситуація в Україні – це не традиційне для багатьох країн співіснування панівної культури «титульної» нації та численних «пригноблених» культур і субкультур меншин, а панування двох культурних традицій – україномовної та російськомовної, ареали побутування яких великою мірою перекриваються. Механізми домінування для кожної з цих двох традицій майже діаметрально протилежні. Україномовні практики закорінені у традиційній селянській культурі, а в багатьох публічних сферах (освіта, мас-медії, урядування) існують чи утверджуються завдяки «підтримчим діям» держави, часто не надто потужним і переконливим. Натомість практики російськомовні в багатьох сферах явно домінують завдяки ринковим механізмам: наявності поряд з Україною значно потужнішого російського ринку, а також давній традиції споживання саме російськомовного культурного продукту – як російськомовним міським населенням, так і україномовним (міським і сільським)» [Гончаренко & Кушнарєва 2001: 20].

Фактично маємо тут підтвердження сформульованої вище гіпотези щодо існування в Україні двох національних спільнот – із кардинально відмінними культурними кодами, символами, історичними наративами і ціннісними орієнтаціями. Цей останній аспект, які уже зазначалося, залишається переважно поза увагою науковців та публіцистів, котрі описують українську ситуацію найчастіше у категоріях регіональних поділів чи, у найкращому разі, ідеологічних. А тим часом в основі цих поділів лежать дві ідентичності, чи, точніше, – два ідентичнісні комплекси, що їх можна окреслити як нео- та анти-колоніальний. Кожен із них має

загальнонаціональне поширення – у тому сенсі, що носіїв таких ідентичностей можна знайти по всій території України. В одних регіонах їхня поширеність може бути значно вищою, ніж в інших, – звідки й виникає, власне, ілюзія їхньої «регіональності». Проте насправді ані один ідентичнісний комплекс, ані другий не визначається самим лише регіоном (Схід/Захід), хоча й виразно корелює з регіональним чинником. Так само не визначається він ані етнічністю (росіяни/українці), ані мовою, хоча й тут є статистично значуща кореляція. Не визначається він навіть політичною ідеологією, – бо ж у рамках кожного ідентичнісного комплексу є широкий ідеологічний спектр (ліві/праві, ліберали/авторитаристи), хоча й тут можна доглядіти певну кореляцію між «антиколоніальною» ідентичністю та ліберальнішими поглядами і, навпаки, між ідентичністю (нео)колоніальною та поглядами переважно авторитарними.

В основі поділу, однак, лежать ідентичності; саме це й забезпечило свого часу протиприродний, здавалося б, політичний союз олігархічної Партії регіонів з декларативно антиолігархічною партією комуністів чи не менш загадкову прихильність їхніх симпатиків водночас і до Леніна-Сталіна, і до Петра Першого та Катерини Другої. Подібним чином спільний ідентичнісний комплекс забезпечив химерний союз націонал-демократів із партією «Свобода» чи, скажімо, сусідство вулиці Сахарова з вулицею Бандери у центрі Львова. Як завжди, спільним ідеологічним знаменником для самодержців і більшовиків виявилась імперська експансія та утвердження російського домінування в Україні, – котре й дотепер викликає позитивний відгук у носіїв неокolonіальної ідентичності, незалежно від їхньої лівизни/правизни чи, скажімо, етнічності. Натомість для носіїв антиколоніальної ідентичності, як бачимо, і ліберал Сахаров, і авторитарист Бандера виявляються символічно прийнятними, бо ж обоє боролися проти чужої/ворожої імперії.

Ідентичнісні поділи часто бувають украй небезпечними, оскільки апелюють до символів та емоцій, а головне – роблять малоістотним (або й геть неістотним) їхнє ціннісне наповнення, підпорядковують їхній аксіологічний вимір – телеологічному. Їхній конфліктний потенціал не конче і не завжди веде до

політичної конфронтації, проте майже завжди – до ослаблення суспільної єдності, солідарності, взаємодовіри і, загалом, суспільного капіталу. Ідентичнісні поділи істотно обмежують символічний ресурс держави, а відтак і можливості її символічної легітимізації. Це стосується зокрема й історичних подій та постатей, які викликають супротивні оцінки у різних «регіонах» держави, – де, підкреслимо, «регіон» є лише корелятом певного (домінантного в даному регіоні) ідентичнісного комплексу. Легко помітити, що більшість історичних героїв однієї частини суспільства є водночас антигероями іншої. Це стосується не лише найбільш одіозних постатей, як Бандера чи Ленін, а й, здавалося б, загальноприйнятних фігур, як Хмельницький або Шевченко. В антиколоніальній телеології обидва є борцями за національне визволення і провісниками майбутньої незалежності, натомість у (нео)колоніальній телеології вони мають протилежне символічне наповнення – одного шанують як борця за «возз'єднання», другого – як співця «сім'ї вольної нової», такого собі провісника майбутнього СРСР.

Зближення кардинально відмінних поглядів не є засадничо неможливим, проте для цього потрібна цілеспрямована, добре продумана культурно-освітня та мас-медійна політика, спрямована на порозуміння, а не розкол. Певні підстави для обережного оптимізму дає, наприклад, переважно негативне ставлення більшості українців до Сталіна [Рейтинг 2014а] і переважно позитивне – до В'ячеслава Чорновола (табл. 10). У першому випадку це можна вважати наслідком набагато критичнішого ставлення до цього комуністичного диктатора з боку українських масмедій та політичного класу загалом – на відміну від його дедалі відвертішої апології у Росії. У другому випадку йдеться просто про припинення масмедійної демонізації Чорновола як зловмисного рухівця-націоналіста відразу по його смерті та поступове формування позитивного консенсусу щодо цієї історичної постаті. Щось подібне відбувається і з постаттю Михайла Грушевського і навіть, до певної міри, з постаттю гетьмана Мазепи.

Восени 2016 ставлення українців до Мазепи вперше сягнуло 52%, перевершивши їхнє позитивне ставлення до Петра I (50%); восени 2018 перевага стала ще більшою – 53:43 на користь

Мазепи. Для порівняння варт нагадати, що влітку 2012 Петро I був значно популярнішим за Мазепу – 59:44 [Рейтинг 2018b: 24]. Не менш показово змінилося ставлення українців і до двох інших історичних «суперників»: якщо у 2012 р. Сталін мав 24% симпатиків, тимчасом як Бандера – лише 22%, то у 2018 співвідношення кардинально змінилося – на 21:36. При цьому вперше за всі роки незалежності позитивне ставлення до Бандери (36%) переважило негативне (34%), хоча ще у 2012-му його негативно оцінювало 58% респондентів [Рейтинг 2018b: 25].

Поступове зменшення неосоветських / неоколоніальних орієнтацій та посилення орієнтацій українських / антиколоніальних особливо помітне серед молодших вікових груп. Це ілюструє, зокрема, близький до нуля рейтинг персонажів типу Брежнєва та Щербицького серед молоді (але все ще високий серед пенсіонерів) і, навпаки, – протилежний за віковою динамікою рейтинг Петлюри, Грушевського, Винниченка, Махна (табл. 8). Якщо у старшій віковій групі (понад 51 рік) до Мазепи позитивно ставляться лише 45% опитаних, то у молодшій (до 35 років) – 62%; до Грушевського, відповідно, – 65 і 71%; до Петлюри – 27 і 36%; до Бандери – 31 і 41%. І навпаки, до советських/іперських діячів значно прихильніше ставляться у старших вікових групах, ніж у молодших. Так, Петра I позитивно оцінює 48% у групі понад 51 рік і лише 34% у групі до 35 років. Ставлення до Брежнєва у цих групах, відповідно, 61:30, до Сталіна – 23:16 [Рейтинг 2018b: 28].

Цю позитивну динаміку можна за допомогою певних державних політик прискорити – чи, навпаки, сповільнити, але навряд чи вже можна змінити саму тенденцію: український національний проект, схоже, спирається на багатші, потужніші символічні ресурси, аніж проект советофільський. На його боці не лише молодь, а й люди освіченіші [Рейтинг 2016: 32], – що у тривалішій часовій перспективі дає українському антиколоніальному проекту, правдоподібно, кращі шанси.

У короткій, однак, і навіть середній часовій перспективі конфлікт пам'ятей та ідентичностей в Україні навряд чи вдасться усунути, оскільки для цього немає ані інституційних передумов (правової держави), ані політичної волі основних акторів, схильних грати гру з нульовою сумою, у якій компромісів не перед-



бачено: переможець у такій грі отримує все, а переможений мусить беззастережно капітулювати [Shevel 2011].

Визнаючи поділеність української історичної пам'яті як сумний факт, із яким «нам і нашим нащадкам доведеться жити ще досить довго», відомий український історик Ярослав Грицак вважає, що «ідеальною політичною розв'язкою для України був би пакт про амнезію – заборона вживати історію для політичних цілей – на період, поки країна стоїть на порозі радикальної трансформації». А проте практичне впровадження такого пакту, визнає далі він, «передбачає наявність політично відповідальної еліти та нейтрального арбітра, якому всі довіряють і який контролює правила гри (в Іспанії таким арбітром був король). Але навіть якби вони якимсь чудом з'явилися, про власну історію українцям на дадуть забути їхні найближчі історичні сусіди – євреї, поляки, росіяни» [Грицак 2010: 350].

Жодна політика пам'яті не може об'єднати країну, в якій два основні проекти – анти- і нео-колоніальний – є засадничо несумісними. Колумб не може стати героєм для нащадків «відкритих» ним індіан, рабовласник Вашингтон – для нащадків невільників-африканців, імперці Суворов, Ленін чи Катерина II – для історично й ідентичнісно притомних українців. Єдиний вихід для України – це (само)ототожнення її громадян не з тою чи тою версією минулого, а з певною візією майбутнього, з ефективними інституціями, що забезпечують обнадійливий і вкрай бажаний для всіх цивілізаційний прорив. Тільки така політика здатна легітимізувати державу в очах громадян і зробити проблему наявних у ній двох колективних пам'ятей і двох ідентичностей другорядною. Що, звісно, не означає відмови від осмислення минулого, де криється чимало спільних для всіх проблем, які заважають творенню привабливого майбутнього.

### **3.1.2. Абівалентна мовна політика**

З огляду на специфіку формування української ідентичності, національна мова стала одним із її головних символічних маркерів – об'єктом квазісакрального поклоніння, міфологізації та знаком приналежності до переслідуваної, але нескореної спільноти. Цьому сприяло заперечення Російською імперією самого існування

українців як окремої нації, офіційне трактування української мови як регіонального («малоросійського») діалекту, а також русифікаційні зусилля подальших радянських режимів та непозбуте й досі зневажливе/упереджене ставлення багатьох росіян і русофонів до української мови та, особливо, до публічної україномовності. Ці два чинники – символічна важливість мови для української ідентичності і водночас неподолана колоніальна спадщина, що становить для цієї ідентичності традиційну загрозу, – спонукають до здійснення надзвичайно продуманої й належно інституціалізованої державної мовної політики [Arel 1995; Кулик 2008].

Кожна держава, у принципі, здійснює певну мовну політику, навіть якщо формально не озвучує її засад, не ретранслює їх у відповідні правові акти, державні програми і заходи або й узагалі – як донедавна Сполучені Штати Америки – офіційно сповідує політику невтручання (*laissez-faire*) у мовні процеси. Адже мовна політика в широкому розумінні означає не лише систему заходів, спрямованих на підтримку однієї (чи кількох) мов і, відповідно, непідтримку, маргіналізацію, а подеколи й пряму заборону інших. Вона означає також вибір того чи того стандарту національної мови (чи мов), вдосконалення правопису, укладання словників, обговорення й запровадження нових термінів, вивчення й використання іноземних мов, включення питання про мову до національного цenzусу тощо [Bilaniuk 2005].

Кожна держава стикається в мовній політиці з об'єктивною суперечністю між двома потребами та, відповідно, імперативами: забезпечити державну ефективність і стабільність (що, за великим рахунком, вимагає мовної уніфікації інституцій і мовно-культурної гомогенізації суспільства) та – забезпечити мовно-культурні права громадян (що, в ідеалі, означає можливість для кожного отримувати освітні, культурні, інформаційні, адміністративні та будь-які інші послуги від державних і недержавних інституцій своєю мовою). У ліберальних демократіях ця суперечність вирішується (до певної міри, бо ж повністю її вирішити неможливо) тим, що, з одного боку, держава відмовляється від намагань геть усе гомогенізувати й уніфікувати, натомість суспільство відмовляється від вимог забезпечити геть усі мовно-культурні права для кожного. Масштаб цих взаємних відмов, тобто міра досягнутого компро-

місу, є різними для різних країн і залежать від багатьох чинників: історичних традицій, етнічного та мовно-культурного складу, адміністративних та інших поділів, інституційних, фінансових та інших ресурсів, міжнародного контексту тощо [Schmid 2001].

Конфлікт інтересів у розвинених демократіях не спричиняє, однак, занадто глибоких криз і протистоянь, тому що існують чіткі, добре налагоджені механізми розв'язання цих конфліктів, зокрема – незалежне судівництво та ефективне законодавство, але також загальна правова й політична культура, котра передбачає сумлінне виконання усіма громадянами навіть тих законів і правил, котрі їм, буває, не до вподоби. В Україні, котру цілком слушно зараховують до неліберальних демократій [Zakaria 2002; Diamond 1997; Wilson 2007], здійснення будь-якої політики, зокрема мовної, істотно ускладнюється неефективністю інституцій (насамперед судових, але також освітніх, культурних та інших), правовим нігілізмом більшості громадян (включно з найвищими посадовцями) та загальним нерозумінням важливості ліберального компонента в демократичному устрої – без якого будь-яка демократія набуває карикатурних або й відверто зловісних рис [D'Anieri 2007].

Дисфункціональна держава досить часто поступається іншим акторам – бізнесовому лобі, олігархічним мас-медіям, або й закордонним спецслужбам, котрі в деяких галузях та регіонах реалізують власну політику значно успішніше, ніж українські державні інституції. Мовна політика в Україні відбиває амбівалентний, гібридний характер самої держави – і в сенсі панівного в ній політичного режиму, і в сенсі регіональних та інших поділів, і в сенсі окресленої вище ідентичнісної дихотомії [Кулик 2008]. Проте справедливим є й протилежне твердження – непослідовна, амбівалентна мовна політика поглиблює суспільну амбівалентність, загострює розмаїті поділи й ідентичнісну дихотомію та об'єктивно зміцнює політичний режим, розширюючи його маніпулятивні можливості [Кулик 2011: 377].

Дві основні моделі національної ідентичності в Україні не збігаються ані з етнічністю громадян, ані з їхніми повсякденними мовними практиками, зате великою мірою (хоча й не цілком) збігаються з мовними ідентичностями. Володимир Кулик у цій низці статей переконливо показав, що цензусний концепт «рідна

мова» досить точно відбиває мовну ідентичність респондентів, тобто їхнє самоототожнення з мовою, якою вони не конче користуються у повсякденні, а проте надають їй вагомого символічного значення – трактують як певну цінність для себе й своєї етнічної групи. У соціологічних опитуваннях такі респонденти, навіть не розмовляючи «рідною мовою», підтримують, як правило, політичні заходи, спрямовані на зміцнення офіційного статусу цієї мови та розширення її повсякденного вжитку. Звідси – істотна різниця між кількістю людей, які спілкуються у повсякденні виключно або переважно українською – 42% за одними даними [Українське суспільство 2010: 533] чи 35% за іншими [Мовна політика 2008: 361], та – кількістю прихильників розширення її вжитку в усіх сферах мовлення – 49% [Мовна політика 2008: 351].

Дихотомія української ідентичності у мовній сфері проявляється у суперечливому прагненні однієї групи зміцнити статус української мови і розширити її вжиток через систему державних протекціоністських заходів та, відповідно, у намаганні другої групи зберегти наявний (постколоніальний) статус-кво з фактичним домінуванням російської у більшості регіонів та публічних сфер [Fournier 2002; Sovik 2007]. У першому випадку таке прагнення природно випливає з етнокультурного характеру українського проекту як проекту емансипаційного, зорієнтованого на дистанціювання від Росії як головного «Іншого» та консолідації політичної нації довкола українського етнокультурного ядра. У другому випадку йдеться про не менш природне бажання зберегти звичний мовний комфорт і символічне домінування, інституціалізувавши облудну і лицемірну (як покажу трохи далі) «двомовність» радянського взірця.

Перша («етнокультурна») група, за багатьма ознаками, виглядає дещо меншою від другої («паспортно-територіальної»), хоча окреслити їхні точні межі і розміри навряд чи можливо – як з огляду на плинність та ситуативність усякої ідентичності й української зокрема, так і на різне, ймовірно, розуміння запитань респондентами та непрецизійну кореляцію між отриманими відповідями і мовною, а тим більш національною ідентичністю. І все ж, за даними Інституту соціології НАНУ, кількість респондентів, які спілкуються вдома переважно українською (42%) майже

тотожна кількості тих, хто висловлюється проти надання російській мові статусу офіційної в Україні (40%) [Українське суспільство 2010: 534], і корелює з кількістю тих, хто хоче розширення вжитку для української (49%) та збереження/зміцнення її статусу (53%) [Мовна політика 2008: 346]. (Остання цифра складається з позитивних відповідей на такі запитання: «Українська мова має бути єдиною державною з витісненням російської з усіх сфер життя» – 11%; «Українська мова – державна, російська – має такі самі права, як і решта мов національних меншин» – 26%; та «Українська мова – державна, російська – використовується паралельно лише як розмовна» – 16%).

Ті самі джерела показують, що виключно або переважно російською спілкуються вдома 35% респондентів (ще 22% – обома мовами, «залежно від обставин») [Українське суспільство 2010: 533]; розширення вжитку російської бажають 25% (і ще 42% – збереження теперішнього, фактично переважного для неї, обсягу) [Мовна політика 2008: 345]; і 43% хотіли б для неї офіційного статусу [Українське суспільство 2010: 534], – що збігається з даними іншого опитування, отриманими як сума позитивних відповідей на два подібних запитання: «Українська мова – державна, російська вживається паралельно як офіційна в тих регіонах, де більшість населення цього прагне» – 18%, та «Українська й російська мають бути рівноправними державними мовами» – 24% (до цього можна б додати ще й третю, відверто українофобську, ультранационалістичну позицію: «Російська має бути єдиною державною з витісненням української з усіх сфер життя» – 1.6%). [Мовна політика 2008: 347].

Плинність і амбівалентність української дихотомічної ідентичності проявляється, серед іншого, в суперечливих відповідях на питання про розширення/звуження вжитку обох мов: розширення вжитку для української хоче 40% опитаних, але при цьому лише 27% хоче обмежити вжиток російської; розширення вжитку для російської хоче 25%, але при цьому обмежити вжиток української хоче лише 16% [Українське суспільство 2010: 345]. Респонденти мовби не розуміють, що в публічній практиці не можна реально розширити вжиток одні мови, не обмеживши вжитку іншої. Володимир Кулик припускає, що їм ідеться, скоріш за все, не про обсяг,

а про *право* вживати ту чи ту мову, що його й справді можна розшити для обох (чи навіть для кількох) мов одночасно [Кулик 2008: 48].

Припущення слушне, але воно вказує також на додаткову проблему: більшість пострадянських людей сприймає проблему публічного функціонування мов головно в категоріях права, але не обов'язку. Таке розуміння лежить в основі радянської версії «двомовності» (показово реалізованій нині у Білорусі) і фактично є різновидом специфічного *laissez-faire*, що забезпечує «вільний вибір» насамперед для домінантної групи – (пост)радянської номенклатури та генеалогічно з нею пов'язаної олігархії, котра, власне, й накидає свої мовні практики й преференції групі слабшій, історично маргіналізованій. Пострадянська «двомовність», на відміну від двомовності у правових, ліберально-демократичних державах, не передбачає найоголовнішого – пріоритету громадянина перед службовцем (і, взагалі, клієнта перед обслугою), – пріоритету, що інституційно ретранслюється в *обов'язок* службовця володіти обома мовами і достосовувати свою мовну поведінку до потреб (мовного комфорту) громадянина/клієнта, а також *обов'язок* держави відповідним чином цю поведінку регламентувати та санкціонувати.

Саме такий – «громадяноцентричний», а не «чиновникоцентричний» режим двомовності реалізується на ліберальному Заході, де його забезпечує ціла низкою регламентних документів, інструкцій та правил, не кажучи вже про цілком інший, аніж в Україні, рівень правової свідомості, толерантності, бюрократичного професіоналізму та інституційної ефективності. Так, наприклад, документ «Про двомовну політику», прийнятий муніципалітетом міста Оттава 9 травня 2001 року, на двадцяти сторінках докладно розписує, як ця політика має здійснюватися, хто за що відповідає, хто що контролює, які ресурси використовуються, які санкції накладаються за неналежне виконання тощо [Bilingualism 2001; Makarenko 2007].

Перший розділ (п. 1.11), зокрема, стверджує, що кожен відділ чи служба, які мають безпосередні контакти з публікою, мусять бути функціонально двомовними з тим, щоб могли надавати громадянам послуги обома офіційними мовами, залежно від бажання кожного конкретного громадянина, тобто залежно від

того, якою мовою він звертається до службовця. При цьому наступний пункт зазначає, що обсяг і якість цих послуг мають бути однаковими і для англомовних, і для франкомовних клієнтів. Усі робочі матеріали, пояснює п. 1.13, мають бути доступні клієнтам на вибір обома мовами. Моніторинг процесу, процедури тестування та прийняття на службу, посадове підвищення чи пониження, застосування інших санкцій чи стимулів докладно опускаються в інших розділах, причому поширюються не лише на білокомірцевих чиновників, а й на всі служби, що контактують із громадянами – включно з муніципальними транспортниками та пожежниками.

Так само чітко регламентується режим офіційної двомовності у місті Брюсель [Jeught 2017; Katta 2007], а також на федеральному рівні та у кількох двомовних кантонах Швейцарії [Grin 1998], на яку часто посилаються поборники офіційної двомовності в Україні. При цьому вони ніколи не згадують про серйозні обов'язки, які режим двомовності (чи багатомовності) накладає на тамтешніх чиновників. Наскільки (пост)радянське розуміння «двомовності» далеке від західного, ліберально-демократичного, показує репліка одного з творців і лобістів скандального закону «Про засади державної мовної політики» [Закон 2012], похапцем проштампованого януковичівською Верховною Радою, Вадима Колесниченка. На зауваження журналіста, що цивілізована двомовність передбачає знання двох мов, відомий політик відповів: «А почему я, имея родной язык русский, должен еще что-то учить?!» [Колесниченко 2008]. Розроблений ним закон відобразив саме таку позицію: узаконив використання російської мови як офіційної не поряд з українською, а замість неї; забезпечив не право громадян користуватися власною мовою (гарантоване, зрештою, Конституцією), а право посткомуністичних еліт не володіти й користуватися за жодних обставин українською [Кулик 2012а; Кулик 2012б; Куліш 2010; Kulyk 1996: 23; Opinion 2011].

Саме ця група визначає великою мірою мовну політику в Україні [Майборода 2013: 9], роблячи, з одного боку, певні ситуаційні поступки україномовній частині населення, головно в освіті, культурі та адміністрації, і водночас продовжуючи русифікаційні практики у більшості інших галузей (бізнес, спорт,

популярна культура тощо). А головне – репродукує й підтримує домінуючий суспільний дискурс, який через безліч каналів, на різних рівнях, у безлічі форм і формул санкціонує російськомовність як *норму* і водночас маргіналізує україномовність як *девіацію* (регіональне дивацтво, «націоналістичну» обсеію чи, у випадку політиків, суто ритуальне вдавання, яке теж не варто сприймати всерйоз) [Kulyk 2006]. В цьому контексті гасло офіційної двомовності (чи двох державних мов) є нічим іншим спробою юридично закріпити постколоніальну «нормальність» (фактичне домінування російської мови і російськомовної олігархії) та законодавчо унеможливити її інституційну ревізію [Kulyk 1996: 23].

Посткомуністичні еліти свідомо підтримують і експлуатують суспільну амбівалентність, котру дослідники визначають як одночасну орієнтацію індивідів на несумісні, взаємовиключні цінності й преференції і зараховують до істотних характеристик усіх перехідних суспільств. В Україні перехідний період невинувато затугнувся. Суспільна амбівалентність, у тому числі мовно-культурна та ідентична, стала важливим маніпулятивним ресурсом у руках посткомуністичної олігархії. «З одного боку, – коментує дослідник, – амбівалентність масових уявлень зменшує потенціал конфронтації між прибічниками різних варіантів мовної політики, адже для багатьох людей прихильність до якогось одного варіанту не настільки сильна, щоб унеможливити прийняття інших... З іншого боку, ця амбівалентність дозволяє політикам маніпулювати своїми прихильниками, підносячи одну частину їхніх поглядів над іншою або різні частини в різний час. Тому обидва головні політичні табори можуть дозволити собі й наголошувати якийсь один аспект мовного питання, що їхній електорат вважає найважливішим, і нехтувати цим питанням узагалі, вказуючи таким чином на його неістотність, а отже, на прийнятність статус-кво» [Кулик 2008: 49].

Ідентична дихомія об'єктивно сприяє суспільній амбівалентності і тим самим розширює маніпулятивні можливості владних еліт, а з іншого боку, ними ж таки свідомо чи підсвідомо підтримується. Мовне питання, як показують соціологічні дослідження, має порівняно невеликий конфронтаційний потенціал і містить чимало можливостей для компромісних рішень (наприклад,



існує певний суспільний консенсус щодо обов'язкового вивчення української мови в школі – 97%, щодо потреби добре нею володіти – 94%, та щодо визнання української мови одним із символів державності України – 70%) [Мовна політика 2008: 346, 356].

Компромісні рішення, зокрема, могли би передбачати офіційну двомовність у певних населених пунктах чи регіонах, але виключно за умови її належної регламентації та, головне, загального усвідомлення, що двомовність – це не лише *право*, а й *обов'язок*. Право – насамперед для громадян: вибирати зручнішу для себе мову, обов'язок – насамперед для службовців: достосовуватись до мовних преференцій громадян. Донедавна такого усвідомлення в Україні відчутно бракувало. На запитання «Якою мовою має відбуватися спілкування в державних установах тих регіонів, які прийняли рішення про надання російській мові статусу регіональної?» лише 26% опитаних 2008 року відповіли: «На вибір відвідувача». Приблизно стільки ж (28%) відповіли: «Українською», 27% – «Російською», а 16% – «На вибір працівника установи» [Мовна політика 2008: 353].

Війна істотно змінила ставлення багатьох громадян до мови, а почасти вплинула і на їхні власні мовні практики. Так, за даними Центру ім. О. Разумкова, в листопаді 2016 року 69% опитаних назвали своєю рідною мовою українську, 27% – російську. У передвоєнному 2011 році українську мову вважали рідною 61%, російську – 36%. Дещо змінився, хоч і не так відчутно, мововжиток респондентів, тобто не лише символічне поцінування української як «рідної», а й її практичне використання у повсякденному побуті – від 52% у 2001 році до 54% у 2016 (і, відповідно, дещо зменшилося за цей самий час використання російської – з 45% до 41%) [Українською мовою 2016]. Суттєво зменшилася популярність ідеї двох державних мов в Україні – з 37% у 2005 році до 14% у 2016. І навпаки, стрімко зросла прихильність до однієї державної мови, української, – від 35% до 56% [Ідентичність 2016: 8-9]. Зросла з 62% у 2014 році до 70% у 2017-му підтримка не надто популярної до війни вимоги обслуговування україномовних громадян держслужбовцями на всій без винятків території України, і навіть переважила за половину (від

35% до 54%) підтримка такої ж вимоги до працівників торгівлі та сфери послуг [Кулик 2017b].

Схоже, що й українські (переважно російськомовні) владні еліти почали усвідомлювати нарешті важливість мови як світоглядного чинника, формативного елемента національної ідентичності, засобу розумового й політичного визволення з-під російської домінації [Порошенко 2018; УП 2018]. Низка ухвалених Верховною Радою законів, зокрема «Про державну службу» (2015), «Про внесення змін до деяких законів України щодо мови аудіовізуальних (електронних) засобів масової інформації» (2016), «Про внесення змін до Закону України «Про телебачення і радіомовлення» (2016) та, особливо, закон «Про освіту» (2017), створила передумови для суттєво розширення українського мововжитку у відповідних галузях [Становище 2018].

Проте, як слушно вказують експерти, таке галузеве розширення не здатне забезпечити повноцінного функціонування української мови в суспільстві без посилення її позицій в усіх інших галузях, насамперед на ринку праці. «Адже головною причиною нинішнього обмеженого вживання української є не нестача її викладання [чи, скажімо, відсутність у мас-медіях. – М.Р.], а брак дієвих вимог і стимулів до застосування» [Кулик 2017с]. Так довго, як в Україні можна спокійно прожити без володіння українською і навіть зробити кар'єру міністра чи іншого високопосадовця, усім пропонованим заходам відчутно бракуватиме дієвості. Це підтверджують зокрема й опитування громадської думки. В одному з них на питання «чому досить значна частка громадян України погано володіє державною мовою?» можна було дати кілька відповідей. Найпопулярнішим (37%) виявилось припущення «вони просто не хочуть вчити мову», яке, однак, насправді нічого не пояснює, тому що лінощі притаманні більш-менш однаково всім людям, а проте одні з них вивчають мову криїни в якій живуть, інші – ні. Переконливіше виглядають три інші відповіді: «Є багато професійних галузей, де можна працювати і зробити кар'єру, не володіючи державною мовою» (29%), «Мовою міжнаціонального спілкування, як і раніше, залишається російська, тому володіння державною мовою не є для громадян нагальною потребою» (29%) та «Значна частина інформації надходить до

громадян іншими [тобто російською. – М.Р.] мовами» (23%) [Консолідація 2016: 45].

«За двадцять п'ять років незалежності, – підсумовує ці аргументи український учений, – стало очевидно, що м'яка українізація не може ефективно протидіяти сукупному впливу імперської спадщини, глобалізаційних процесів та індивідуального саботажу, спонукуваного переконаннями чи звичайними лінощами. Без суттєвого підвищення комунікативної – а не лише символічної – ролі української мови права україномовних громадян повсякчас порушуватимуться, не кажучи вже про збереження принаймні культурної залежності України від Росії. Тому не досить проголосити українську мову державною, навчати її в школах та творити нею гарні книжки й пісні: аби вистояти проти тиску російської (та, дедалі більшою мірою, англійської), вона повинна бути обов'язковою мовою ключових практик, що може забезпечити тільки держава за допомогою закону» [Кулик 2017a].

Такий закон, який би всебічно регламентував застосування української мови, захищав право громадян отримувати всі без винятку послуги своєю мовою і запроваджував для всіх служб відповідний обов'язок надання таких послуг, опираючись зокрема й на чіткий механізм контролю та санкцій [Закон 2018], обговорюється вже давно, проте його проходження через український парламент загадковим чином гальмується [Марусик 2018]. Рівно чотири роки – від Євромайдану до 28 лютого 2018 – Конституційний суд не міг скасувати скандальний закон Колесниченка-Ківалова «Про засади державної мовної політики», – дарма що той одіозний закон фактично робив українську мову неужитковою й непотрібною принаймні в половині країни [Riabchuk 2012]. А оскільки це скасування, як пояснили конституційні судді [Скасування 2018], не означає автоматичного відновлення попереднього закону про мови від 1989 року, то в галузі мововжитку постав правовий вакуум, який би належало якомога скоріш заповнити.

Зволікання з ухваленням цього закону виглядає тим загадковішим, що публічна підтримка для радикальнішої мовної політики (т. зв. «українізації») насправді істотно вища, ніж для радикальнішої політики пам'яті – т. зв. «декомунізації», започат-

кованої ще у 2015 році і здійснюваної досить рішуче і послідовно. Тобто, з погляду електорального зиску, українські політики мали б бути зацікавлені в ухваленні закону про мову принаймні не менше, ніж в ухваленні закону про засудження комуністичного режиму та його символіки, – не кажучи вже про усвідомлення важливості обох політик для зміцнення національної ідентичності та протидії російській гібридній агресії – і в галузі мови/культури, і в галузі історії/пам'яті. Намагаючись зрозуміти цю позірну непослідовність, Володимир Кулик припустив, що українські політики «більше зважають на публічні дискурси, ніж на результати соціологічних опитувань» і «вірять, що їхня обережна політика в мовній галузі відбиває преференції населення загалом» [Kulyk 2018].

Справді, чимало з них поділяє традиційні уявлення минулих десятиліть про мову як чинник, що ділить, а не об'єднує українців, і то навіть дужче, ніж історія й пам'ять. Ця упередженість, схоже, походить не лише з їхнього пострадянського досвіду, а й із їхньої власної пізньосовєтської генеалогії – і в політичному, і в світоглядному, і в мовно-культурному сенсі. Інакше кажучи, їхня нехоть до радикальнішої мовної політики є відбиттям зокрема й особистої нехоті до ширшого й послідовнішого українського мововжитку:

«Беручи до уваги, що чимало політиків і посадовців користуються у своїй роботі переважно російською, навіть там, де закон вимагає українського мововжитку, можемо припустити, що вони не впроваджують ефективних механізмів промоції української мови не лише заради гаданої зручності для громадян, а й заради власного мовного комфорту. І декомунізація, і українізація в їхніх радикальних версіях можуть бути однаково проблематичними для багатьох політиків, проте саме українізація здатна зачепити їхнє повсякденне життя і працю значно серйозніше» [Kulyk 2018].

Останній аргумент, варт зазначити, стосується не лише владних еліт, а й населення загалом. Декларуючи в соціологічних опитуваннях підтримку «українізації», далеко не всі респонденти розуміють цю абстрактну і позірно гарну ідею як також практичну політику, що має стосунок зокрема і до їхнього життя та діяльності. Цю розбіжність між нормативним і «нормальним» – тим, що добре було б мати в ідеалі, і тим, що маємо реально у повсякденні, – той же автор дуже добре показав у кількох інших дослідженнях [Ку-

лик 2008; Kulyk 2013b], із яких випливає, що вербальна підтримка гіпотетично дедалі ширшого публічного вжитку української мови переважно не ретранслюється в бажання російськомовних респондентів змінювати власні мовні практики. Що, з одного боку, унеможливує швидко (ре)українізацію зросійщених українців, як цього хотілося б найзавзятішим українофілам. Але, з іншого боку, залишає можливість поступової українізації молодшого покоління – через відповідну освіту, привабливу модерну культуру та забезпечення в усіх без винятку регіонах і сферах життя повноцінного обслуговування україномовців їхньою мовою (тобто – припинення дискримінації україномовних клієнтів і споживачів за мовною ознакою, як це часто буває в регіонах так званої «двомовності»).

Владні еліти у цьому сенсі не надто відрізняються від власного електорату: вони теж переважно шанують українську мову як національний символ (різновид вишиванки), але не як предмет повсякденного вжитку. Кількісно вища підтримка радикальної «українізації» порівняно з радикальною «декомунізацією» відбиває, скоріш за все, емоційну реакцію на відповідні гасла, з-поміж яких «українізація» (в умовах війни з Росією) звучить значно патріотичніше й актуальніше, ніж «декомунізація», котра стосується загалом віджилої ідеології та її закам'янілих реліктів. Окреслене ставлення не бере до уваги реальних наслідків обох політик для респондентів: перейменовані вулиці та демонтовані монументи можуть багатьох людей дратувати, проте ці зміни не надто впливають на їхнє повсякденне життя і зазвичай забуваються швидко після первісного емоційного спалаху. Натомість зміна мовного режиму значно глибше зачіпає їхнє життя й діяльність і потребує тривалішого при звичання.

В обох випадках ідеться фактично про деколонізацію. Але в ділянці пам'яті та історії цей процес певним чином обмежено і представлено як нехай, може, й непотрібну, проте загалом безневинну «декомунізацію». Натомість у мовній галузі замаскувати суть справи складніше. «Українізація» надто очевидно асоціюється з «дерусифікацією», бо ж зрозуміло, що розширення українського мововжитку в публічній сфері неминуче означає звуження російського. Саме так інтерпретують цей термін націоналісти з обох таборів – українського і російського (хоч і з різними

знаками), тим часом наголос мав би бути саме на деколонізації, оскільки цей процес у культурно-антропологічному плані передбачає насамперед зміни мисленневих і поведінкових парадигм, зміну домінантної ідеології (уявлень про «нормальність» і нормативність) та відповідних дискурсів; процес може включати в себе й «дерусифікацію» (хоч і не конче) – проте виключно як один із можливих наслідків деколонізації, а не як сутність і головну мету.

Українським політикам наразі бракує саме такого розуміння процесу, тож вони одностайно уникають терміну «українізація», послуговуючись натомість різноманітними евфемізмами. З одного боку, вони визнають тим самим потугу імперського дискурсу, який наклепницьки ототожнив термін у масовій свідомості з насильством та втручанням у приватне життя; а з іншого – власну неспроможність реінтерпретувати термін у категоріях прав людини – як забезпечення українцям природного (здавалося б) права отримувати у власній державі всю інформацію і всі послуги рідною мовою – як від державних, так і приватних структур.

Мовна політика в Україні останніх років позбувається неоколоніальних рис, хоча й далі лишається в деяких галузях нерішучою і непослідовною. Російська агресія й, особливо, путінська риторика на тему захисту «російськомовних співвітчизників» спонукала багатьох українців до перегляду своєї мовної ідентичності – принаймні на нормативному рівні, і підштовхнула українських (переважно російськомовних у неформальному повсякденні) політиків до активніших протекціоністських дій у мовно-культурній галузі. Ідентичнісна дихотомія залишається все ще помітною і в амбівалентних настановах населення, і в непослідовних діях політиків, проте чи не вперше за роки незалежності переважною у цих діях і настановах виглядає тенденція до пом'якшення, а не поглиблення суспільної амбівалентності.

### **3.1.3. Дисфункціональна культура**

Вище ми вже окреслили українську мовно-культурну специфіку, успадковану від СРСР, як постколоніальну. Визначається вона, з одного боку, домінуванням (пост)імперської мови й культури у багатьох чи навіть у більшості сфер життя, а з другого боку – упослідженим станом колоніальної мови й культури і,

головне, збереженням структурних чинників, які цю ситуацію репродукують, підтримують та дискурсивно легітимізують

Найкоротша і, либонь, найпопулярніша формула такої легітимізації зводиться до короткої фрази «так історично склалося». За її допомогою із публічного обговорення (і свідомості) усуваються некомфортні питання про соціально-політичні механізми імперського поневолення й домінації, про символічне насильство, політичні репресії, про опір і колаборацію, про структурні деформації, спричинені колоніалізмом і досі навіть належно не артикульовані. Зрештою – про власну причетність чи причетність своїх ближчих чи дальших предків до цих процесів. Усі ці питання заступаються простим посиланням на вищі і буцумто непідвладні людині сили: «історія» набуває містичного, божественного характеру, нам лишається тільки змиритися з її промислом.

Понад півтора століття тому цей аргумент доволі докладно обгрунтував Вісаріон Белінський, посилаючись на метафізичні «закони історії» і доводячи безперспективність українського проекту. Україна, стверджував він, справді мала свою мову й культуру, проте вони так і залишилися на рівні фольклору і просторіччя; вона мала свою колоритну історію, проте її політичне життя так і не інституціалізувалося у державні форми; вона мала навіть свою еліту, проте малоросійське дворянство, пояснює Белінський, «по ходу исторической необходимости приняло русский язык и русско-европейские обычаи в образе жизни» [Белінський 1955: 177]. Посилання на «історичну необхідність» – характерне для цього дискурсу затуманювання, тобто містифікація цілком конкретної політики, здійснюваної на колонізованих землях царською адміністрацією. Дещо інша політика, здійснювана австрійською адміністрацією в українській Галичині, витворила там, як відомо, цілком іншу ситуацію (чи, принаймні, не перешкодила тій іншій ситуації сформуватися). А тим більш – кардинально відмінною виявилася ситуація в Литві, Латвії, або Чехословаччині після того, як її формуванням зацікавилися власні національні уряди.

Історичний детермінізм (із вагомою домішкою соціалдарвінізму) залишається й досі важливим елементом не тільки імперського дискурсу щодо України, а й так званого «креоль-

ського». Об'єктивно він легітимізує «нормальність» постколоніальної ситуації (нічого, мовляв, не вдієш, «так історично склалося»), а проте, на відміну від суто імперського дискурсу, він не наполягає на політичній реінкорпорації України до колишньої метрополії. Формула «так історично склалося» обґрунтовує парадоксальним чином не лише зрусифікованість, а й політичну незалежність України: хоч ми, мовляв, не надто й потребували тої незалежності, проте раз уже так «історично склалося», раз уже вона нам «упала на голову», то було б нерозумно від неї відмовлятися (тим більше, що саме «ми» виявилися її головними бенефіцієнтами, – а не ті, хто за ту незалежність боровся і кому вона аж ніяк не «впала сама на голову»: багато кому довелося заплатити за неї свободою й навіть життям).

Постколоніальна ситуація аж ніяк не склалась сама собою; вона є результатом цілком конкретних політичних і поліційних зусиль двох імперій – Російської і Радянської, продуктом специфічної соціальної інженерії, спрямованої на пацифікацію етнічних периферій та загальну гомогенізацію імперського простору.

Жодна етнічна культура у рамках імперії не могла бути нічим іншим, крім як її провінційною, периферійною, апріорно «менш вартісною» частиною – як із погляду самої імперії, так і з погляду цілого світу, якому імперія накидала свою оптику. Адже основна, «найвартісніша» частина імперської культури творилася насамперед у імперському центрі – Петербурзі або Москві, саме там здобували собі визнання периферійні творці і твори, і саме звідти надходили основні, санкціоновані Центром уявлення щодо престижності, модності та популярності. «Справжня» культура ґрунтувалась насамперед на російській мові, російських історичних наративах, російських (імперських) міфах та символах. Її зміст, її бачення світу, її ідеологічні послання були майже завжди імпліцитно чи експліцитно імперськими. По суті, ця культура була ефективним засобом психологічного вивищення та політичного домінування, описаних дослідниками колоніалізму:

«Культурні явища (мистецькі твори, культурні установи, процеси в культурному житті суспільства) можна вважати колоніальними, якщо вони сприяють ствердженню чи розвитку імперської влади: позбавляють престижу, звужують поле активності,



обмежують видимість, а то й нищать те, що є місцевим, автохтонним, словом – колоніальним, натомість підкреслюючи гідність, світову масштабність, сучасність, необхідність і природність столичного, центрального» [Павлишин 1993: 116].

Закономірно, що не лише росіяни, а й інші народи імперії часто приймали «вищий», «універсальний» характер російської мови й культури як щось одвічне, «примордіальне», а не сконструйоване і підтримуване певними соціальними чинниками (включно з імперською армією та поліцією). Фактично лише невеликий прошарок вестернізованих інтелектуалів із їхнім культом міфологізованої «Європи», до якої вони буцімто завше належали, спромігся не інтерналізувати комплексу неповноцінності, накинутого на всіх панівною культурою, плекаючи і всіляко підкреслюючи натомість свій духовний зв'язок зі «справжнішим», «центральношим» Центром десь на Заході, а не в Москві.

Після краху СРСР російська культура великою мірою зберегла свої домінантні позиції в Україні завдяки не лише своїм внутрішнім ресурсам, а й цілому ряду чинників, витворених століттями колоніалізму.

По-перше, тривалі й систематичні, прямі й непрямі утиски українських мови й культури істотно ослабили їхні ресурси, їхню суспільну функціональність, а відтак і конкурентність стосовно панівних російських мови й культури, котрі подібних всебічних і радикальних утисків не зазнавали.

По-друге, політика русифікації як елемент колоніалізму не лише зробила більшість українців двомовними, а й перетворила багатьох із них на російсько-одномовних – насамперед у середовищах більш урбанізованих, а отже, як правило, освіченіших, економічно заможніших та культурно розвиненіших. Усе це істотно розширює ринок для російськомовного культурного продукту і водночас звужує для україномовного. Наявність потужного російськомовного ринку в сусідній Росії ще дужче цю диспропорцію поглиблює – як за рахунок вільного перетікання російських продуктів на ринок український, так і за рахунок їхньої нижчої вартості, ширшого асортименту, більшої рекламної «розкрученості», а також глибокої суспільної упередженості щодо гіпотетичної «кращості» і «первинності» російського продукту, порівняно з переважно незнаним, але апріорі «гіршим» продуктом українським.

Так, за даними соціологічних опитувань, навіть по кільканадцяти роках незалежності, тобто вже за відсутності імперських обмежень та асиміляторської політики, лише 26% респондентів хотіли б дивитися по телевізору західні фільми українською мовою, натомість 41% – російською. Лише 20% обрали би у книгарні твір іноземного автора в українському перекладі, натомість 43% воліли б російською [Мовна політика 2008: 350]. І це при тому, що 65% називали українську мову «рідною», а 42% заявляли, що користуються нею (виключно або переважно) у повсякденні. Прикметно, що вибір книжки тою чи тою мовою в залежності від якості перекладу обумовили лише 7% опитаних, натомість для решти ані реальна, ані гадана якість перекладу не є вирішальною; важливою є апріорно «гірша» якість самої мови.

Ця масова упередженість до української мови й культури є, власне, третьою і найголовнішою прикметою колоніальної спадщини. З одного боку, вона відбиває загальне, властиве усім колоністам/колонізаторам зневажливе ставлення до тубільців, до їхньої мови й культури, визнаних апріорі меншовартісними, придатними лише для фольклору та/або перекривляння-висміювання тих-таки тубільців. А з іншого боку, вона відбиває так звану інтерналізацію, тобто прийняття і засвоєння колонізаторської точки зору самими колонізованими, – насамперед тими, котрі намагаються асимілюватися в мову й культуру колонізаторів, але також великою мірою й тими, котрі зберігають свою автохтонну мову, проте підсвідомо починають дивитися на себе очима колонізаторів, тобто проектують самі на себе їхню зневагу і починають поводитися відповідно до очікувань панівної групи [Grabowicz 1995: 7]: розмовляють, наприклад, на публіці виключно мовою колонізаторів, аби не наражатися зі своєю тубільною мовою на їхні глузливо-поблажливі посмішки чи вдаване нерозуміння.

Така ситуація, зрозуміло, не викликає ентузіазму в місцевих культурних еліт, тимчасом як політичні еліти ставляться до неї амбівалентно. З одного боку, вони потребують окремої, відмінної від російської, мови й культури для легітимізації політичної незалежності України та свого домінуючого в ній становища. Тому, як уже зазначалося, вони роблять певні поступки етнокультурним елітам у мовно-культурній політиці і навіть самі

ритуально використовують за певних обставин українську мову та традиційні етнокультурні символи, підготовлені референтами. З іншого боку, однак, вони зовсім не хочуть (а часто й не можуть) кардинально змінювати постколоніальний статус-кво.

По-перше, їхні режими традиційно, з перших днів незалежності були досить слабкими, корумпованими й залежними від російського політичного, економічного та іншого тиску.

По-друге, самі ці еліти здебільшого мали комуністично-номенклатурне походження, тобто були радше «територіальними», ніж «національними», радше «совєтськими» (за своєю мовою, культурою, менталітетом), ніж власне українськими. На практиці це означає, що більшості з них притаманний глибокий комплекс неповноцінності щодо імперської культури, зумовлений, з одного боку, інтерналізацією її зверхнього погляду на місцевих «тубільців», а з іншого боку – браком власних культурних символів, кодів та аргументів, спричиненим тою-таки колоніальною недоосвіченістю та поверховим, а подеколи й геть примітивним уявленням про національну культуру [докладніше про це: Дзюба 2010; Рябчук 2012: 451-452, 474-475].

І по-третє, посткомуністичні еліти досить часто свідомо плакають і поглиблюють суспільну амбівалентність, а разом із нею й ідентичнісну дихотомію, успадковану від попереднього режиму, вміло використовуючи її для різноманітних політичних маніпуляцій. Культурна амбівалентність стає таким чином для владних «територіальних» еліт важливим засобом стримування альтернативних їм (під усіма оглядами) еліт «етнонаціональних». Українські постколоніальні еліти, подібно до багатьох еліт африканських, виконують звичну функцію посередника, «поміркованого центриста», між колишньою метрополією (і проімперськими силами в самій Україні) та антиімперськими «націоналістами».

Як наслідок, українська культура за роки незалежності хоч і позбулася ідеологічного тиску та політичних репресій, проте так і не позбулася глибинних структурних деформацій, проникливо окреслених три десятиліття тому Іваном Дзюбою [Дзюба 1988: 313]. Попри вагомі здобутки у різних жанрах, забезпечені цілком реальною свободою творчості, вона так і залишилася в соціальному плані культурою дисфункціональною, квазі-меншинною,

тобто так і не стала за своїм соціальним статусом культурою суверенної нації – культурою, що функціонує на всій національній території, охоплює тою чи тою мірою все населення й спирається на зрозумілі для більшості населення культурні коди та органічно жививану ним у повсякденному житті мову.

В неоколоніальних умовах популярна культура функціонує за багатьма параметрами як суто регіональна, провінційна частина культури «загальноімперської», загальноросійської, – причому саме так її сприймають не лише в метрополії, а й, великою мірою, в самій Україні [Скельчик 2010: 25]. Що ж до «високої» української культури, то позбавлена всього багатоманіття різнорідних взаємозбагачувальних зв'язків із культурою масовою, вона капсулюється в етнічному гетто й функціонує фактично як культура меншини у начебто власній і начебто суверенній країні, фатально маргіналізована чужим дискурсивним полем та доміантними імперсько-«креольськими» інституціями. Сукупність яскравих культурних явищ не трансформується у функціональну цілісність і не витворює повнокровного культурного процесу. Повноцінне функціонування національної культури виявляється неможливим без радикальних політичних змін та системного подолання колоніальної спадщини.

Тривале колоніальне домінування спричинило справді глибокі структурні деформації у суспільстві, що мають як кількісний, так і якісний вимір. Російськомовне населення зосереджене переважно у великих містах, що автоматично забезпечує йому кращий доступ до освіти, культурних благ, вищих заробітків, фахової кар'єри та інші соціальні переваги. За даними останнього (2001) перепису населення, в Україні налічувалося 8 068 992 росіян, із них мали вищу освіту 1 462 950 осіб, тобто 18% [Всеукраїнський перепис]. 3-поміж 35 475 295 українців вищу освіту мали лише 3 942 938 осіб, тобто 11% [Євтух 2004: 332]. А що вища освіта (і, взагалі, урбанізація) в Україні традиційно сприяли русифікації, то серед українофонів відсоток осіб із вищою освітою виявився іще менший (9%), ніж у етнічних українців, натомість серед русофонів – іще вищий (19%), ніж серед етнічних росіян. Цю диспропорцію підтверджують і результати недавнього соціологічного опитування, згідно з яким 55% респондентів послуговуються вдома переважно

українською мовою і 41% – російською, проте серед осіб із вищою освітою російськомовців істотно більше – 50%, а україномовців істотно менше – 47%. Натомість серед осіб із неповною середньою освітою спостерігаємо протилежну диспропорцію: україномовців – 67%, російськомовців – лише 27% [Консолідація 2016: 41].

Проте ще важливішою виявилась якісна перевага російськомовної групи над україномовною, забезпечена не лише згаданими вище структурними чинниками (насамперед – значно вищим рівнем урбанізованості), а й потужнішим символічним капіталом. Почасти він ґрунтується на згаданих соціальних перевагах, себто структурних деформаціях, проте ще більше – на традиційному культурному домінуванні, що його витворила і до певної міри підтримує й досі різноманітними дискурсивними засобами колишня імперія. Російськомовна меншина в Україні звикла почувати себе репрезентантом «великої», «світової», «універсальної» культури, апріорі вищої від провінційної і партикулярної культури україномовних (чи будь-яких інших) аборигенів.

Цю позицію в багатьох публікаціях інтелектуально обґрунтував Януковичів міністр освіти Дмитро Табачник, фейлетонно обігрував чільний публіцист найтиражніших олігархічних газет Олесь Бузина, і по-народному простодушно озвучував молодий лідер «регіоналів», секретар Донецької міськради Микола Левченко: «Украинский язык... не годится для развития науки и межнационального общения, потому что его никто не знает. Я оставался на этой позиции, и буду отстаивать ее дальше <...> Меня называют бескультурным, но я сказал то, о чем говорят люди на кухнях в Днепропетровске, Харькове и Симферополе. <...> Я не говорил никакую свою точку зрения, когда утверждал, что русский язык должен быть государственным, а украинский – это язык песен, фольклора и художественных книг. Да об этом все думают!» [цит. за Владимиров 2007]; див. також інтерв'ю цього самого діяча під характерною назвою «Шевченкова поезія дуже убога» [Левченко 2007a] чи «Стус и Леся Украинка – это дико скучно» [Левченко 2007b].

Зрозуміло, що така настанова спрацьовує лише там, де аборигени свідомо чи несвідомо її приймають і визнають. Жодна імперськість та гадана універсальність не дає русофонам

символічних переваг у Польщі, Естонії чи навіть українській Галичині. Натомість у Києві й більшості інших міст України саме ця перевага дає їм змогу встановлювати й підтримувати певну соціальну норму й санкціонувати аборигенів за її порушення. В основі цієї норми лежить переконаність обох груп – і домінантної, і підлеглої, – що російська мова й культура є «вищими», «престижнішими», «нормальнішими», а тому весь інтерактивний публічний дискурс має відбуватися по-російськи.

Неважко передбачити, що за умови збереження (нео)колоніальних політик та інституцій російськомовна «норма» могла б домінувати й надалі майже по усій Україні, а відтак могло б зберігатися і надалі переважне сприйняття публічної україномовності як своєрідної девіації. Своєю чергою це означало б також збереження традиційної ще з імперських часів упередженості російськомовного населення до української культури.

За цих обставин українська культура мусила б і надалі функціонувати за рядом показників та ознак як культура квазі-меншинна чи (у великих російськомовних містах) квазідіаспорна. З одного боку, вона б і надалі зберігала формально «державний» статус як культура титульної нації, що великою мірою легітимізує її окреме (від Росії) політичне існування. Номінально «українська» держава й надалі підтримувала б українські культурні інституції й практики в істотно більшому обсязі, ніж на це могла б розраховувати будь-яка меншина або діаспора. Але з іншого боку, усі ринкові механізми – за відсутності власне української буржуазії і за майже повсюдного домінування компраторських, неокolonіальних еліт – скоріш за все підтримували б і поглиблювали б саме меншинний, квазідіаспорний статус української культури.

Неокolonіальна ситуація, що великою мірою збереглась в Україні після формального здобуття незалежності й особливо виразилась у 2010-2013 роках, за президентства Віктора Януковича, поставила від самого початку національні культурні еліти, зокрема митців, перед дилемою входження у «загальноімперський», у даному випадку загальноросійський ринок культурних продуктів і прийняття його правил гри, або ж – формування альтернативного ринку для власної публіки, з цілком іншими культурними кодами та дискурсами. І один вибір, і другий

виявився досить болісним. В одному випадку йшлося про зречення української культурної ідентичності й прийняття малоросійської (роль такого собі П'ятниці при Робінзоні) – відповідно до очікувань «загальноросійської», зокрема й малоросійської публіки [Riabchuk 2010]. У другому випадку йшлося про досить зухвалий, майже безнадійний проект, який просто неможливо реалізувати без максимальної ідейної мобілізації «своїх» публіки – приблизно так, як це робили у ХІХ ст. галичани під націоналістичним гаслом «свій до свого по своє» [Plnytzkyj 2003: 314-315].

Об'єктивно така ситуація консервувала й поглиблювала дихотомічну розщепленість української ідентичності, посилюючи діаметрально протилежні культурні орієнтації, ідеологічні настанови та відповідні дискурси – антиколоніальні / національно-визвольні, з одного боку, та неоконіальні / охоронно-консервативні, з іншого. В Україні фактично, попри формальне унезалеження, загострювалась така собі «боротьба двох культур», причому лінія поділу проходила не так за мовою чи етнічністю, як за ідеологізованим до них ставленням: ідеологічність визначалась тут насамперед ставленням до колоніальної спадщини – її рішучим відторгненням чи, навпаки, засвоєнням і прийняттям; дискурсивним розвінчуванням чи, навпаки, «нормалізацією».

Оптимальним у такій ситуації було б перенесення наголосу в артикуляції національної ідентичності з мовно-культурних маркерів на громадянсько-інституційні – наголошування її «цивільної», громадянської складової: спільних прав, обов'язків, економічних інтересів. Громадянська ідентичність, однак, передбачає (само)отождження громадян із певними державними інституціями, що ефективно виконують свою суспільну функцію, забезпечують рівність усіх перед законом і здобувають таким чином авторитет, повагу та набувають певного символічного (а не лише суто утилітарного) значення. Незалежна Україна зробила ряд кроків у цьому напрямку, від самого початку надавши своє громадянство всім, хто проживав на її території, та окресливши згодом у своїй Конституції українську націю як політичну спільноту всіх етносів, що у ній проживають. Ці позитивні кроки, проте, не були підкріплені реформуванням державних інституцій та судової системи; Україна так і не стала правовою державою; її інституції так і

залишилися неефективними, корумпованими і фактично чужими, або й ворожими для більшості громадян [Українське суспільство 2010: 512-514].

За об'єктивної слабкості громадянської складової української національної ідентичності виникає природна спокуса сповна використати консолідаційний і мобілізаційний потенціал її етнокультурного компоненту. Адже саме культурні чинники, як стверджує Ентоні Сміт, є особливо істотними на ранніх етапах націєтворення; тільки вони й здатні, за відсутності ефективних державних інституцій та громадянських практик, більш-менш об'єднати та легітимізувати спільноту:

«Становище найстабільніше там, де колективна ідентичність спирається, головним чином, на культурні складники... Культурні спільноти тривкіші, адже основні культурні складники, на які вони спираються (пам'ять, вартості, символи, міти й традиції), тяжіють до посилення стабільності й згуртованості; вони становлять кістяк колективної безперервності й відмінності» [Сміт 2004: 25].

Сміт вважає таке «героїчне» бачення національної ідентичності (з наголошуванням боротьби, визволення й жертвовності) типовим для новітніх незалежних держав, але припускає, що надалі, в наступних поколіннях, воно цілком може поступитися місцем доступнішому, прагматичному й утилітарному різновидові національної ідентичності.

Війна спонукала українські постколоніальні еліти уважніш поставитись до культури як до консолідаційного чинника, своєрідного засобу «м'якої сили» (soft power), зокрема й у плані протидії пропагандистським впливам держави-агресора. З одного боку, український уряд істотно обмежив імпорт російських культурних продуктів (фільмів, книжок, часописів, телепрограм, гастрольних концертів) і ускладнив доступ до багатьох російських веб-сайтів. А з іншого – інвестував певні кошти у виробництво українських кінострічок, закупівлю книжок для бібліотек, промоцію української культури за кордоном; запровадив обов'язкове озвучення, дублювання чи титрування всіх імпортованих фільмів та встановив квоти для українського культурного продукту на радіо й телебаченні. Як наслідок, 2018 року на загальнонаціональному рівні українською мовою велося 64% телевізійних і 84% радіопрограм,



виконувалося 54% пісень, видавалося 76% книжок та брошур (від загального тиражу), було знято й випущено в прокат рекордну кількість фільмів (54), з яких кілька здобили престижні міжнародні відзнаки [Попова 2018].

Непропорційно малою залишається поки що частка україномовних газет (33%) та журналів (24%), а також веб-сайтів в українському сегменті інтернету (серед 100 найпопулярніших сайтів лише 10% україномовні). Дискримінаційною щодо україномовців залишається сфера обслуговування, тобто саме та сфера, з якою громадяни стикаються найчастіше – фактично щодня. За даними одного з недавніх досліджень, проведених у 26 найбільших містах України, лише 40% місцевих закладів харчування мають україномовні вивіски, лише 74% мають україномовні меню, і лише в 56% можна отримати обслуговування українською мовою [Становище 2018].

За даними іншого дослідження, близько десяти відсотків україномовних громадян заявили про неможливість (у нібито власній країні) отримувати своєю мовою інформацію, освіту, задовольняти релігійні потреби або ж відвідувати заклади культури, які ведуть діяльність їхньою мовою [Консолідація 2016: 65]. Зрозуміло, що всі ці проблеми потребують комплексного вирішення, в основі якого має лежати давно очікуваний «Закон про забезпечення функціонування української мови як державної» – з чітко прописаним механізмом контролю і санкцій за зневажання чи ігнорування мовних прав громадян як у державних, так і недержавних установах і закладах. Без такого механізму новий Закон залишатиметься такою ж порожньою декларацією, як і попередній, від 1989 року; а всі спроби простимулювати розвиток національної культури скидатимуться радше на лікування симптомів задоволеної хвороби, аніж її причин.

## **3.2. Зовнішньополітичний аспект ідентичнісної дихотомії**

### **3.2.1. Просторові маркери національної ідентичності**

З-поміж усіх маркерів новочасної національної ідентичності, окреслених Ентоні Смітом [2004: 26], лише самоназва не викликає у більшості мешканців України істотних незгод чи сумнівів. Донедавна таким маркером видавалася також територія, зафіксо-

вана ще з радянських часів на географічних мапах і відбита відповідно на мапах ментальних. Проте російська агресія на Донбасі й окупація Криму увиразнили цілу низку проблем, зокрема й у галузі етнонаціональної політики, що їх український уряд за двадцять років так і не спромігся розв'язати і за які тепер усій країні доводиться тяжко розплачуватися. Це, серед іншого, проблема сепаратизму і майже безкарної діяльності у Криму та деяких інших регіонах підривних антиукраїнських організацій, спонсорованих з-за кордону; а також – проблема «прозорого», фактично відсутнього, належно не демаркованого і незахищеного кордону на сході, котрий не лише стабільно підживлював транс-кордонну злочинність, а й символізував сумнівну – неповну, недовговічну, та й, на думку декого, не надто потрібну – національну суверенність. Обидва чинники систематично підривали довіру до української влади, до її здатності контролювати свою територію, дискредитували державу в очах своїх громадян та очах міжнародної спільноти, і, безумовно, аж ніяк не поглиблювали поваги до української нації та бажання з нею ідентифікуватися.

Будування кордонів, тобто перетворення старих, суто адміністративних і легко змінюваних советських меж у реальні кордони суверенної держави мало би стати важливим аспектом формування національної ідентичності. Адже цей процес, як показує українська дослідниця, означає не лише накреслення нових меж на карті чи території, а й творення нових наративів [Zhurzhenko 2010: 321]. Делімітація, демаркація і міжнародна легітимізація кордонів, розвиток новочасної прикордонної інфраструктури і запровадження належного прикордонного режиму – надзвичайно важливі речі для всіх молодих держав, проте у випадку України значно складнішою є проблема психологічна, пов'язана з інерцією людського мислення та наявними нормативними ідеологемами. Якщо західний кордон України збігається з давнім советським і завдяки цьому міцно зафіксований на ментальних мапах, то східний є фактично новим і відтак відчутно позбавленим належної популярної легітимності.

Слабка легітимність цього кордону корелює на різних рівнях зі слабкістю / амбівалентністю української ідентичності та загальною слабкістю / дисфункціональністю української держави і непослідовністю / амбівалентністю здійснюваної нею політики.

«Той факт, що кордон є конструктом, зовсім не означає, що він накреслений свавільно; як правило, він має певну передісторію, наприклад, давніші адміністративні поділи, історичні чи етно-мовні межі, які можуть бути використані як основа для делімітації. Проте ані цих «об'єктивних» чинників, ані чистої політичної волі не досить, аби створити кордон. Кордон повинен постати також у головах людей. Його формує політична риторика «національних інтересів», панівні дискурси державо- і націєтворення, дискусії про національну ідентичність та «геополітичний вибір». Таким чином національні кордони збудовані не лише з прикордонних стовпів та загорож, а й зі слів». [Zhurzhenko 2010: 155] Їх підтримує, інакше кажучи, не лише «тверда», а й «м'яка» сила. Вони потребують, як стверджує Клаус Едер, «наративної переконливості» [Eder 2006: 256]

Українсько-російський кордон під цим оглядом особливо цікавий – не тільки тому, що він справді новий і інфраструктурно недорозвинений, а й тому що наративно недоокреслений [Wolczuk 2000: 674]; йому справді бракує символічної ваги і належної легітимності в очах більшості росіян та багатьох українців [Laba 1995: 478]. Це підтверджують зокрема й результати соціологічних опитувань, і то не лише ті, де більшість росіян і значна кількість українців погоджуються, що вони – «(майже) один народ» (див. розд. 2.1.), а й ті, де лише 10-13% українців і 13-16% росіян хотіли би, щоб відносини України з Росією «були такими самими, як з іншими державами – з закритими кордонами, візами, митницями». Натомість близько 70% українців і близько 60% росіян хотіли б «відкритих кордонів, без віз і митниць» і ще кільканадцять відсотків з обох боків хотіли б «об'єднатися в одну державу» [Динаміка ставлення 2014]. Російська агресія й фактичний стан неоголошеної війни дещо похитнули цю настанову, зокрема істотно поменшало з обох боків охочих «об'єднуватися в одну державу» – до 10% у Росії й 4% в Україні (до війни їх було кільканадцять в обох країнах), натомість побільшало прихильників «нормальних» («закритих») кордонів (до 39% серед росіян і понад 40% серед українців), проте і там, і там приблизно половина населення воліє зберігати «прозори» кордони [Левада-Центр 2018].

Символічна слабкість кордону, як показує Тетяна Журженко, особливо відчутна у прикордонних районах, де люди «здебільшого не вважають сусідів по другий бік за культурно «інших». Поділ на «нас» та «них» визначається тут радше економічними відмінностями та різними рівнями соціального забезпечення. Українська ідентичність у прикордонних районах не ексклюзивна й не домінантна, а плинна й ситуаційна; вона легко поєднується тут із російською, «слов'янською», регіональною чи постсовєтською». [Zhurzenko 2010: 159] Українсько-російський кордон є для жителів регіону радше фізичною, ніж символічною реальністю. Він не «відокремлює «нас» від «них»» і не витворює відмінної «територіальної спільноти, члени якої об'єднані спільною пам'яттю, символами та історичними міфами» [2010: 156].

Ми вже відзначали (розд. 2.1.3), що абсолютна більшість жителів південної та східної України почувають куди більшу спорідненість із росіянами і навіть із (тотально зрусифікованими) білорусами, ніж із жителями Західної України, котрі успішно емансипувалися від домодерної православно-східнослов'янської уявленої спільноти і витворили собі цілком новочасну національну ідентичність. Вони «чужі» не лише тому, що належать до іншої – європейської, «католицької», західної – цивілізації, а й тому, що репрезентують інший тип національної ідентичності – ціннісно і нормативно несумісний ані з донаціональною «місцевою» ідентичністю малоросійського типу, ані з наднаціональною квазірелігійною (православно-східнослов'янською) ідентичністю русько-імперського чи радянсько-імперського зразка. Вони справді виглядають «націоналістами» з погляду носіїв до- чи над-національної ідентичності, хоча жодні соціологічні дослідження не підтверджують їхньої більшої «націоналістичності» порівняно з поляками, словаками, угорцями чи іншими західними сусідами [Pigie 1996].

Ідентичнісний поділ в Україні є чи не найголовнішим чинником, який істотно ускладнює конструювання нових національних кордонів. Для двох основних, ідентичнісно артикульованих груп притаманні радикально відмінні уявлення про те, хто є головним ворогом України і хто має бути її головним союзником. А отже – які кордони, східні чи західні, слід зміцнювати, а які – пом'якшувати або й зовсім ліквідувати. Ці дві групи послуго-

вуються кардинально відмінними дискурсами й застосовують до опису східних і західних кордонів України цілком інші метанаративи. Для одних українсько-російський кордон є «місцем неприязні та потенційного або й актуального конфлікту». Для других – «місцем контакту, співпраці та дружби, обумовлених чи то давніми історичними зв'язками і культурною спорідненістю, чи то взаємною вигодою та спільним майбутнім, чи то всім цим разом» [Zhurzhenko 2010: 160].

Один наратив можна окреслити як «наратив безпеки», другий – як «наратив інтеграції». Обидва, як слушно зауважує Тетяна Журженко, «походять до певної міри з Євросоюзу» [2010: 162]. А проте європейська інтеграція засадничо відрізняється від усіх проектів «євразійської» інтеграції, що їх постійно ініціювала в рамках СНД Росія. По-перше, європейська інтеграція є цілком добровільною: ніхто не вдається до тиску або й шантажу, щоб спонукати ту чи ту країну до більшої «інтеграції». По-друге, євроінтеграція заснована на певних цінностях: усі учасники цього процесу повинні дотримуватися певних стандартів демократії, прав людини та верховенства права – речей загалом невластивих ані Росії, ані іншим пострадянським режимам. І по-третє, навіть найменші країни Євросоюзу мають ті самі права, що й найбільші, і, як правило, можуть заблокувати будь-яке рішення, що явно суперечить їхнім національним інтересам чи неприпустимо обмежує їхній суверенітет. Жоден із проштовхуваних Росією «інтеграційних» проектів не передбачає подібних прав для дрібніших акціонерів, усі вони непрямим чином виражають гегемоністські, неоімперіальні інтереси Росії.

Що ж до наративу безпеки на українсько-російському пограниччі, то його співзвучність євросоюзівському дискурсові «м'яких загроз», що походять від «нових сусідів», завжди була суто формальною. Адже загрози, що походили від Росії навіть до початку військового вторгнення, важко назвати «м'якими». Здебільшого вони включали економічний тиск, енергетичний шантаж, медійні і торговельні війни, підривні дії спецслужб та інші провокації. Фактично російська політика у так званому «ближньому зарубіжжі» завжди ґрунтувалась на сумнозвісній брежнєвській доктрині «обмеженого суверенітету», широко практикованій Советським

Союзом у 60-80-х роках стосовно своїх східноєвропейських сателітів за мовчазної згоди Заходу. Що гірше, російський імперський погляд на Україну незмінно знаходив відгук серед значної кількості самих українців і досить широко поширювався як місцевими, так і російськими медіями по всій країні. Зрозуміло відтак, що українсько-російський кордон, тісно пов'язаний із проблемою національної ідентичності, набуває особливого символічного значення, яке можна зрозуміти лише в українському «постколоніальному» контексті. Саме брак чітких меж робить українську ідентичність проблематичною: українська культура, мова, пам'ять тощо мусять бути спершу відокремлені від їхніх російських відповідників. Продовження співіснування двох мов і культур в Україні, української і російської, сприймається багатьма як доказ «незавершеного націєтворення», радше слабкість, ніж перевага.

Політична емансипація від Росії, з українського («примордіального») погляду, є неповною допоки не завершено емансипації розумової, культурної та дискурсивної. Новий кордон під цим оглядом є «не лише символом, а й інструментом такого дистанціювання». [Zhurzhenko 2010: 165] Його хиткий геополітичний статус корелює на символічному рівні з непевним, амбівалентним статусом української мови й культури та двоїстим, дихотомічним характером української ідентичності. Його символічне конструювання після здобуття незалежності полягало в доволі непевних і непослідовних зусиллях держави націоналізувати пограниччя, асимілювати його як складову частину національної території й надати кордонові реальної та символічної ваги.

Принаймні два чинники, об'єктивного й суб'єктивного плану, наклали серйозні обмеження на націоналізаційні зусилля української влади та дискурсивні практики українських інтелектуалів. Якщо йдеться про чинники об'єктивні, то слід мати на увазі, що Україна не лише гетерогенна, а й відносно плюралістична країна; різні політичні актори і «дискурсивні спільноти» витворюють тут свої текстуальні і візуальні образи конкретної території, регіону, нації. Ані владні, ані інші «актори» не мають в Україні дискурсивної монополії, чи навіть виразного домінування. Кордон в Україні є об'єктом не лише «високої» геополітики, що її витворюють політичні діячі та експерти, а й геополітики «низької», витворюваної поп-культурою та мас-медіями. [Zhurzhenko 2010: 158]

Це означає, зокрема, що українські кордони не лише «оповідаються й конструюються найрізноманітнішими «дискурсивними спільнотами»», а й інтенсивно переоповідаються та деконструюються іншими спільнотами, серед яких не остання роль належить російській державі з її колосальними ресурсами і глибокою неприязню до реальної української самостійності, а також російському бізнесові, мас-медіям, неурядовим (принаймні формально) організаціям та їхнім численним філіям в Україні. Вони витворюють досить потужний контрдікурс, що до початку війни часто мав ознаки доміантного. Тетяна Журженко окреслює його як «дискурс інтеграції» з характерним наголосом на «спільному минулому», «традиційній дружбі» та «культурній спорідненості» між українцями й росіянами. Втім, позитивна риторика переважає лише у «високій» політиці. «Низька» російська (і проросійська) політика переповнена традиційними етнічними стереотипами та культурним супрематизмом, що відверто принижує українську ідентичність, осмішує мову, поширює ксенофобсько-конспіраційний анти-окциденталізм і поглиблює розкол в українському суспільстві між «правдивими» українцями-русофілами та збоченцями-«націоналістами».

Якщо ж ідеться про суб'єктивні чинники, то тут гіпотетичні націоналізаційні зусилля українського уряду обмежені не лише потужним контрдікурсом та масовим саботажем на різних рівнях, а й – донедавна принаймні – його власною неефективністю, корумпованістю та інституційною неспроможністю. Головним гальмівним чинником завжди було небажання самого уряду здійснювати більш-менш послідовну і наполегливу деколонізацію / десовєтизацію, котра у кінцевому підсумку могла би ослабити криптосовєтське, неокolonіальне домінування компрадорських еліт у формально незалежній країні.

Описані чинники, об'єктивні і суб'єктивні, великою мірою визначили амбівалентний і вкрай непослідовний характер усіх змін в Україні, зокрема й української політики державонацієтворення, складовою частиною якої є зокрема й будівлення кордонів. Характерний приклад такої амбівалентності – «багатовекторна» політика, чи, радше, риторика Леоніда Кучми, що поєднувала в собі «стратегічну мету» – євроінтеграцію з традиційним україн-

сько-російським «спеціальним партнерством». Ця політична амбівалентність виявилася настільки глибоко закоріненою в українському суспільстві, його політичній культурі, ментальності та ідентичності, що ані помаранчевий уряд Віктора Ющенка, ані, тим більше, анти-помаранчевий режим Віктора Януковича не спромоглися її подолати. У випадку Ющенка, його прозахідна, євроатлантична риторика не була підперта належними інституційними реформами, залишаючись фактично порожньою і, відтак, саму себе компрометуючи. У випадку ж Януковича, його проросійську риторику досить швидко охолодили самі росіяни, давши чітко йому зрозуміти, що від васалів із «ближнього зарубіжжя» очікують не присяг у «дружбі», а цілковитого послуху.

Існують, отже, серйозні структурні, ментальні та інші чинники – і в Україні, і в Росії та Євросоюзі, що накладають жорсткі обмеження на будь-якого політика в Україні та масштаб і напрямок його дій. Україна, як і Білорусь та Молдова, належить до геополітично аморфної зони «поміж» і має всі характерні ознаки пограниччя: «Вона [ця зона] витворює гібридні моделі і формує політичні, економічні та культурні практики, що поєднують взаємовиключні цінності і засади, тимчасом як політичний простір розривається між західним і східним векторами» [Zhurzhenko 2010: 36]. Така «межова» ситуація зберігатиметься, допоки Україні не зробить свого остаточного цивілізаційного вибору і не інституціалізує його членством у НАТО та ЄС.

Для більшості росіян це, поза сумнівом, буде психологічним шоком, проте сьогодні немає, здається, іншого способу спонукати їх до перегляду своєї анахронічної імперської ідентичності, закоріненої у міфічній «тисячолітній Русі» та міфологізованому відповідно до імперських потреб Києві. Без такої переоцінки росіяни навряд чи зможуть стати «нормальною» новочасною нацією із нормальною, себто адекватною й раціональною політичною поведінкою. Україна відіграла свого часу ключову роль у конструюванні традиційної, імперської російської ідентичності і тепер має змогу відіграти не менш ключову роль у її деконструюванні.



### 3.2.2. Українська дихотомія і російський ресентимент

Тип і характер національної ідентичності має істотне зовнішньополітичне та безпекове значення не лише з огляду на геополітичний (а по суті цивілізаційний) вибір, який здійснюють українці, протиставляючи себе головному «Іншому» та ідентифікуючи себе з головним «Своїм». Він важливий також з огляду на сприйняття України та українців іншими народами та державами та відповідну ретрансляцію цих уявлень у конкретну політику.

В одному випадку дихотомія української ідентичності підживлює в багатьох росіян реваншистські, великодержавні настрої, засновані на хибному розумінні тези про «майже один народ» і не менш хибному перебільшенні популярності й потужності цієї тези серед українців. У другому випадку розщепленість української ідентичності підтримує стереотипні уявлення в інших країнах про «штучний» або й «випадковий» характер української нації, «неприродність» українських кордонів, а також – про неминучий розкол країни та поглинення її півдня і сходу Росією.

Це друге уявлення формувалося великою мірою під впливом першого – адже впродовж століть Україна фактично не мала власного голосу на міжнародній арені, від її імені промовляла імперія, презентуючи той тип і обсяг знання про свою колонію, який відповідав імперській потребі контролю й асиміляції.

Демонструючи й після здобуття незалежності ідентичнісну дихотомію, Україна у певному сенсі сама провокувала російську реакцію, котра з приходом до влади Владіміра Путіна і так званих «силовикив», робилася дедалі агресивнішою. Ігор Торбаков, один із чільних західних фахівців із російсько-українських взаємин, застерігав у 2012 році, що проголошений Путіном інтеграційний проект на постсовєтському просторі – це єдиний гранд-нарратив, який залишився російському президентові для мобілізації свого електорату та легітимізації свого нового, тепер уже шестирічного правління. Якщо обмеження громадянських свобод під час його першого терміну легітимізувалося потребою «наведення ладу» і «збереження територіальної цілості», а під час другого – своєрідним соціальним контрактом (тобто обміном тих-таки громадянських свобод за відносний нафтодоларовий добробут), то тепер, після фіаско задекларованої Дмітрієм Медведєвим «модернізації» і дедалі відчутнішої ерозії згаданого добробуту, «свразійська

інтеграція під проводом Росії стала чи не останньою «великою ідеєю» в ідеологічному арсеналі Путіна, здатною підтримати його підпадаючу легітимність» [Torbakov 2012].

Усі ці прогнози й припущення ґрунтувалися почасти на уявленнях експертів про особистість самого Владіміра Путіна, котрий позиціонував себе як «прагматик», а проте неодноразово припускався і дій, і висловлювань, котрі ставлять цей «прагматизм» під великий сумнів чи, принаймні, надають йому вельми специфічного імперсько-великодержавного забарвлення. Але не меншою мірою експертні передбачення опиралися також на певні, соціологічно верифіковані уявлення про російське суспільство та, відповідно, еліти (включно з Путіном) як природну частину того суспільства, субпродукт його історичного розвитку, і водночас – як частину більш-менш автономну, здатну здійснювати різнорідний багатоканальний зворотний вплив на суспільство, відповідно до своїх особистих, корпоративних чи гаданих національних інтересів.

Найпоширеніше уявлення більшості росіян про Україну окреслюється відомою формулою «майже один народ», котру навіть без прислівника «майже» у 1997 році підтримувало 56% опитаних (не підтримувало 37%) і навіть 2006 року, після Помаранчевої революції, лише 41% опитаних готовий був визнати українців окремим народом, тимчасом як більшість – 53% – все одно наполягала на їхній тотожності з росіянами [Левада-Центр 2007].

Ця переконаність проявляється у найрізноманітніших публічних дискурсах і, своєю чергою, ними підтримується і зміцнюється. Так російський посол у Києві Міхаїл Зурабов без зайвої дипломатичності стверджував, що «росіяни та українці – це єдиний народ» [Зурабов 2010]; патріарх Кіріл – інтерпретував у цьому ж стилі концепцію «русского міра», в якому «попри державні поділи, попри певні політичні незгоди, ми духовно продовжуємо бути одним народом» [Выступление 2009]; а професор Александр Дугін – тлумачив студентам, що «украинская нация была искусственно сформирована в XIX веке поляками» [Дугин 2009]. І навіть цілком ліберальна віце-президентка Російської асоціації політологів Оксана Гаман-Голутвіна пояснювала учасникам міжнародної конференції, що відокремлення України від Росії – це все одно що поділ Німеччини [Gaman-Golutvina 2010].

Міфологічна віра в «один народ» закономірно сформувала й уявлення росіян про бажану закордонну політику, зокрема щодо України. Лише 35% опитаних росіян хотіли б бачити майбутню Росію в її теперішніх кордонах. Ще 9% не визначилося, натомість решта (себто більшість населення) хотіла б її бачити в кордонах ССРСР, із тими чи тими виїмками (Кавказ, Прибалтика, Середня Азія), або й без жодних виїмок (22%) [Левада-Центр 2007]. Психологічне неприйняття наявних кордонів понад половиною населення не може не викликати в сусідів Росії глибокого занепокоєння, тим більше що російські політики охоче маніпулюють цими настроями та всіляко їх підживлюють. Так у вересні 2011 року 27% опитаних погоджувалися (цілком або в основному) з твердженням, що Росія повинна будь-якими засобами, а в разі потреби – й силою, утримувати під своїм контролем колишні республіки СРСР [Левада-Центр 2011]. У квітні 2014 року 54% опитаних заявили, що Росія має право приєднувати до себе території колишніх радянських республік, якщо російське населення зазнає там утисків; 60% висловилися за включення південно-східних областей України до РФ або ж визнання їхньої «незалежності»; лише 4% визнали анексію Криму незаконною [Левада-Центр 2014].

Несамовита пропагандистська кампанія, розв'язана Росією проти України під час та, особливо, після Євромайдану, забезпечена майже тотальним контролем держави за засобами масової інформації та блокуванням альтернативних джерел, призвела до глибокої ідеологічної індоктринації населення. За даними соціологів, понад чверть респондентів (27%) підтримало введення військ в Україну [УП 2014], 58% погодилося, що Росія повинна надати військово-технічну підтримку так званим «ополченцям» на Сході України; 61% схвалили участь у їхніх лавах «російських добровольців»; 72% опитаних заявили, що Росія повинна визнати оголошену сепаратистами «незалежність» Донецької та Луганської областей [Левада-Центр 2014].

Фахівці визнають безпрецедентний характер пропагандистського зомбування, здійснюваного російськими мас-медіями, проте зазначають, що його вплив не був би таким могутнім, коли би пропагандистські послання не лягали на сприятливий ґрунт, – коли

би імперське ставлення росіян до сусідів і зокрема України не формувалося століттями і не було частиною ширшої світоглядної матриці, яка визначає бачення ними довколишнього світу і свого місця в ньому. Це бачення є сьогодні химерною сумішшю великодержавних амбіцій, цивілізаційного месіанізму, імперських ресентиментів та комплексів, які дедалі сильніш перешкоджають російським елітам тверезо усвідомлювати власні сили й можливості та виробляти на цій основі більш-менш прагматичну політику.

Мало хто з російських націоналістів є достатньо послідовним, відважним і чесним, – як, скажімо, Алексей Широпаев [2011; 2012], – аби визнати, що справді важлива й не завершена досі емансипація російської нації від російської імперії вимагає насамперед визволення від імперських міфів та комплексів, глибоко закорінених у психіці росіян. Міф одвічної «православно-слов'янської єдності» та довічного «російсько-українсько-білоруського братерства» є визначальним для всієї російської (імперської) ідентичності. За його допомогою новонароджена Російська імперія успішно присвоїла собі сакральні, примордіальні, духовні якості домодерної «русько-православної» спільноти, *Slavia Orthodoxa*, і водночас наповнила їх цілком новочасним державницьким символізмом та політичною інструменталізацією, – чого ніколи не трапилося в аналогічних масштабах із подібними домодерними спільнотами на кшталт мусульманської «умми» чи західної *Rex Christiana* [Когут 2004].

Імперську ідентичність було витворено таким чином, що вона виявилася надзвичайно сприйнятливою і сприятливою для домодерних, негромадянських цінностей та патримоніально-клієнтелістських відносин. Сформована специфічними імперськими дискурсами та практиками, вона й досі використовується і підтримується, у дещо модифікованій формі, домодерними, квазі-феодальними елітами в Росії та Білорусі, а донедавна – і в Україні. Ці еліти закономірно побоюються радикальної десоветизації своїх володінь, відчуваючи, що послідовна трансформація «совєтів» (чи подібно міфологізованих «православних руських») у росіян, білорусів та українців означатиме зокрема перетворення покірних квазіфеодальних підданих у вільних і свідомих своїх прав громадян.

Особливо прикметно, що не лише російська влада, а й опозиція, за винятком нечисленних переконаних лібералів, ігнорують існування цієї проблеми. Навіть погоджуючись в окремих випадках переглянути російську імперську політику на Кавказі чи ще десь, вони й не пробують проблематизувати міф «Київської Русі», котрий лишається й досі наріжним каменем імперської ідентичності й головним джерелом імперських ресентиментів і реваншистсько-іредентистських настроїв. А відтак і не наполягають на радикальній десоветизації, хоча конструювання модерних росіян без одночасного деконструювання советів (чи «православних руських») навряд чи можливе у принципі.

Алексей Навальний, один із лідерів опозиції, котрий окреслює себе як ліберальний націоналіст, закликає з колегами до відновлення «органічної єдності російського минулого» – «від Київської Русі і Новгородської республіки до ССРСР». Принаймні на два питання – щодо советської спадщини та «східнослов'янської єдності» – він відповідає практично так само, як і його головний суперник Владімір Путін: «Україна и Белоруссия являются главными геополитическими союзниками России. Наша внешняя политика должна быть максимально направлена на интеграцию с Украиной и Белоруссией... Фактически мы один и тот же народ... Мы должны усиливать интеграцию» [Навальний 2012].

Під цим оглядом два різновиди націоналізму – імперсько-державницький та етно-культурний, – що ось уже два століття змагаються у Росії, мають одну надзвичайно важливу спільну рису: обидва вони – засадничо негромадянські. В останні роки економічні труднощі, наплив іммігрантів та розчарування у владі додали популярності етнічному націоналізмові коштом його імперського різновиду. Ця тенденція яскраво виявилася зокрема у поширенні гасла «Росія – для росіян!» Але це гасло не поширюється на Україну (і Білорусь), оскільки має імпліцитно расистський характер і спрямоване головним чином проти вихідців із Кавказу та Середньої Азії. Що ж до України, то її і етнокультурні, й імперсько-державницькі націоналісти розглядають здебільшого як частину Росії.

Україна залишається для багатьох росіян нездоланною онтологічною проблемою: більшість із них, як правило, «люблять»

український народ, але ніяк не можуть змиритися з існуванням української нації. Україна є для них частиною національної (імперської) ідентичності. Певна культурна відмінність українців (як у випадку Гоголя) здатна цю ідентичність збагачувати, а тому не викликає у росіян особливих заперечень – за умови збереження належної субординації між центром і периферією. Натомість політичний суверенітет України руйнує цю ідентичність, засновану на міфах Київської Русі, слов'янської єдності та особливої («провідної») ролі росіян у «сім'ї братніх народів».

Примирення між цими двома ідентичностями – українською національною та російською імперською – видається неможливим, оскільки кожна з них на свій лад *виключає* другу і принципово унеможливує досягнення будь-якого компромісу. На практиці такий компроміс з українцями означав би визнання їхньої інакшості, культурної окремішності та політичної суверенності. Тобто – відмову від власної імперської ідентичності і творення цілком іншої ідентичності – російсько-національної, обмеженої історично-географічними рамками сьогоденної Росії [Torbakov 2012].

До такої «капітуляції» російська імперська свідомість поки що не готова; вона вимагає натомість «капітуляції» від українців – визнання ними своєї підрядності, вторинності, провінційності щодо росіян, себто – прийняття регіонально-малоросійської ідентичності як єдино компатибельної з ідентичністю російсько-імперською – на відміну від несумісної з нею ідентичності українсько-національної.

Ця боротьба ідентичностей, тобто відповідних ідеологій, артикулюється у відповідних дискурсах, колоніальному («імперському») та антиколоніальному («націоналістичному»). У випадку України вона має не лише «міжнародний», а й «внутрішній» характер. Оскільки значна частина населення України за століття колоніалізму прийняла накинута їм малоросійську ідентичність та інтерналізувала комплекси меншовартості, вироблені щодо українців імперською культурою, російська імперська свідомість отримала завдяки цьому додатковий аргумент на користь імперської експансії, тимчасом як українська національна свідомість опинилася в ситуації не просто «обложеної фортеці», а ще й загроженої зусібіч, навіть ізсередини. Така ситуація не сприяє адекватним

діям та дискурсам із обох боків і аж ніяк не обіцяє нормалізації українсько-російських, а заразом і українсько-українських відносин.

Зміна будь-якої ідентичності є процесом болісним, але й збереження імперської ідентичності шкодить не лише сусідам сьогоденної Росії, а й самим росіянам, оскільки прив'язує їх до віртуального світу й фальшивих цінностей, відволікає увагу й ресурси від реальних проблем і фактично унеможлиблює процес ефективної модернізації.

### 3.2.3. Іншування України в західних дискурсах

Західний погляд на Україну великою мірою формувався під впливом російського імперського дискурсу, котрий монополізував репрезентацію України на міжнародній арені і через безліч каналів та інституцій – дипломатичних, академічних, медійних – утверджував бачення України як «споконвічно російської» території, маргіналізуючи та дискредитуючи будь-які альтернативні погляди як «екстремістські» й «націоналістичні».

Поява незалежної України на картах світу, а відтак і на ментальних мапах, безумовно, зробила ставлення Заходу до неї складнішим і нюансованішим. А проте воно й надалі перебуває під помітним впливом русоцентричних стереотипів, котрі все ще – свідомо чи підсвідомо – трактують Україну як легітимну сферу нечітко окреслених, проте широко інтерпретованих російських «інтересів».

Характерним зразком такої Realpolitik може слугувати секретна доповідь, підготовлена 2000 року німецьким та французьким Міністерствами закордонних справ: «Прийняття України, – зазначається там, – означатиме ізоляцію Росії. Тому слід обмежитися лише тісною співпрацею з Києвом. Євросоюз не повинен розширюватися далі на схід» [New Neighborhood 2002].

Публічні висловлювання багатьох офіційних осіб – представників ЄС підтверджують, що інструментальна позиція стосовно України не є особистою думкою кількох анонімних експертів. Так, в інтерв'ю провідній польській газеті колишній президент Франції й голова Європейського конвенту, відповідального за створення конституції ЄС, Валері Жискар-д'Естен виразно пояснив, чому *насправді* не може бути й мови про перспективи членства для

України: «Частина України має справді європейський характер – це землі, що історично належали Польщі, а перед тим – Польсько-Литовській Співдружності. Проте території за Дніпром та на півдні мають російський характер. Ці землі не можуть належати до Євросоюзу доти, доки до нього не приймуть Росію» [Giscard d'Estaing 2005: 7].

«Для декотрих західноєвропейських членів ЄС, – коментує подібний стиль мислення та аргументації західний експерт, – Україна все ще залишається «напівросійською». Об'єктивно цей чинник підтримує давню традицію розглядати долю трьох східнослов'янських народів виключно разом, невіддільно одне від одного... Це відповідає інтересам Росії й аж ніяк не відповідає інтересам України» [Kuzio 2003: 6, 14].

Безумовно, країни Європи мають підстави пріоритезувати відносини із Росією як із найбільшою країною континенту, що має велетенські природні ресурси, зокрема газ та нафту, має найбільший на світі ядерний потенціал та постійне місце у Раді Безпеки ООН, а отже є поважним геополітичним гравцем на міжнародній арені. Кожна країна має свої інтереси і далеко не завжди вони збігаються зі сповідуваними цінностями. Інтереси – це справді одна із причин фаворизування Росії коштом сусідів. Проте в контексті нашої розвідки варто відзначити ще два чинники, котрі об'єктивно працюють на консервацію або й зміцнення західних стереотипів та упереджень щодо України.

По-перше, це неспроможність українських владних еліт і суспільства загалом здійснити за двадцять років необхідні реформи, котрі б утвердили в Україні демократичний лад, верховенство права і справді вільноринкову (а не гіперкорумповану, олігархічно-маніпулятивну) економіку; тобто – котрі підтвердили б відповідність країни європейським стандартам та її засадничу інституційну відмінність від авторитарної, беззаконної і гіперкорумпованої Росії [Duszok 2000].

І по-друге, розщеплена, неконсолідована національна ідентичність теж не сприяє сприйняттю України як чогось засадничо іншого, приналежного до європейського, а не російсько-євразійського культурно-цивілізаційного простору. Навпаки, така ідентичність полегшує російським і проросійським силам стерео-



типізацію України як такої собі «недо-Росії» – з недомовою, недокультурою, недо-економікою і недополітикою (не цілком авторитарною, як у Москві, але й не цілком демократичною, як у Європі). «Росіяни і українці – один народ, – пояснював на початку Євромайдану французьким телеглядачам російський посол Александр Орлов. – Як бретонці й нормандці у Франції. Їх неможливо розділити» [Orlov 2014].

Подолати ці упередження за допомогою самих лише декларацій на кшталт «Україна – не Росія» неможливо. Для цього, як показує досвід прибалтійських країн, потрібна набагато рішучіша внутрішня і зовнішня політика, зокрема візова та прикордонна, не кажучи вже послідовне утвердження в країні саме європейської, а не євразійської національної ідентичності, європейських, а не євразійських економічних, політичних та правових відносин. Без таких кардинальних змін Україна й надалі залишатиметься для європейців «сірою зоною», амбівалентною й непередбачуваною, а відтак і сама «європейська інтеграція» залишатиметься суто риторичною фігурою. Що гірше, ідентичнісна дихотомія робить Україну вразливою перед безпековими викликами та пропагандистськими маніпуляціями, – що неважко було помітити ще до початку війни, переглядаючи московоцентричні висловлювання доволі численних зарубіжних експертів:

«Захід повинен зважати на історичну близькість України до Росії й усвідомлювати, що багато українців вважають себе членами східнослов'янської спільноти, котра складається з росіян, українців та білорусів» [Paradopoulos 2008].

«Будь-яка дефініція Заходу, яка виключає Росію через її буцімто інакші 'цінності', повинна так само виключати й Україну, чії цінності і культура нерозривно пов'язані з російськими» [Petro 2009].

«Україна глибоко закорінена в євразійському регіоні, який традиційно пов'язаний із Москвою. Культурно-історична єдність з Росією сягає глибоко у минувшину Київської Русі, в автентичну концепцію східнослов'янської держави, у візантійсько-православні детермінанти ментальності й соціуму. Більшість населення розмовляє російською, а в географічному й геополітичному плані країна має цілу низку неєвропейських координат, невід'ємних від Росії: Чорне море, Крим, Кавказ» [Wagner 2008].

М'яке дискурсивне заштовхування України у євразійський простір і відповідне виштовхування з простору європейського апелює в наведених вище цитатах до спільної східнослов'янської (російсько-українсько-білоруської) ідентичності, тобто до сумнозвісної формули «майже (або й зовсім) один народ». Походять наведені вислови з доволі впливових видань, для яких мало би бути неприпустимим настільки фривольне трактування історичних та географічних фактів. Але ще більше вражає архаїчний есенціалізм, мовби живцем запозичений із романтичних творів XIX століття. Навіть визнаючи, що українське (чи білоруське) суспільство має поділену ідентичність і, відтак, різні культурні, ціннісні та геополітичні орієнтації, автори впритул не бажають бачити тої другої, некомфортної для них половини населення, котра аж ніяк не вважає себе «глибоко закоріненою в євразійському регіоні», «нерозривно пов'язаною з Москвою» і безоглядно приналежною до «візантійсько-православної традиції» у її московсько-імперському виданні. Натомість вони конструюють російську чи проросійську («євразійську») більшість там, де вона навряд чи існує, і проголошують саме цю групу, саме цю ідентичність «природною» й «традиційною», на протиположності «чужій» і «штучній», нав'язаній безпорадним українцям чи білорусам підступним Заходом [Mangott 2007: 263].

А тим часом навіть до Євромайдану і всіх подальших подій, за даними соціологів, більшість українців (40%) готова була проголосувати на гіпотетичному референдумі за вступ до ЄС, 35% – проти [КМІС 2013]. Реальна проблема східноєвропейських суспільств із їхніми дихотомічними ідентичностями полягала не в тому, чи інтегруватися у Європу, а в тому, чи робити це разом із Росією, чи без. Саме тому, за даними того ж опитування, приблизно така сама кількість українців (41%) готова була проголосувати на іншому гіпотетичному референдумі за вступ до розпропагандованого Росією Митного Союзу (33% – проти). Якщо ж би їм довелось вибирати між одним союзом і другим, то голоси розділились би порівну – по 38%. Але й тут потенційна перевага була за Євросоюзом, оскільки його прихильники зосереджені головню у молодших вікових групах (до 40 років), натомість прихильники Митного Союзу – у старших (понад 50 років).

Євромайдан і започаткована ним революція відчутно каталізували проєвропейські орієнтації українців, натомість російська агресія, здається, остаточно здеактуалізувала євразійські інтеграційні проєкти. У травні 2014 року 53% респондентів висловилися за вступ до ЄС і лише 24% – за Митний Союз [УП 2014]. В наступні роки перша цифра незначно зменшилася – до 47-49% (головно через завищені «пореволюційні» очікування та подальше розчарування), натомість друга впала до 10-11%; тимчасом як решта респондентів (11-12%) вагається з відповіддю або ж (близько третини) воліє до жодного союзу не приєднуватись [Рейтинг 2018: 46].

Західні «євразисти», схоже, фатально недооцінили той факт, що всяка ідентичність є соціально-історичним конструктом і що місцеві еліти, як і зовнішні актори, відіграють важливу роль у цьому конструюванні. Під цим оглядом європейська ідентичність в Україні (Білорусі, Молдові) є не більш «штучною», ніж про-російська (чи, радше, нативістська), обстоювана деякими авторами як «традиційна і неповторна» [Mangott 2007: 263]. Нема жодних підстав вважати «постсовєтський простір», до якого країни «нової» Східної Європи начебто есенційно належать, чимось примордіальним, абсолютним, раз і навіки даним; так само, як і «культурний і соціальний простір Європи», з якого ці країни мають начебто бути виключені через свою з ним есенційну несумісність, не є насправді чимсь іншим, як усього лише соціально-історичним, зокрема й дискурсивним конструктом, випродукованим внутрішніми й зовнішніми акторами. Під цим оглядом суспільства «нової» Східної Європи справді поділені й амбівалентні, вони справді відрізняються від своїх західних сусідів, будучи менш «європейськими», але вони так само відрізняються й від Росії, будучи значно менш «євразійськими» [Langer 2004].

Подолати цей поділ, цю амбівалентність можна в два способи: або лікуючи колективну амнезію й аномію та поширюючи європейські цінності на «євразійську» частину суспільства, або ж, навпаки, поширюючи панівну у Росії систему цінностей на всіх сусідів, трактуючи їх як гомогенних євразійських «своїх» («майже один народ»). Другий спосіб простіший, проте, як показує досвід, проєвропейська частина українського суспільства рішуче не приймає запропонованої їй «інклюзивної» ідентичності у рамках

«традиційного», здомінованого Росією, євразійського простору. Для них така перспектива є значно драматичнішою, ніж протилежна, себто європейська, для їхніх проросійських співвітчизників. Тому що питання ідентичності і пов'язаних із нею цінностей стоїть у системі їхніх пріоритетів значно вище, ніж у представників другої групи, котра, як показують соціологи, є насправді не так «проросійською», як нативістською та амбівалентною [Тренін 2007: 200, 207]. Відтак можна з певністю стверджувати, що «ментальні й фізичні лінії поділу в регіоні» витворює зовсім не промоція начебто «штучної» європейської ідентичності у країнах «нової» Східної Європи, а збереження в них (справді штучне) цивілізаційно безперспективної проросійської («євразійської») ідентичності – засадничо антиокцидентальної, антимодерної, підданчо-клієнтелістської. Саме це створює лінії поділу всередині усіх трьох націй, підтримує їхню цивілізаційну відсталість і заохочує Росію до агресивнішої поведінки.

Хоч яким прикрим для багатьох українців може бути дискурсивне виключення їхньої країни з європейського проекту й запаковуванням її до примордіального євразійського, з яким вона нібито одвічно й довічно пов'язана, похитнути цей стереотип можна лише практичними діями – послідовним реформуванням своєї країни, її всебічною європеїзацією та десовєтизацією, набуттям і утвердженням європейської ідентичності. Україну занадто довго ідентифікували з «Євразією» – геополітичним конструктом, який позначає передусім Росію й так зване «близьке зарубіжжя» – сферу її реальних або й уявних (бажаних) політичних, культурних, ідеологічних та економічних впливів. «Євразія» в цьому дискурсі вказує на певну культурну/цивілізаційну специфіку регіону, який не є, власне, ані Європою, ані Азією, а радше репрезентує якусь особливу, окрему «євразійську» цивілізацію з російським культурно-історичним ядром і спільним геополітичним знаменником.

Таке маркування породжує вкрай негативні наслідки для всіх, хто до нього причетний. По-перше, містифікує дійсність, виокремлюючи російську/совєтську спадщину як головний, якщо не єдиний, чинник, що обумовлює геть усе у сьогоднішньому (недо)роз-

витку постсоветських республік. По-друге, таке маркування імпліцитно підживлює російські великодержавні ресентименти і відповідну неоімперську політику, резонуючи дискурсивно з шовіністичною, криптофашистською риторикою сьгоднішніх російських «євразійців» (а не лише їхніх поміркованіших неоімперських попередників 1920-х років). І по-третє, таке маркування дискурсивно виключає європейські народи колишнього СРСР з «Європи» як певного геополітичного проекту й ефективно маргіналізує проєвропейські сили в усіх цих країнах (включно з Росією), роблячи їх легкою жертвою сил проросійських чи російсько-націоналістичних та засадничо антиокцидентальних.

Сьогодні, коли всі несорветські держави колишнього комуністичного блоку стали членами Євросоюзу чи принаймні офіційними кандидатами на вступ, процес іншування східноєвропейців і їх дискурсивного включення/виключення змінив свої форми, проте не суть. «Євразійство» у цьому контексті може бути окреслене у саїдівських термінах [Саїд 2001] як намагання контролювати й маніпулювати так звану «Євразію», що є всього лише евфемістичними позначенням «Росії-плюс», тобто Росії й усіх її колишніх «союзних» республік. Російський дискурс «Євразії» спрямований насамперед на всебічне опанування й реінтеграцію постсоветського простору. Західний дискурс «Євразії» такої мети перед собою не ставить, проте об'єктивно їй сприяє, апріорі маргіналізуючи постсоветські республіки, виключаючи їх з європейського проекту і погоджуючись імпліцитно на їхнє подальше перебування у сфері російських впливів та евфемістичної «відповідальності».

Українці, завдяки революції, отримали шанс не лише зміцнити свою європейську ідентичність, а й утвердити європейську ідентичність своєї країни в очах світу. У цьому контексті важливо усвідомити, що дотеперішній дихотомічний характер української ідентичності робить її вразливою перед ексклюзивними дискурсами, котрі виключають її з «Європи» на підставі наявності в ній неєвропейських чи навіть антиєвропейських компонентів. І водночас, на тій самій підставі, робить її так само вразливою і перед дискурсами інклюзивними, котрі включають її до російськоцентричних, євразійських чи панслов'янських проєктів.

### **3.3. Національна ідентичність і перспективи реформ**

#### **3.3.1. Цінності виживання проти цінностей самореалізації**

Всяка національна ідентичність за самою своєю природою має істотний ціннісний компонент, що впливає зокрема і з її означення [Сміт 2004: 26]. Адже здатність особи ототожнювати себе зі спільнотою, яку визнає «своєю», передбачає певне уявлення про її ідеальний/ ідеалізований образ та, відповідно, про нормативні цінності, які особа вважає бажаними для спільноти і які намагається тою чи тою мірою засвоїти в процесі самоідентифікації. У цьому сенсі можна говорити і про зворотний процес – проектування спільнотою певних нормативних цінностей на кожну особу як цінностей бажаних і навіть необхідних для набуття повноцінного членства в спільноті, для символічного, зокрема й ціннісного з нею ототожнення.

Попри позірну очевидність взаємозв'язку між тою чи тою національною ідентичністю та відповідною системою цінностей, обговорення цієї проблематики в Україні має переважно публіцистичний характер і зводиться найчастіше до бездоказових тверджень про особливий індивідуалізм українців, їхній вроджений демократизм, волелюбність чи, скажімо, працьовитість. Як імовірна реакція на це романтичну ідеалізацію, а також – на своєрідне «перевиробництво» категорії «ідентичність» в академічному й публіцистичному дискурсі (розглянуте нами почасти в розділі 1.1.2.), в академічній спільноті з'явилися заклики відмовитися від цієї категорії як аналітичного інструменту й зосередитися натомість на категорії цінностей як нібито адекватнішої для опису суспільних змін, що передували Революції гідності та були її вірогідною причиною.

Чи не найпошлідовніше цю позицію озвучив відомий львівський історик Ярослав Грицак, котрий у низці статей 2013-2016 років, присвячених зокрема Євромайдану, спробував був концептуалізувати тогочасні події саме у ціннісних категоріях [Грицак 2013б; 2014; 2015; 2016; Hrytsak 2014]. На його думку, в Україні в останні десятиліття відбувся істотний ціннісний зсув, найпомітніший у настановах трьох соціальних груп – середнього класу (інтелігенції), середнього бізнесу та молоді. Ці групи, власне, й склали

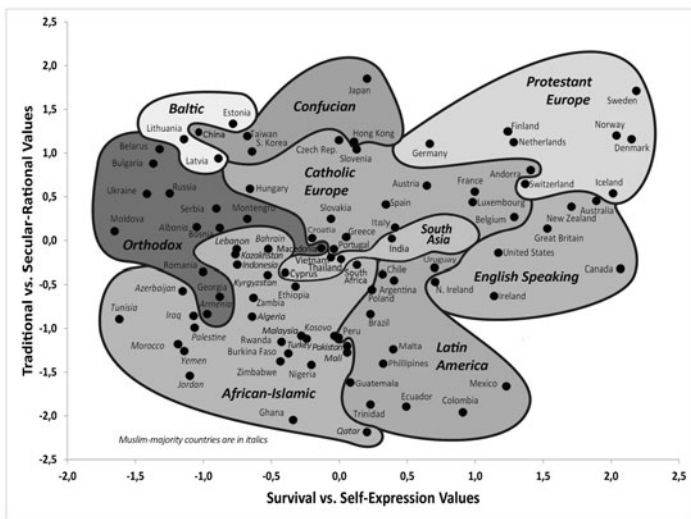
кістяк Євромайдану. «Зі своїм набором цінностей вони представляють завтрашний день», – стверджував історик. Їхня мета – не зміна уряду і навіть не євроінтеграція, а «цивілізаційний стрибок, який вивів би Україну на іншу швидкісну смугу – смугу сталого розвитку – відповідно до цих ціннісних змін, що сталися за останні роки». Ідеться, інакше кажучи, про навздогінну модернізацію – перехід із «другого» світу у «перший», з індустріального суспільства у постіндустріальне, від економіки закритого доступу до відкритого, від «шантажистської» держави до правової, від олігархічного плюралізму до ліберальної демократії.

Такий перехід, як слушно зазначає історик, неможливий без відповідної зміни цінностей. Адже темпи і траєкторії розвитку кожної нації визначаються її історією, культурою та сповідуваними цінностями (чи, як кажуть в Україні, «ментальністю»). І в цьому сенсі українська цивілізаційна матриця виявляється далеко не найсприятливішою для засвоєння й ефективного функціонування новочасних інституцій ліберальної демократії та правової держави. Тим важливішими, отже, є ті ціннісні зміни, які відбулись в Україні за останні десятиліття і виявом яких, до певної мри, стала Революція гідності.

Для обґрунтування цих тез Я. Грицак звернувся до результатів «Всесвітнього дослідження цінностей» – глобального мегапроекту, започаткованого 1981 року американським професором Роналдом Інглгартом [WVS 2018]. У рамках проекту соціологам вдалося зібрати величезний масив даних із шести хвиль опитувань (здійснюваних кожних п'ять років) у майже ста країнах світу. Він складається з відповідей на понад двісті запитань, які слугують цінним матеріалом для багатьох фахівців у різних галузях.

Сам Інглгарт опублікував на основі цих матеріалів низку статей (а також дві книги), де переконливо і наочно (на своїх знаменитих «цивілізаційних мапах») показав, що країни світу досить чітко групуються у певні кластери за відповідними соціологічними (сутнісно – культурно-цивілізаційними) показниками (мал. 1).

### Мал. 1. «Цивілізаційна карта» Інглгарта – на підставі 6-ї хвили Всесвітнього дослідження цінностей, 2010–2014.



Джерело: <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp>

Ці показники (отримані через математичну операціоналізацію відповідних соціологічних даних) зводяться у його побудовах до двох підставових вимірів. Один із них, унаочнений на вертикальній осі, показує перевагу в суспільстві традиційних чи, навпаки, секулярно-раціональних цінностей. Другий, унаочнений на горизонтальній осі, показує співвідношення так званих цінностей самореалізації на протизагу цінностям виживання. Перший зсув, знизу вгору по вертикальній осі, характерний для переходу від аграрних суспільств до індустріальних. Другий, зліва вправо по горизонтальній осі, – для переходу від індустріальних суспільств до постіндустріальних.

До традиційних цінностей Інглгарт зараховує важливість релігії, патерналістських зв'язків (зокрема між батьками і дітьми), слухняність щодо будь-якої влади, високу пошану до звичаїв і традицій, зокрема родинних, переважання колективістських



настанов та націоналістичних поглядів. У секулярно-раціональних суспільствах усі ці погляди й настанови є значно слабшими.

Якщо ж ідеться про цінності виживання, то вони зазвичай домінують у бідних і нестабільних країнах, де проблеми фізичної й економічної безпеки є першорядними. Для цих суспільств характерний етноцентризм, низький рівень довіри та толерантності. Тим часом там, де домінують цінності самовираження, зазвичай спостерігається вищий рівень довіри і толерантність; більше уваги приділяється правам меншин, гендерній рівності, захисту довкілля, громадській, волонтерській і добродійній діяльності; значно вищими є вимоги участі у прийнятті політичних та економічних рішень [WVS 2018].

Побудовані таким чином двовимірні графіки досить добре ілюструють гантінгтонівські цивілізаційні поділи (ще раніше, зрештою, окреслені Арнолдом Тойнбі). Бідні традиціоналістські суспільства Африки та ісламського світу опиняються у лівому нижньому кутку графіка; бідні, але секуляризовані посткомуністичні/східнохристиянські країни опиняються у лівому верхньому кутку; заможні і секуляризовані протестантські країни передбачувано потрапляють у правий верхній кутку; а латиноамериканські – у правий нижній.

Зрозуміло, що межі між цивілізаційними кластерами не є чіткими і непроникними; адже культурно-цивілізаційні параметри визначаються не лише релігією, а й багатьма іншими чинниками, як, наприклад, наявністю чи відсутністю комуністичної спадщини, приналежністю до тої чи тої імперії тощо. Рух можливий не лише в межах певного кластера, а й поза ним (комуністичний експеримент, наприклад, суттєво віддалив Естонію й Латвію від протестантської Європи, тимчасом як відсутність цього експерименту на Кіпрі й у Греції помітно зблизила їх із католицькою Європою й віддалила натомість від православного світу). Та хоч би там як, а тривка прив'язаність більшості країн до певного цивілізаційного кластера є досить очевидною.

Фактично маємо унаочнення теорії «залежності від шляху», котра наголошує важливість культурно-історичної спадщини для подальшого розвитку не лише націй, а й окремих історично сформованих, із виразною культурною специфікою, регіонів.

Минуле великою, хоча й не абсолютною мірою визначає майбутнє. Саме тому Роналд Інглгарт висловлював скептицизм щодо розвитку пострадянських країн (за винятком Балтії) у найближчій часовій перспективі саме з огляду на відчутне переважаючі в них так звані «цінностей виживання» над «цінностями самореалізації» [Inglehart & Welzel 2005; 2010]. І саме тому Роберт Патнем наприкінці своєї ґрунтовної праці, присвяченої хронічному відставанню Південної Італії від Північної, ще на початку 1990-х робив невтішні прогнози щодо нашого регіону:

«Там, де бракує норм та мереж громадської активності, перспективи колективної дії стають непевними. Доля Меццоджорно – наочний урок для країн «третього світу» сьогодні та колишніх комуністичних країн Євразії завтра... Соціальна рівновага, за якої переважає система порушення зобов'язань, може визначати майбутнє більшості країн світу, де мало, а то й немає соціального капіталу. Для політичної стабільності, ефективності управління й навіть економічного прогресу соціальний капітал може важити навіть більше, ніж фізичний або людський. Багато колишніх комуністичних суспільств мали слабкі громадянські традиції до утвердження комунізму, а тоталітарне правління знищило навіть обмежний запас соціального капіталу. Без норм взаємності та мережі громадянської активності Гобсова ситуація на Меццоджорно – аморальна родинність, клієнтурність, беззаконня, неефективне врядування та економічна стагнація – здається куди ймовірнішою, ніж успішна демократизація та успішний розвиток. Палермо може репрезентувати майбутнє Москви» [Патнем 2001, 223-224].

Далі він, правда, застерігав, що його висновки зовсім не означають фаталізму й приреченості. Президент південноіталійської Базиликати справді не може перенести свій уряд на північ до Емілії-Романьї, а прем'єр-міністр Азербайджану не може перенести свою країну у Прибалтику. Проте, писав Патнем, «змінюючи інституції, можна змінити політичну практику»; посприяти «зміні ідентичностей, цінностей, влади та стратегії»; забезпечити формування «більш поміркованої, прагматичної, толерантної, елітарної політичної культури» [2001, 224-225]. Іншими словами – зміни можливі скрізь, у кожній країні, проте в деяких вони потребують значно більше часу й зусиль, ніж в інших.

Україна потрапила до «Всесвітнього дослідження цінностей» допіру в 1996-му – до так званої третьої хвилі опитувань (1995–1998). За більшістю тогочасних показників Україна не надто відрізнялася від Росії. Обидва суспільства були досить секулярними (індекс 0,8 для України, 1,0 для Росії), і досить заклопотаними проблемами виживання (–1,9 для Росії, –1,7 для України). За десять наступних років обидва суспільства дещо просунулись у напрямку «самореалізації», проте цінності виживання й надалі лишались пріоритетними: –0,8 для України, –1,4 для Росії, – за даними 2006 року, опублікованими у 2009-му [WVS 2018]. Ймовірно, цей зсув, зумовлений головно економічною стабілізацією після тривалого занепаду, спонукав декого з дослідників заговорити про утвердження нових цінностей в Україні та про назрілу потребу кардинально змінити старі інституції відповідно до наявних ціннісних змін.

В одній із статей 2014 року Ярослав Грицак прямо визнав, що його публічні прогнози 2012-2013 років про наближення революції базувалися на даних World Values Survey, які начебто вказували на істотні зміни у масовій свідомості. Ці зміни, на думку автора, зумовлені насамперед появою нового покоління, сформованого вже в добу незалежності, в добу інтернету і соціальних мереж, – покоління, що «відкидає вертикальну ієрархію і є поколінням "горизонтальних зв'язків"» [Грицак 2014]. Дослідник зараховує цю молодь до так званого «прекаріату» – «середнього класу за звичками, пролетаріату за можливостями». І хоча весь середній клас в Україні не складає й тридцяти відсотків населення (за самоідентифікацією), або й ще менше (відсотків 5-10, за об'єктивними показниками), важливою є не лише його чисельність, а й якість: «у таких суспільствах, як російське чи українське, напрямки розвитку визначає не байдужа чи амбівалентна більшість, а вмотивована меншість».

«Соціологічні дослідження, – стверджував дослідник, – показують, що за своїми цінностями молоді українці ближчі до молодих поляків, словаків чи британців, аніж до своїх батьків чи дідів... Євромайдан 2014 року був їхньою революцією. [Він] показав, як далеко зайшла Україна за останні 20–25 років – від колишньої спровінціалізованої й ізольованої радянської республіки до країни, яка повністю відкрилася на зовнішній світ» [Грицак 2014].

Роком раніше, із посиланням на те ж таки «Всесвітнє дослідження цінностей», Ярослав Грицак стверджував, що зіставлення даних останнього на той час опитування (2008) із попередніми «чітко показує, що Україна в останню декаду рухалась у «правильному» напрямку. Цей рух, – писав він, – особливо помітний на тлі майже непорушних Росії та Білорусі. Більше за те, Україна наблизилась до зовнішніх меж «Русского мира» і, якщо цей рух за інерцією триватиме й далі, вона може цілком ті межі покинути. Тож гарячкові зусилля президента Путіна й патріарха Кіріла повернути Україну назад у російські обійми не позбавлені внутрішньої логіки: російські зверхники відчують, що ще кілька років – і буде запізно. А з іншого боку, сам факт, що, попри глибокі внутрішні поділи, українські еліти таки досягли певного консенсусу щодо європейської інтеграції, відбиває (й підтримує) відповідну зміну суспільних цінностей. Тож можемо припустити, що європейські амбіції України залишатимуться незмінними, незалежно від того, чи уряд підпише найближчим часом з Євро-союзом угоду про асоціацію, чи ні» [Hrytsak 2013].

За всієї слушності більшості зроблених автором спостережень і висновків, посилання на «Всесвітнє дослідження цінностей» виглядає тут перебільшеним і не завжди доречним. Так, наприклад, навіть побіжного погляду на інглгартівську «цивілізаційну мапу» досить, аби помітити, що «непорушною» на ній протягом згаданого десятиліття була лише Білорусь (із показником  $-1,3$  на шкалі цінностей виживання). Натомість Росія перемістилась від  $-1,9$  до  $-1,4$  в бік цінностей самореалізації, попри подальше переважання в ній цінностей виживання, – достоту як і Україна, котра перемістилась по тій же шкалі від  $-1,7$  до  $-0,8$  [WVS 2018].

Не враховано й специфіки часу, в який проводилося опитування (в Україні – 2006 року, хоча загальні результати п'ятої хвили були опубліковані аж у 2008-му). Помітне зміщення України (як і Росії) у бік цінностей самореалізації між 1996 а 2006 роком зумовлене насамперед відносною економічною стабілізацією в обох країнах. А це означає, що коли воно й мало вплив на політичні процеси, то стосуватися в українському випадку могло хіба що Помаранчевої революції, а не пізнішого Євромайдану. Євромайдан відбувся якраз у ситуації ціннісного «регресу»: за даними шостої хвили «Всесвітнього дослідження цінностей» (завершеної й опуб-

лікованої у 2014, проте реалізованої в Україні, як, до речі, і в Росії, у 2011), українське суспільство повернулося до пункту  $-1,4$  на шкалі «цінності виживання», тимчасом як російське продовжило рух по цій же шкалі в бік цінностей самореалізації до пункту  $-1,2$  [WVS 2018]. (Ця динаміка, ймовірно, пояснює російські політичні протести – «Болотну площу» – 2011-2012 років, проте мало що каже про причини Євромайдану).

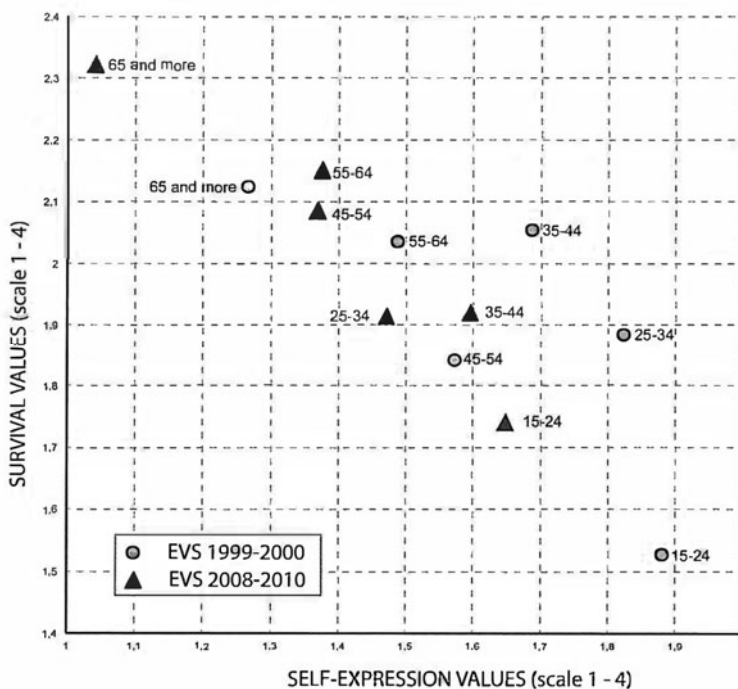
Ще суперечливіші дані впливають з іншого масштабного дослідження – European Values Studies, що його проводить кожних дев'ять років інша група соціологів за дещо відмінною методикою і лише у Європі [EVS 2015]. Тут зіставлення двох опитувань – 1999 й 2008 років – показує, що Україна протягом відповідного десятиліття аж ніяк не рухалась у «правильному» напрямку, – скоріш навпаки. Істотний зсув від цінностей самореалізації до цінностей виживання відбувся практично в усіх вікових групах, – як це наочно показали на графіку (мал. 2) польські соціологині Гражина Кацпровіч та Йоанна Конечна-Саламатін [Kacprzewicz & Konieczna 2014: 46].

Принципові розбіжності між даними «Всесвітнього дослідження цінностей» та «Європейського» можуть зумовлюватися не лише і навіть не стільки методологічними відмінностями, скільки різними роками, в які їх проводили – зокрема в Україні. З одного боку, ситуація в Україні 1996 року, відображена у WVS, була гіршою, ніж ситуація 1999 (відображена в EVS). А з іншого боку, 2006 рік, відображений в опитуваннях WVS, був кращим від «кризового» 2008-го, відбитого в опитуваннях EVS.

Зрозуміло, що це лише гіпотези, які потребували б докладнішого дослідження. Нам ідеться, однак, про інше – про обмежену застосовність «Всесвітнього дослідження цінностей» (і, взагалі, ціннісних інтерпретацій) та про потребу враховувати низку інших можливих чинників, що зумовлюють ті чи ті процеси і явища. Власне, про це нагадують і польські соціологині у своїй полемічній статті, коли пишуть зокрема про так звану «піраміду Маслоу», яка відбиває не лише ієрархію потреб (від найнижчих, фізіологічних до найвищих, духовних), а й бере до уваги властивий людям компенсаторний механізм – схильність надавати надмірного (ціннісного) значення тим речам, яких їм відчутно не

вистачало у формативному віці. «Система цінностей, сформована в дитячому/юнацькому віці, дуже мало змінюється протягом решти життя» [Kaspruwicz & Konieczna 2014: 44]. Фактично цінності у суспільстві можуть змінитися лише зі зміною поколінь (що, власне, й розпочалось у двотисячних і проявилось у Революції гідності).

**Мал. 2. Цінності самовираження та виживання в Україні, зміни у вікових групах (1999–2008).**



Джерело: <https://www.aspenreview.com/article/2017/values-and-the-future-of-ukraine/>

Євромайдан не конче мав бути проявом фундаментальних ціннісних змін у суспільстві (від «виживання» до «самореалізації»). Достатньо щоб відповідні зміни відбулися принаймні в окремому сегменті цінностей (політична культура і громадянська

активність) й окремому сегменті суспільства (мотивована, мобілізована молодь). Для Росії чи Білорусі з їхнім консолідованим авторитаризмом таких змін явно не досить. Для України з її неформально інституціоналізованим олігархічним плюралізмом (забезпеченим зокрема й ідентичнісними поділами) точка біфуркації виявилася значно нижчою.

В Революції гідності, за різними даними, брало участь кілька мільйонів людей. Сьогодні її позитивно оцінює лише 40% населення [ФДІ 2014], натомість 25% зараховує до «найбільш негативних» подій в українській історії [Українське суспільство 2015]. Ціннісні зміни – процес значно триваліший і складніший, ніж багато кому цього би хотілося. І для того, щоб вони відбулися в масштабі усього суспільства у життєвому проміжку принаймні кількох поколінь, слід би уже сьогодні подбати про відповідні інституційні зміни, котрі, власне, й забезпечують еволюційний розвиток замість революційних потрясінь.

### **3.3.2. Східноєвропейська спадщина: «залежність від шляху»**

Українське суспільство за більшістю своїх ціннісних настанов та орієнтацій не надто відрізняється від російського, як і від інших східноєвропейських суспільств, зокрема тих, що належать до православного цивілізаційного обширу та котрі перебували у складі «орієнтальних» (не західних) імперій – Російської й Отоманської. Цю подібність виразно видно на Інглгартовій «цивілізаційній мапі», її причини описані в безлічі праць, зокрема у блискучій розвідці Дьєрдя Шопфліна «Політичні традиції у Східній Європі», цікавій для нас, серед іншого, ще й історичним прогнозом, зробленим 1990 року стосовно подальшого розвитку новопосталих посткомуністичних країн. У найкращому разі, стверджував він, ці країни будуть схожі не на Данію чи Голандію, а на Грецію – єдину країну зі східноєвропейського регіону, яка не постраждала від комуністичного експерименту [Schoepflin 1990: 88].

Інакше кажучи, за всього негативного впливу советського комунізму на розвиток цих країн, причини їхнього відставання від Західної Європи є значно глибшими. Дьєрдь Шопфлін вбачає їх передусім у принципово іншій, етатистсько-патерналістській полі-

тичній традиції, що утвердилася на Сході, тимчасом як на Заході історично розвинувся плюралізм і відбулася фрагментація влади (аж до актуального в сьогоdnішньому ЄС принципу субсидіарності). Це обумовило принципово інші взаємини держави й суспільства, інше ставлення до модерності й інше розуміння її викликів. Східна Європа з її слабкими громадянськими суспільствами виявилася неготовою ані до дедалі складніших соціальних, економічних та політичних трансакцій, що їх потребувала модерність, ані до дедалі вищої участі громадян у визначенні політичних стратегій.

Найголовнішими у західній політичній традиції були поділ влади та обмеження абсолютизму, що розвинулись історично з розділення релігійної та світської легітимізації. Шопфлін згадує емблематичний для західної традиції піший похід германського імператора Генріха IV до Каноси (у 1077 р.) – на прощу до папи Григорія VII, і зазначає, що подібний конфлікт між світським і церковним володарем (і його розв'язання) могли відбутися лише у Західній Європі. Уявити собі царя чи султана, які йдуть босоніж на прощу у власяниці до церковного зверхника просто неможливо.

Розділене існування світської і церковної влади уможливило існування й інших автономних сфер, насамперед тих, незалежність яких спиралася на власний, не до кінця підвладний і підконтрольний володарям капітал – фінансовий (торгівля), інтелектуальний (наука), та професійний (ремесла). Це посприяло, своєю чергою, поступовій інституалізації їхньої автономії – у вигляді університетського, цехового й міського самоврядування. А також – розвитку незалежного судівництва, адже сам факт контрактних взаємин між володарями і підданими, тобто формалізованого визнання взаємних прав і обов'язків передбачав також наявність інституції, яка би розв'язувала можливі конфлікти і рішення якої було би прийнятним і легітимним для обох сторін.

Зрозуміло, що поділ влади і всі види автономії існували насамперед на нормативному рівні, тимчасом як на практиці формальні правила часто порушувалися і сваволя володарів не була у середньовіччі великою рідкістю. Проте всі ці порушення сприймалися саме як порушення, як відступ від норми, підважування легальності й легітимності, і в цьому сенсі були пред-



метом принаймні морального осуду, – що природно обмежувало і бажання, й можливості владців чинити сваволю. Феодалізм запровадив у суспільну свідомість ідею взаємної відповідальності; ідея контракту утвердилася як у владних, так і в комерційних відносинах; відвзаємнення і взаємодовіра набули статусу суспільної цінності, сприяючи поступовій акумуляції суспільного капіталу.

Інституціалізоване обмеження абсолютної влади та існування автономних самоврядних сфер, а також, як зазначає Шопфлін, церковна традиція голосування легітимізували у суспільній свідомості ідею виборного представництва; «голос народу» здобував визнання – не тільки на нормативному рівні, а й на практичному – аж до новочасного парламентаризму та поступового поширення права голосу з вузького кола упривілейованих на всіх громадян. У Східній Європі усі ці традиції були або слабшими (в католицько-протестантській її частині), або ж відсутніми (у частині православній).

Шопфлін у тій давній статті не заглиблювався у доктринальні відмінності між західним християнством та східним і в їхній можливий вплив на світоглядні й ціннісні орієнтації східних і західних європейців. У 1990 році головною проблемою (й викликом) для посткомуністичних країн була навздогінна модернізація. І Шопфлін розглядав її з точки зору сили/слабкості інституцій. Розділення світської і церковної влади на Заході (та, відповідно, форм і джерел легітимності) і, навпаки, відсутність такого розділення на Сході мало справді вирішальне значення для подальшого розвитку і характеру інституцій в обох частинах Європи.

Тим часом сьогодні, коли східноєвропейські інституції великою мірою скопійовані з західних і навіть отримують від них розмаїту партнерську підтримку, на перший план виходить проблема їхнього функціонування (чи, частіше, їхньої дисфункціональності), тобто проблема суспільного контексту – системи ціннісних настанов і поведінкових моделей, якими те (дис)функціонування, власне, й визначається. І тут варт звернути увагу на новіші публікації, зокрема на дослідження двох болгарських учених – Сімеона Дянкова та Елени Ніколової «Комунізм як невідале прищестя» [Djankov & Nikolova 2018], побудоване на матеріалах уже згаданого «Всесвітнього дослідження цінностей» та на

більш спеціалізованих опитуваннях «Життя в транзиті», проведених Всесвітнім банком та Європейським банком реконструкції і розвитку у 2010–2016 роках [EBRD 2016].

Предметом дослідження болгарських учених є вплив релігії на суспільні настанови («преференції») та, відповідно, на розвиток і функціонування політичних і економічних інституцій. Їх цікавить зокрема вплив трьох основних християнських конфесій – православ'я, католицизму і протестантизму – на ставлення до новизни і традиції, до жінок і представників інших релігій, до ринкової економіки, способу врядування тощо. Отримані результати показують, що православні – на відміну від католиків, протестантів та атеїстів, – зазвичай мають менше соціального капіталу, більш схильні уникати ризиків, більш прихильні до старих ідей і занять, ніж нових, до державної власності на протигагу приватній, і частіш покладають відповідальність на владу, ніж на себе чи співгромадян [Djankov & Nikolova 2018: 2-3, 35].

Дянков і Ніколова, як і Дьєрдь Шопфлін, констатують різний вплив східного й західного християнства на розвиток інституцій, проте приділяють більше уваги формуванню відмінних ціннісних настанов, зокрема у зв'язку з особливостями віровчення у відповідних конфесіях. «Західне християнство, – пишуть вони, – клало наголос на раціоналізм, логічний аналіз, індивідуалізм та перевіряння непорушних істин. Східне християнство більше асоціювалося з містичним досвідом, було більш емоційним та комунітарним, і клало менший наголос на право, раціональне мислення та підважування авторитетів. Прикметно, що всі ці глибинні відмінності в настановах перетривали понад чотири десятиліття комуністичного врядування. Бо комуністичні режими хоч і боролися з релігією, вважаючи її несумісною з марксистсько-ленінською доктриною, проте охоче підтримували ті аспекти православного світогляду (традиціоналізм, патерналізм, комунітаризм), які слугували поширенню й закоріненню комуністичної ідеології. В цьому сенсі, православ'я створило справді сприятливі умови для становлення комуністичних режимів» [Djankov & Nikolova 2018: 6].

Україна у цьому контексті мала певну специфіку, яку варто відзначити. По-перше, українське православ'я аж до XVIII століття (коли воно, власне, перестало бути «українським») істотно

відрізнялося від російського (чи візантійського). В інституційному плані воно ніколи не було одержавленим, скоріш навпаки – як і протестантизм, воно мусило бути у певному сенсі інституцією «опозиційною» до католицької держави, тобто інституцією суспільною. У доктринальному плані воно мусило конкурувати з панівним католицизмом, не маючи ані державного протекціонізму, як у Росії, ані тим більш монополії. Це спонукало опановувати мову суперника (не лише буквально, а й концептуально), здобувати європейську освіту, вести полеміку, застосовувати раціональні аргументи, підважувати авторитети.

І по-друге, значна частина України тривалий час – подекуди аж до II Світової війни – перебувала поза сферою російських впливів, зазнаючи натомість відчутних впливів західних – польських і габсбурзьких. Це стосується європейської системи освіти, судівництва та самоврядування (Магдебурзьке право), харектерних для Першої Речіпосполитої; і засад конституціоналізму, парламентаризму та багатопартійності, характерних для Австро-Угорщини та міжвоєнної Польщі (попри виразно авторитарні тенденції в обох державах). Жодна із цих держав не була взірцевою ліберальною демократією, проте всі вони принципово відрізнялися від Росії (а тим більше ССРСР) рівнем інституціоналізованих свобод, плюралізму та обмеження влади системою правових/контрактних взаємин.

Звідси походить справді істотна відмінність між Україною та Росією (попри загальну подібність у багатьох інших відношеннях); а водночас і відмінність між різними українськими регіонами, – бо ж для деяких із них саме російсько-імперський та радянсько-імперський досвід був визначальним, а імперія – головним агентом модернізації і об'єктом лояльності. Європейські впливи і запозичення, як пояснює Ярослав Грицак, «стосувалися головним чином території «старої України» – заселеної зі старих часів землеробської території. Натомість вони не були знані і не були практиковані на «новій Україні» – території колишнього «Дикого степу», [яка] в XIX ст. стала тереном інтенсивної урбанізації та індустріалізації... [і в якій] пов'язання між українськістю й європейськістю було значно слабшим. Це не означає, що ця Україна не була європейською... «Нова Україна» була європейською, але в інший спосіб: її європейськість була більш недавньою і

пов'язаною з імперською високою культурою. Тому різниці між «старою» і «новою» Україною – чи, як у нас тепер спрощено говорять, між Західною і Східною Україною – значною мірою є різницями у способі, як вони зазнавали на собі європейських впливів: що з тих впливів переймалося, а що – ні, наскільки глибоко і т. д. і т. п. У кожному випадку, вживання культурного аргументу для підтвердження європейського характеру українців є таким же проблематичним, що й у випадку географічного аргументу» [Грицак 2013а].

А проте саме культура, в даному випадку політична, відрізняє Україну від Росії й наближає певною мірою до Європи. Про це писав ще в XIX ст. Михайло Драгоманов, це проголошував «на порозі нової України» Михайло Грушевський, а слідом за ним і його ідеологічний опонент Вячеслав Липинський: «Основною різницею України від Москви єсть не мова, не плем'я, не віра, ... а інший витворений віками устрій політичний, інший ... метод організації правлячої верстви, інше взаємовідношення верхів і низів, держави і громадянства» [цит. за: Pelenski 1998: 223]. У недавньому інтерв'ю соціолог Євген Головаха [2017], попри вельми скептичне ставлення до гіпотетичних ціннісних змін в українському соціумі, визнав усе ж, що Україна суттєво відрізняється від Росії насамперед відсутністю в ній тривалого досвіду тотального етатизму. Трагедія Росії, на його думку, в тому, що держава для росіян – найвища цінність, куди вища, ніж цінність окремої людини. Тим часом «в Україні держава ніколи такої цінності не мала. В нас немає досвіду сакрального ставлення до держави. Це породжує як проблеми, бо ж складніш захищатися, так і переваги – з погляду реалізації європейського проекту».

Саме з такого погляду й варто оцінити українську специфіку, усвідомлюючи, що несхожість з Росією у ціннісному аспекті є необхідною, проте аж ніяк не достатньою умовою успішної європеїзації.

### **3.3.3. «Європейські цінності»: від нормативного визнання до практичного засвоєння**

Економісти і соціологи назагал оцінюють задекларовану «європейськість» України і українців значно скептичніше, ніж

історики, культурологи, а тим більш публіцисти. Може, тому, що частіш і охочіше покладаються на конкретні дані, які піддаються верифікації, ніж на абстрактні категорії, які можуть інтерпретуватися досить широко. Під цим оглядом показовою була лекція Олександра Пасхавера, прочитана незадовго перед Євромайданом, наприкінці вересня 2013 року у Львові в рамках Школи міжнародної журналістики «Україна–ЄС». Її назва – «Чому українці не європейці» – полемічно апелювала до назви іншої лекції, прочитаної Ярославом Грицаком у рамках тієї ж Школи, – «Чому українці європейці?»

«Ми географічно є у Європі, – стверджував Пасхавер [2013], – але ми не є у Європі ані з погляду цивілізаційних координат, тобто тих інститутів, форм, що є в соціальному житті, ані з погляду наших цінностей. Можливо, ми як християни маємо спільні християнські цінності. Але я кажу не про особисту етику, а про набір соціальних стандартів поведінки. Ми – не європейці. Бо ж Європа – це не тільки географія. Європа – це клуб досить багатих країн із вельми обмеженим доступом. І той доступ клуб обмежує за певними критеріями. Критерії – це цивілізаційні координати, в які треба вписуватися. Це, зокрема, регульована правовою державою демократія, активне громадянське суспільство, високий статус і рівень соціального капіталу (це довіра), людського капіталу (це освіченість) і соціальна ринкова економіка. За кожним із цих понять стоїть море інститутів, тобто відповідних норм – і формальних, і неформальних. Комплекс цей єдиний. Неможливо мати один параметр і не мати іншого».

Соціолог Євген Головаха у згадуваному інтерв'ю [2017] відзначав переважання саме «неєвропейських» цінностей в українському суспільстві як головну перешкоду для європейської інтеграції і головну причину дисфункціональності більшості інституцій, змодельованих начебто за європейськими зразками. Українське суспільство, за його спостереженнями, неофеодальне (чи, як він висловився в іншому виступі [Головаха 2013], неостанове – з олігархією в ролі феодальної знаті, проте без характерного для західних феодалів культурного багажу та кодексу честі) і патримоніальне. Формальні закони в такому суспільстві мають другорядне значення, оскільки їхнє застосування визначається

неформальними правилами і залежить від статусу і ресурсів суб'єкта (феодала, його васалів, клієнтів, слуг чи звичайних плебеїв). Найважливіше, підкреслює соціолог, що українське суспільство (в основній своїй масі) приймає таку систему й уможливорює її існування. Неопатріархальна система фактично відбиває ціннісні настанови людей і, у певному сенсі, є їхнім інституційним утіленням. Чи, як влучно зауважила соціологиня Наталя Кононенко [2017: 152], «український гібридний політичний режим існує, не в останню чергу, завдяки гібридному характеру цінностей».

Українці, наприклад, рішуче засуджують політичну корупцію, але водночас вважають цілком прийнятним полагоджувати свої особисті проблеми за допомогою подачок і подарунків. Вони хочуть суворих законів і «твердої руки», але тільки для інших, а не для себе. Вони декларують високий рівень релігійності і водночас схвалюють застосування смертної кари (причому саме релігійні особи виявляються значно більшими її прихильниками, ніж атеїсти). Українці хочуть розвиненої вільноринкової економіки («як на Заході») і водночас рішуче заперечують проти приватизації землі, великих підприємств і скасування сутнісно корупційного перерозподілу національних багатств через незліченні й переважно необґрунтовані пільги й субсидії [Головаха 2003]. Визнають українську мову незаперечною цінністю, проте не надто прагнуть нею послуговуватися [Кулик 2008: 48; 2017b: 5; 2017d: 159].

Суперечливість ціннісних настанов, чи так звана суспільна амбівалентність, є характерною особливістю всіх «транзитних» суспільств, які втратили раптом одну систему цінностей і не встигли засвоїти іншу. «Пострадянські країни, – окреслював цю ситуацію український філософ Олексій Шевченко [2013: 78], – пережили швидко зміну символічних координат орієнтації та ідентифікації їх населення, що, в свою чергу, призвело до різновиду ціннісного колапсу». Відтоді «українське суспільство все ще перебуває у стані своєрідного ціннісного «вакууму», пошуку системи ціннісних орієнтирів» [Шайгородський 2013: 71].

Соціологи відзначають зокрема надзвичайно високий рівень невизначеності у відповідях респондентів із посткомуністичних, особливо постсовєтських країн та разючу несумісність між

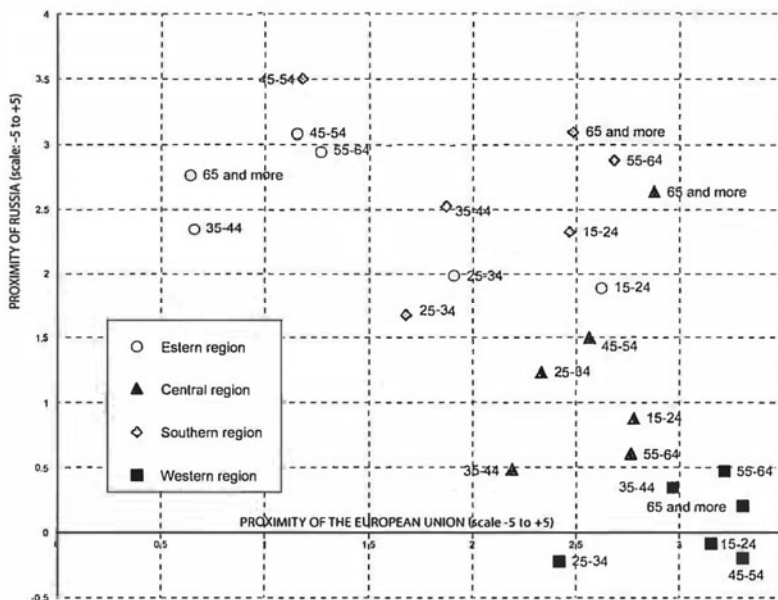
декларованими цінностями і реальною поведінкою: висока заявлена релігійність поєднується з низьким відвідуванням церков, пошана до т. зв. «родинних цінностей» – із високим показником розлучень, поцінування освіти – із невеликим бажанням її продовжувати після здобуття диплому або ж займатися самоосвітою; прихильне ставлення до демократії – з низьким рівнем участі та неповагою до процедур [Haerpfer & Kizilova 2016: 735].

І все ж, якщо вірити Роберту Патнему, жодна ситуація не є безнадійною. Тож в українському випадку варто пошукати своєрідних «точок зростання» – насамперед у тих сегментах суспільства і групах цінностей, де є певні проблиски «європейськості».

Із суспільними групами справа загалом зрозуміла: в усіх українських опитуваннях вік респондентів виразно корелює з їхньою проєвропейською орієнтацією. І хоча твердження професора Грицака про молодих українців як нібито ближчих за цінностями до своїх ровесників у Польщі й Британії, аніж до власних батьків і дідів – це, скоріш за все, ентузіастичне перебільшення, фактом є їхня справді істотно вища, ніж у всіх попередників проєвропейськість. Більше за те, під цим оглядом, як показує Йоанна Конечна (мал. 3), регіональні відмінності між молодими українцями робляться дедалі меншими, – хоча, слід зазначити, їхні відмінності у ставленні до Росії залишаються й надалі дуже великими [Kasprówicz & Konieczna 2014: 47].

Висновки професора Головахи в цьому відношенні виглядають переконливіше, ніж припущення професора Грицака. Визнаючи важливість поколінневої зміни для розриву порочного кола, в якому дефективні інституції репродукують ретроградні цінності, а ті, своєю чергою, роблять дефективними всі інституції, він застерігає колег від надмірного оптимізму: «На жаль, механізм ретрансляції цінностей між генераціями все одно діятиме, і нові покоління зберігатимуть де в чому цинізм нинішньої епохи. І тут, до речі, утилітаризм має відіграти позитивну роль, адже юні циніки зрозуміють, що жити так, як у Європі, просто вигідніше й доцільніше. Дуже важливим для суспільного зламу має стати безвізовий режим із ЄС, який допоможе більшості населення України дістати досвід іншого життя й упорядкування соціуму» [Головаха 2013].

### Мал. 3. Проросійські/прозахідні орієнтації респондентів за віком та регіоном.



Джерело: <https://www.aspenreview.com/article/2017/values-and-the-future-of-ukraine/>

Що ж до більш-менш засвоєних «європейських» цінностей, які дають шанс Україні зблизитися з Європою, то походять вони почасти з історичного, хай і обмеженого, «європейського» досвіду, почасти із дифузії європейських ідей і практик у пізніші часи, але найбільше, мабуть, зі свідомого вибору, обумовленого геополітикою. Символічна «Європа», хотілось би цього українцям чи ні, виявилася єдиною політичною й культурною альтернативою Російській імперії, котра не могла (і не може досі) погодитися з існуванням окремої української нації та ідентичності [Riabchuk 1996]. Це правда, що така символічна самоідентифікація з «Європою» закорінилася більшою мірою у «старій» (тобто Центральній та Західній) Україні і значно меншою – у «новій» (Південній та Східній). А все ж це дає українським європеїзаторам-західникам



значно ширшу регіональну базу, ніж її мають їхні російські колеги, зосереджені переважно у кількох великих містах. Ширшою є й соціальна база в українських «західників», тому що їхній прозахідний вибір підтримують не лише ліберали, щиро віддані «європейським» цінностям, а й націоналісти (крім маргінальних радикалів), котрі вибирають «Європу» як «менше зло» і *volens-polens*, різною мірою і в різній комбінації, приймають тамтешні цінності [Riabchuk 2011]. У Росії майже всі націоналісти є запеклими антизахідниками і в цьому сенсі вони – одностайні тамтешньої влади, а не союзники (хоч би й ситуативні) прозахідних лібералів.

Українці, як уже зазначалося, не надто відрізняються від росіян за переважним масивом ціннісних настанов. Так, до прикладу, з твердженням «Більшості людей довіряти не можна» погоджується 66% росіян і 70% українців (тимчасом як у Швеції з цим погоджується лише 37% респондентів, у Новій Зеландії – 42%; натомість рекордсменами з недовіри є 91% румунів та 96% філіппінців і тринідадців). Активними чи бодай пасивними членами політичних партій себе вважає 3% росіян і 5% українців (на тлі майже 50% «партійців» в Індії та 45% у США). Однакова кількість українців і росіян не хотіла б мати сусідами людей іншої раси (по 17%), іншої віри (15%), людей хворих на СНІД (54% негативних відповідей у Росії, 52% в Україні; для порівняння – таку нехоть у Швеції, Аргентині чи Уругваї висловлює лише 6%), ще вища нетерпимість у росіян та українців до гомосексуалістів (відповідно 66% і 62% не хотіли б їх мати сусідами; вищу нетолерантність демонструють лише деякі африканські та мусульманські держави). Українці, щоправда, толерантніші за росіян щодо гастарбайтерів (не хотіло б їх мати сусідами 32% росіян і 19% українців) та щодо людей, які розмовляють іншими мовами (не хотіло б їх мати сусідами 19% росіян і 12% українців), а також помітно, хоча й не кардинально відрізняються в кращий бік у питаннях гендерної рівності [WVS 2018].

Так чи так, а обидва суспільства істотно відстають від розвиненіших країн за ключовими показниками довіри і толерантності, а відтак і за рівнем соціального капіталу, бо ж від цих двох параметрів залежить у першу чергу його накопичення. Україна має тут порівняно незначну перевагу, але має також у певних істотних

галузях обнадійливу динаміку. Так, за даними соціологів, в Україні відбувається поступовий відхід від патерналістських очікувань та зростання запиту на індивідуальну активність та інтернальну позицію: «Якщо у 2011 році майже 80% респондентів вважали, що саме влада повинна брати на себе відповідальність у забезпеченні життя кожного громадянина, то на сьогодні таких опитаних менше 60%. Найбільш схильні до патерналістських ціннісних орієнтацій – найстарші та найбідніші опитані, до індивідуальної активності – наймолодші та найзаможніші. Рівень освіти також позитивно впливає на зміни у ціннісних орієнтирах громадян. Аналогічно змінюються погляди стосовно необхідності «зрівняння» доходів. Сім років тому майже 70% підтримували подібні ініціативи, сьогодні таких вдвічі менше. Натомість зростає підтримка тези, що потрібно стимулювати індивідуальну активність громадян шляхом розширення можливостей для збільшення доходів» [Рейтинг 2018: 4].

Серед інших позитивних показників заслуговує на увагу істотне зменшення (з 37% у 2013 році до 13% у 2018) кількості людей, які вважають виправданим давання хабара для розв'язання особистих питань, хоча на практиці хабарі дає майже вдвічі більше – 22% опитаних, зайвий унаочнюючи драматичний розрив між ціннісними уявленнями та реальною поведінкою. Цей розрив, імовірно, є однією з причин, через які в Україні зростає кількість людей (до 70%), що хотіли би радикальних суспільних змін, і зменшується (до 20%) кількість тих, що хотіли б збереження статус-кво або повернення до *status quo ante*. Прикметно, що змін хочуть насамперед не бідніші, а заможніші (а також, передбачувано, молодші й освіченіші) [Рейтинг 2018: 9, 11, 39].

В Україні, на відміну від Росії з її програмовим сповіданням «власних», великою мірою антизахідних, консервативних, а часто й цілком ретроградних цінностей, відбулось нормативне визнання «європейських» цінностей як бажаних для всього суспільства. Інша річ, що віддаль від нормативного визнання певних цінностей до їх практичного засвоєння й повсякденного втілення може бути справді досить великою. Надто коли владні «еліти» систематично поглиблюють цей розрив, декларуючи, з одного боку, «європейський вибір», а з іншого – демонструючи своєю політикою й поведінкою прихильність до цілком інших цінностей і норм.

Проведене Інститутом Горшеніна соціологічне дослідження підтвердило прихильність більшості українських респондентів до так званих «європейських» цінностей (демократії, верховенства права, громадянських свобод; проблематичним у дискусійних фокус-групах виявилось лише питання толерантності). «У цілому, – підсумували дослідники, – європейський світогляд і цінності визнаються респондентами як гідний ідеал для наслідування... Водночас для українців характерним є те, що вони схильні гіпотетично підтримувати ці цінності, але у повсякденній практиці їх втілюють вибірково... Люди не вірять у дієвість цих принципів на території власної держави» [Українське суспільство 2017: 18-19].

Перехід від нормативного визнання певних цінностей і засад до їх неухильного втілення у повсякденних практиках може бути справді надзвичайно складним і тривалим. На Заході цей процес зайняв майже тисячу років. Досвід східноєвропейських держав показує, що цей шлях може бути коротшим, проте теж досить вибоїстим і суперечливим. Україна, на відміну від Росії, наважилася ступити на цей шлях, і тепер його подолання залежить від здатності владних еліт послідовно застосувати проголошені «європейські» норми у власній діяльності, показати на особистому прикладі їхню дієвість і тим самим перемкнути наявну модель відтворення негативного соціального капіталу на творення позитивного. Очевидна відсутність сьогодні таких еліт не повинна занадто розчаровувати. Вони рано чи пізно з'являться, якщо суспільство залишатиметься відкритим, проєвропейська молодь – пасіонарною, а «європейські» цінності – незаперечними принаймні на нормативному рівні, – про що владним «елітам» слід постійно нагадувати.

#### **3.3.4. «Західники мимоволі»**

Попри евристично цікаве і загалом слухне намагання концептуалізувати Євромайдан як своєрідну «революцію цінностей», вкрай сумнівним виглядає заперечення ідентичностей як істотного чинника всіх українських революцій, у тому числі й останньої, де прагнення визволитися з-під неоколоніального російського домінування відіграло не меншу роль, ніж прагнення європейської інтеграції. Протиставлення цінностей ідентичностям [Грицак 2015;

2016; Hrytsak 2014: 225] має логічний сенс лише за умови редукціоністського зведення категорії ідентичності до «мови й історії», як це, на жаль, проробляє автор, закликаючи не ставити «на перше місце історію і мову» й говорити натомість «не мовою ідентичностей, а мовою цінностей».

Чому «ідентичності» імпліцитно ототожнюються з «історією та мовою» й експліцитно протиставляються «цінностям» – пояснити важко. Адже насправді жодне відоме означення категорії «ідентичність» не зводить її до «мови й історії» (чи, скажімо, народних пісень і танців); зв'язок між цінностями та ідентичностями має значно складніший, діалектичний характер. З одного боку, цінності набувають практичного сенсу лише тою мірою, якою інтерналізуються суспільством чи індивідом, тобто стають частиною їхньої ідентичності. А з іншого, – будь-яка ідентичність має виразний ціннісний вимір, тому що передбачає ототожнення індивіда з речами, які мають для нього не тільки (і навіть не конче) практичну, а й символічну цінність. Це стосується не лише мови, історії чи культури, а й державних та правових інституцій, політичних і економічних інтересів тощо [Сміт 1994: 26]. Кожен акт самоототожнення з усіма цими речами має певну ціннісну мотивацію (якщо, звісно, не вважати таке самоототожнення вродженим, себто примордіальним); кожен акт є свідомим (чи несвідомим) ціннісним вибором.

Редукуючи категорію ідентичності до «мови й історії», ми не лише її есенціалізуємо, перетворюючи в метафору «всього поганого» (реакційного, ретроградного, партикулярного, ексклюзивного, – приналежного до «парохіальної національної парадигми») [Hrytsak 2014: 226]. Ми ще й витворюємо на противагу їй так само спрощену метафору «всього хорошого» – прогресу, модернізації, європейськості, інклюзивності, уособлених у подібно есенціалізованій категорії «цінностей».

А тим часом і цінності, і ідентичності є всього лиш абстрактними категоріями, тобто нашими вигадками, «уявленнями», продуктами певної спільної згоди («конвенції») щодо їхнього значення та аналітичного використання для пояснення суспільних процесів та особливостей людської поведінки. Це лише інструменти, які мають певну функціональність за відповідних обставин, проте

жоден не є й не може бути універсальним. Тому й протиставлення цінностей ідентичностям є засадничо хибним. Бо ж, як слушно зауважує соціолог Олексій Мусієздов, «спільні цінності, визнання певних речей важливими є принциповим для існування групи. А група, своєю чергою, визначає приналежність або не приналежність до неї, тобто ідентичність» [Мусієздов 2016].

Саме діалектична взаємодія цінностей з ідентичностями (а не їх схематичне протиставлення) мала би зацікавити науковців, – адже саме на цьому рівні відбувається ретрансляція нормативних цінностей у повсякденну практику, саме тут проявляється змінний, ситуативний і суперечливий характер ідентичностей, і саме тут цінності витворюють певні ієрархії, узгоджуються і пріоритизуються.

Відсутність ґрунтовних досліджень ціннісного аспекту національної ідентичності і пов'язані з цим таксономічні непорозуміння можна, до певної міри, пояснити своєрідною «політкоректністю», тобто побоюванням, що пов'язування національних ідентичностей із цінностями неминуче призведе до розрізнення «кращих» та «гірших», «прогресивніших» та «реакційніших» ідентичностей, а відтак і народів. Проте є й методологічна проблема, яка, вірогідно, стримує дослідження ціннісного аспекту національної ідентичності і яка полягає в загальній складності емпіричного вивчення абстрактних категорій, а тим більше – взаємозв'язку між ними.

У принципі, такий зв'язок можна операціоналізувати, як це робить Інглґарт, за допомогою соціологічних даних, котрі, з одного боку, описують силу і зміст національної ідентичності респондента, а з іншого – його прихильність до тих чи тих цінностей. Кореляція між одними й іншими даними може бути значущою, а проте (теоретично) ще істотнішими можуть бути якісь інші чинники – соціальна ідентичність, наприклад, конфесійна або регіональна, – котрі просто збігаються в тому чи тому конкретному випадку з чинником ідентичності національної. Тому дослідники мусять робити регресійний аналіз ще й багатьох інших чинників, аби з певністю стверджувати, що саме національна, а не якась інша ідентичність обумовлює прихильність до саме цих цінностей. Зрозуміло, що таке дослідження є не лише копітким технологічно; воно ще й залежить від наявності дуже широкої (і коштовної) бази репрезентативних соціологічних даних.

На сьогодні існує, здається, лише одна така праця – стаття американського політолога Стівена Шульмана «Національна ідентичність та публічна підтримка політичних і економічних реформ в Україні», опублікована 2005 року в журналі «Slavic Review» [Shulman 2005]. Уже сама її назва вказує на те, що автор у своїй розвідці простежує зв'язок національної ідентичності не з усією системою притаманних їй нормативних цінностей, а лише з тими цінностями, які істотно впливають на перебіг посткомуністичних трансформацій, що зводяться насамперед до запровадження ліберальної демократії та вільного ринку. На підставі вже наявних досліджень автор демонструє, що прихильне ставлення до політичної й економічної лібералізації відчутно корелює з молодшим віком респондентів, кращою освітою та вищим рівнем урбанізованості [2005: 60-61]. Водночас він зауважує, що підтримка вільного ринку зовсім не мусить збігатися з підтримкою демократії. Адже йдеться про різні, можна навіть сказати, протилежні цінності: демократія втілює насамперед ідею рівності, вільний ринок – ідею свободи, вільної конкуренції та, як наслідок, економічної й соціальної нерівності. Одночасна підтримка ліберально-демократичних і вільноринкових принципів та інституцій зумовлена, на думку С. Шульмана, певними особливостями національної ідентичності східноєвропейців, тобто специфічними соціально-історичними обставинами її формування [2005: 62].

Ці особливості, пояснював він у своїй давнішій статті під назвою «Про сумнівність дихотомії громадянського/етнічного та західного/східного у вивченні націоналізму» (2002), «розвинулися в опозиції до советської домінації та універсалістської комуністичної ідеології. Коли советсько-комуністичне правління ослабло і врешті впало, народи регіону знов згуртувалися довкола своєї спадщини, інтерпретуючи її тепер як засадничо демократичну – на противагу накинутій імперськими хазяями. Конструюючи національну ідентичність і утверджуючи національний суверенітет, більшість титульних етносів регіону послідовно наголошувала демократичні принципи, знехтувані за комунізму, – верховенство права, політичну рівність, права меншин. Таким чином, якщо у XIX столітті реактивний характер східноєвропейського націоналізму спонукав насамперед до утвердження етнокультурних компо-

ментів національної ідентичності, наприкінці ХХ-го він спонукав до наголошення компонентів громадянських» [Shulman 2002: 582].

Іншими словами, вирішальну роль у перебігу посткомуністичних реформ відіграло уявлення східноєвропейських народів про самих себе й про інших – їхня політична й культурна самоідентифікація. Це уявлення було великою мірою міфологічним, тобто ідеалізованим: східноєвропейці уявляли себе органічною й легітимною частиною ліберально-демократичного й вільноринкового «Заходу», до якого буцімто одвіку належали і з якого були вирвані лихою зовнішньою силою (советською окупацією) [Kundera 1984]. Тепер вони отримали змогу знову «повернутися до Європи», до «нормального» розвитку, виправляючи таким чином історичну несправедливість та усуваючи цивілізаційне збочення.

Попри міфічність такого уявлення (адже ні Захід не був завше ліберально-демократичним, ні, тим більше, східноєвропейські країни, та й сама їхня приналежність до «Європи» не була аж такою очевидною й безсумнівною), його реформаторський імпульс був вельми потужним. «Ідеться не про те, що демократія й капіталізм мають кращі шанси розвинути в країнах більш вестернізованих, з відповідними демократичними та капіталістичними культурами, – пояснює Шулман, – а про те, що демократія та капіталізм мають кращі шанси отримати підтримку еліт і широких мас, якщо вони символічно або й фактично зміцнюють бажану для населення цієї країни національну ідентичність, або сприймаються як інструментально з нею сумісні» [Shulman 2005: 67].

Прийняття європейської ідентичності вимагає прийняття європейських цінностей, зокрема й демократії та капіталізму, – не як «одвічних», звісно, але як безумовно панівних у сьогоденній Європі. Це спонукає, зокрема, і до своєрідної європеїзації власної історії, наголошування в ній тих сюжетних ліній, постатей і подій і, звичайно ж, цінностей, які той зв'язок підтверджують. Східноєвропейці мусили уявити собі свою європейську ідентичність як певний стандарт, до якого належало доростати, здійснюючи реформи й переймаючи цінності, без яких неможливе повноцінне функціонування демократичних та вільноринкових інституцій.

В Україні, як дає зрозуміти С. Шулман, посткомуністичні реформи не вдалися великою мірою через слабкість саме цієї,

«європейської» ідентичності та, відповідно, її низький мобілізаційний потенціал (принаймні впродовж 90-х років, про які йдеться в його статті). Значно сильнішою в Україні виявилася альтернативна «євразійська» ідентичність – із цілком іншими цінностями, настановами та орієнтаціями. Американський дослідник говорить про дві «версії» етнонаціональної ідентичності в Україні, а точніше – про «ідентичнісні комплекси», маючи на увазі, що кожна з них пов'язана з широким набором вірувань, переконань та політичних преференцій [2005: 68]. Одну з них він називає «українською етнонаціональною», другу – «східнослов'янською». Обидва терміни доволі приблизні і потребують уточнень. У першому випадку термін може бути сприйнятий як вказівка на ексклюзивний, суто етнічний характер української ідентичності, – якою вона насправді не є, хоча й передбачає існування певного (українського) етнокультурного ядра, довкола й на основі якого формується політична нація. У другому випадку термін ігнорує специфічно регіональний – український чи, принаймні, «малоросійський» – характер «східнослов'янської» ідентичності: «східнослов'янськість» вказує тут не на якусь окрему національну (чи наднаціональну) ідентичність, а радше на особливу версію ідентичності української, відмінної від «української етнонаціональної».

Стівен Шульман, як ми вже згадували у вступі, розглядає відмінності між цими двома ідентичностями за п'ятьма параметрами:

1. Основні риси/чинники, що єднають спільноту (в одному випадку це українська етнічність, мова й культура, у другому – східнослов'янська культура та спадщина).

2. Основні риси, що уподібнюють чи, навпаки, відрізняють спільноту від інших спільнот (одні вважають українську й російську історію та культуру засадничо різними, а українську та європейську культуру – спорідненими; другі – навпаки).

3. Сумісність/несумісність української та російської лояльностей/ідентичностей (конкуренція в одному випадку, взаємодоповнювальність – у другому).

4. Внутрішньополітичні пріоритети (преференції для української мови, культури, історії, символів в одному випадку, і їхнє формально рівне трактування – у другому).

5. Зовнішньополітичні пріоритети (західна орієнтація *versus* східна).



Із обширного соціологічного дослідження 2001 року автор вибрав сім запитань, які дають змогу застосувати до кожного з окреслених вище п'яти компонентів національної ідентичності певні кількісні показники. Респондентам пропонувалося висловити за 5-10-бальною шкалою міру своєї згоди/незгоди з різними твердженнями, на зразок «Українці в Україні й росіяни в Росії дуже різні/подібні за своєю культурою, традиціями та поглядами», «Людина легко може бути українцем і росіянином водночас», «Російська мова в Україні не повинна бути офіційною на жодному рівні / повинна бути єдиною офіційною», «Для України важливіше розвивати стосунки з Західною Європою / з Росією й Білоруссю» [Shulman 2005: 84-87]. З отриманих відповідей дослідник виводив єдиний індекс, який давав змогу розташувати ідентичність респондента на шкалі між сильною українською «етнонаціональною» (+1) та сильною «східнослов'янською» (-1).

Подібним чином він операціоналізував також ставлення респондентів до різних аспектів політичного й економічного лібералізму, а також авторитарного та комуністичного врядування. Як показав аналіз, ані мова, ані етнічність, ані регіональна належність (за винятком Криму – з виразними авторитарними, прокомуністичними настроями) не впливають істотно на приблизно однакове ставлення респондентів до політичного та економічного лібералізму, хоча й позначаються на їхніх авторитарних симпатіях (вони дещо вищі серед етнічних росіян та російськомовних українців), а також на ставленні до комунізму (найнегативнішим воно є серед жителів західного регіону, українофонів та етнічних українців) [2005: 74].

Найвиразнішою, однак, як і прогнозував С. Шульман, виявилася кореляція між ставленням до політичного й економічного лібералізму та національною ідентичністю: чим сильніша «східнослов'янська» ідентичність, тим це ставлення негативніше, і навпаки – чим сильніша українська «етнонаціональна» ідентичність, тим воно позитивніше. Ця залежність, емпірично доведена С. Шульманом, впливає з історичних особливостей формування української національної ідентичності – як альтернативної щодо офіційно нав'язуваної російської та її регіонального «малоросійського» субституту.

Імперське заперечення окремої української мови й національності не лише робило росіян для українців головним

«Іншим», а й спонукало їх до постійного підкреслювання й плекання цієї «іншості» як передумови і запоруки національного існування, його своєрідної легітимізації. Символічна мовно-культурна емансипація передувала, легітимізувала й, у певному сенсі, покликана була забезпечувати політичну суверенність. Щоб витримати асиміляційний тиск із боку імперії, що стала на шлях європеїзації/модернізації, українські інтелектуали мусили знайти адекватні символічні ресурси, які б виглядали достатньо модерними, тобто виходили за межі традиційних посилок на героїчне минуле й барвистий фольклор. Щоб мати майбутнє, відстала селянська нація мусила бодай символічно прилучитися до модерного світу, причому зробити це не через імперську столицю й імперську культуру, а безпосередньо, попри Імперію й усупереч Імперії. Українці мусили знайти для себе альтернативний цивілізаційний центр, котрий був би не менш привабливим і потужним від традиційно-імперського й водночас прихильнішим (чи бодай нейтральним) щодо їхнього національного існування [Плнytzkyj 2003]. Такий центр існував лише на Заході, у Європі, тож українські націєтворці мусили стати західниками, оскільки це був єдиний реальний спосіб запевнити символічну і, за сприятливих обставин, політичну життєздатність для свого проекту. Це означало зокрема й засвоєння, шире чи вимушене, панівних на Заході ідеологій. Ліберальна демократія майже весь час, за істотним винятком 1930-х років, домінувала на Заході і це накладало відбиток на український націоналізм протягом усього його розвитку.

Українські націоналісти завжди були у певному сенсі «західниками мимоволі»: вони вимушено орієнтувались на Захід і приймали тамтешні правила гри, попри традиційну нативістську підозріливість до всякої іншості та інакшості й іманентну схильність до автаркії й пошуків «власної мудрості» та «третього шляху» [Гриценко 1998; Riabchuk 1996]. Російський тиск – політичний, культурний, економічний – фактично не давав їм особливого вибору, спонукаючи до прозахідної позиції та конструювання європейської ідентичності – на противагу гаданій російській «азійськості». «І оскільки європейська та етнічна українська культури уявляються їм як близькі, а самі європейці асоціюються з демократією та капіталізмом, то, – пояснює Шуль-

ман, – українці схиляються саме до тих моделей, котрі символічно й фактично підсилюють їхню уявну культурну близькість до європейців і підвищують статус етнічних українців в Україні як основної групи» [69].

Цей підхід, зрозуміло, говорить більше про самоствердження українців та їхню символічну емансипацію з-під російського домінування, аніж про реальну відданість громадянським, республіканським та ліберально-демократичним цінностям, окресленим як «європейські». Віддаль між сконструйованим власним образом «європейської нації» та її реальним – глибоко советизованим, неліберальним, негромадянським, у найкращому разі, амбівалентним – характером може бути справді значною. Проте ідеальний образ задає певну ціннісну норму, спонукаючи націю поступово засвоювати ті риси, які її до того уявленого образу наближають.

Натомість наявність «східнослов'янської» ідентичності, як стверджує С. Шульман, негативно впливає на ставлення до демократії та капіталізму:

«Прихильники цієї ідентичності серед еліт стверджують, що етнічні українці та росіяни – і в Росії, і в Україні – мають надзвичайно близькі й гармонійні історичні та культурні зв'язки і що світогляд цих «братніх» народів суттєво відрізняється від європейського; Європа є для цієї ідентичності головним «Іншим». Натомість Росія – як географічний регіон, що вважається культурно найближчим до України, – є для цієї ідентичності головним «Нашим». Особливо важливо тут, що Росія має великий досвід авторитарного і тоталітарного урядування та неліберальні економічні інституції і сприймається елітними прихильниками цієї ідентичності як країна з переважно колективістською – на противагу індивідуалістській – культурою. Відповідно... прихильники східнослов'янської ідентичності не надто підтримують ліберально-демократичні та капіталістичні цінності та інституції, оскільки вважають їх чужими для основної – східнослов'янської – групи (українців та росіян) та для основної нації (Росії), з якою зіставляють ідентичність України» [Shulman 2005: 70].

Сказане не означає, що дистанціювання від Росії як головного «Іншого» автоматично робить український націоналізм «проєвропейським», проринковим та продемократичним. У ньому, як уже

значалося, існують помітні антизахідні, антиліберальні, нати-вістсько-автаркічні течії [Hnatiuk 2003]. І навпаки, серед носіїв «східнослов'янської» ідентичності (не лише в Україні, а й у Росії та Білорусі) можна знайти прихильників західних цінностей та відповідної геополітичної орієнтації. Дослідження С. Шульмана не встановлює жорстко детермінованого зв'язку між ідентичністю та сповідуваними цінностями. Воно лише показує досить значну кореляцію між ними і загалом логічно і переконливо її витлумачує.

Під цим оглядом вельми показовим є оприявнений американським дослідником брак виразної кореляції між мовою та етнічністю, з одного боку, і ціннісними орієнтаціями – з другого. Автор лише констатує цей факт, проте жодним чином його не пояснює й не коментує. А тим часом він дуже важливий, оскільки підтверджує, що українська «етнонаціональна» (у термінах Шульмана) ідентичність не є суто етнічною, ані суто «україномовною». Так само, як і «східнослов'янська» ідентичність не є суто російською чи «російськомовною».

Ані мова, ані етнічність не мають самі по собі ціннісного компонента – допоки особа сама не наділяє мову та/або етнічність таким компонентом, вкладає у них певну символічну цінність, робить їх частиною, більш або менш істотною, своєї ідентичності. Національна ідентичність має ціннісний компонент саме тому, що передбачає певну рефлексію, усвідомлений вибір на основі зіставлення різних явищ та їхнього оцінювання. Натомість мова й етнічність мають ціннісний компонент лише тою мірою, якою самі є елементами національної ідентичності, а отже й рефлексії та оцінювання. Національна ідентичність без ціннісного виміру неможлива, оскільки існує лише тою мірою, якою усвідомлюється й осмислюється. Натомість мова й етнічність не мусять мати цього виміру, бо ж цілком можуть існувати й без (само)усвідомлення – як суто фізіологічна якість в одному випадку чи спадково-біологічна в другому.

Власне, саме таким, суто інструментальним та ситуативним, є ставлення до мови й етнічності з боку значної частини населення, передусім сільського і, взагалі, менш освіченого й не надто схильного до рефлексії. І саме тому, можна припустити, ані мова, ані етнічність не корелюють істотним чином у Шульмановому

дослідженні з про-демократичними та про-ринковими орієнтаціями: українська/україномовна група приблизно наполовину складається з сільського населення, якого в російській/ російськомовній групі майже немає. А це означає, що в гру входять інші соціально-демографічні чинники, які істотно спотворюють імовірні результати мовно-етнічних кореляцій.

Більшість україномовних селян потрапляє, скоріш за все, за Шульмановою анкетною, до носіїв «східнослов'янської» ідентичності, тимчасом як чимало російськомовних лібералів, прихильних/лояльних до української мови й України загалом, потрапляють до категорії української «етнонаціональної». Це підтверджує відзначену вище недосконалість Шульманових термінів. Проте аж ніяк не засвідчує хибність його методу, заснованого на розріненні національних ідентичностей та їхнього ціннісного наповнення, а не формальних етнічних чи мовних характеристик.

Шульманів висновок про те, що українська «етнонаціональна» ідентичність позитивно корелює з демократичними та капіталістичними цінностями і відтак сприяє їхній консолідації, тимчасом як «східнослов'янська» ідентичність навпаки – їх гальмує, переконливо підтверджений емпіричними даними його аналізу. Такий висновок загалом логічно впливає з теоретичних уявлень про залежність політичного та економічного розвитку від панівних цінностей та поглядів, тобто від політичної культури, притаманної тому чи тому типові національної ідентичності.

### **3.3.5. Патріотичний консенсус**

У зарубіжній політології існує обширна література, яка показує амбівалентний зв'язок між національною ідентичністю та демократичною консолідацією в різних країнах. З одного боку, сконфліктовані ідентичності істотно ускладнюють або й унеможливають процес демократизації і, взагалі, будь-якого реформування [Linz and Stepan 1996, ch. 1; Rustow 1970: 350, 359]. Але з іншого боку, ідентичнісний поділ так само істотно ускладнює й авторитарну консолідацію, тобто монополізацію політичної влади однією групою [Przeworski 1986; Way 2002].

Лукан Вей зокрема показує, що розщеплена (як в Україні) чи фрагментована (як у Молдові) національна ідентичність обмежує

авторитарні тенденції в обох країнах, оскільки перешкоджає чинній владі вибудувати широку авторитарну коаліцію із наявних еліт, мобілізувати маси на основі спільної для всіх ідентичності та легітимізувати своє авторитарне правління більш-менш прийнятними для всіх націоналістичними гаслами. Понад те, виразна перевага альтернативної ідентичності у певних регіонах «ослаблює контроль центру над ними й ускладнює виборчі маніпуляції чи застосування сили у цих частинах країни. Крім того, виразна наявність такої ідентичності ускладнює спроби автократів скористатися зовнішньою підтримкою – якщо така підтримка сприймається як загроза національній культурі та/або способові життя» [Way 2005: 239].

Фрагментованість національної ідентичності забезпечує відносний («вимушений» – *by default*, у термінах Вея) плюралізм і видимість демократії навіть у тих країнах, де громадянське суспільство й середній клас доволі слабкі (як, наприклад, у Киргизстані). Побічним ефектом такого «мимовільного» плюралізму є, однак, поглиблення ідентичнісних поділів у суспільстві та їхня реіфікація як результат надмірного пропагандистсько-мобілізаційного наголошування та переважно несумлінного політтехнологічного використання.

Українські політики переступили небезпечну межу взаємного іншування на ідентичнісній основі у 2002-2004 роках, причому особливо безвідповідально у тій ситуації повелась чинна влада, побудувавши свою виборчу кампанію великою мірою на представленні опонентів як фашистів, націоналістів, бандерівців та агентів Заходу [Лихачев 2013]. Супротивна сторона теж вдавалася до подібного іншування, проте його негативний ефект був істотно меншим із цілого ряду причин. По-перше, тому що опозиція мала вкрай обмежений доступ до мас-медій, майже повністю контрольованих владою. По-друге, на відміну від влади, чий пропагандистський дискурс спирався на советські, глибоко закорінені у підсвідомості мовні кліше та стеротипи, опозиція рухалась переважно проти домінантної дискурсивної течії, тобто представляла радше контрдискурс. І по-третє, демонізація супротивника опозицією мала радше соціальний, аніж етнокультурний характер (хоча

в етнізованому контексті, витвореному панівним дискурсом, навіть суто соціальні ярлики, як «мафія» чи «бандити», набували етнорегіонального характеру, тим більше, що часто доповнювалися прикметником «донецькі» та вказівкою на маріонеткову залежність політичних противників від Кремля).

Повернення до влади Віктора Януковича та його Партії регіонів загострило ідентичнісні поділи в Україні й радикалізувало іншувальні дискурси, у яких мовно-культурне та етно-регіональне ярликування відіграло ключову роль. На відміну від усіх своїх попередників, які намагалися провадити більш-менш збалансовану політику ідентичності, новий президент зробив виразну ставку на свій регіональний, переважно російськомовний та радянськочинський, а часто й українофобський електорат. Це відбилося і в контроверсійних кадрових призначеннях, включно з одіозною постаттю міністра освіти, і у відвертому фаворизуванні православної церкви Московського патріархату коштом усіх інших українських церков, і в прийнятті скандального мовного закону, який фактично зробив непотрібною українську мову на більшій території України [Кулик 2012а, Кулик 2012б]. На думку багатьох незалежних спостерігачів, в Україні від березня 2010 року почалася повзуча, проте досить послідовна ресоветизація та русифікація символічного простору, національного наративу і мовно-культурної самоідентифікації населення.

У певному, вузькокорпоративному сенсі таку політику можна вважати слушною, оскільки вона відповідає спостереженням Стівена Шульмана про кореляцію між українською ідентичністю громадян та їхньою прозахідною, проринковою, продемократичною орієнтацією. З погляду владної, переважно російськомовної і радянськомислячої олігархії, українська ідентичність є справді загрозливою для їхнього авторитарного врядування, а тому її справді слід якомога ослабити – всіма доступними засобами, і заступити натомість звичнішою і зручнішою для себе ідентичністю радянського українця, засадничо антизахідною й антиліберальною, – різновидом тієї самої російсько-радянсько-східнослов'янської ідентичності, що її подібні авторитарні режими плекають у Росії, Білорусі та Придністров'ї. «Справді, – застерігав

американський політолог Олександр Мотиль, – оскільки українська мова, культура й ідентичність пов'язуються з демократією і Заходом, а російська мова, культура й ідентичність, на жаль, – з авторитаризмом і советським минулим, Янукович повинен атакувати і демократію, й українську ідентичність з однаковим завзяттям» [Motyl 2011].

В обмеженій часовій перспективі така політика могла справді принести президентові та його оточенню певну вигоду, проте на віддаленіше майбутнє створювала принаймні три фатальних для держави і нації загрози. По-перше, позбавляла Україну реальних шансів на повноцінну модернізацію й просування у перший світ, – оскільки те й те у специфічних регіональних умовах є можливим лише на шляху всебічної євроатлантичної інтеграції, якої без союзу з демократичною частиною суспільства та прийняття демократичних правил гри не досягнути. По-друге, така політика антагонізувала значну частину населення й вела до поглиблення наявних мовно-культурних поділів та, у кінцевому підсумку, до розколу країни або її ольстеризції. І по-третє, ескалація внутрішнього конфлікту та репресивних дій уряду немунуче вела до «лукашенкізації» режиму, тобто його міжнародної ізоляції й потрапляння під повний контироль Росії, що означало зокрема консервацію і поглиблення всебічної цивілізаційної відсталості.

Тож для справді відповідальних українських політиків, зацікавлених в ефективній модернізації, себто вестернізації та демократизації України, пріоритетом мало би бути плекання проєвропейського («етнонаціонального», в термінах Шульмана, чи, краще сказати, громадянського) варіанту української ідентичності та пов'язаних із ним цінностей [Shulman 2005: 81-82]. Ця ідентичність завжди була в Україні істотно слабшою від антизахідної («східнослов'янської»), а сповідувані більшістю населення цінності – помітно ближчими до російських авторитарно-патерналістських, ніж до європейських ліберально-демократичних.

Авторитарні лідери в Україні (як і в Росії та Білорусі) надто довго плекали саме «східнослов'янську», антизахідну ідентичність – як носія антиліберальних, антидемократичних, негромадянських цінностей. Така політика забезпечувала відносну, стагнаційну в



своїй основі стабільність, проте не вирішувала головного завдання, що стоїть перед Україною, – навздогінної модернізації. Вирішити це завдання на основі експліцитно антизахідної й імпліцитно антимодерної «східнослов'янської» ідентичності, засадничо конформістської й консервативної, навряд чи можливо. Щоб здійснити цивілізаційний прорив, українські реформатори повинні задіяти мобілізаційний потенціал просвіропейської ідентичності та пов'язаних із нею ліберально-демократичних цінностей.

Формування європейської ідентичності в Україні потребує подолання чи принаймні мінімізації наявної нині ідентичнісної дихотомії. Євромайдан і подальші події суттєво зміцнили прозахідні орієнтації українців і зменшили проросійські. Зміна орієнтацій не тотожна, однак, зміні цінностей. Остання відбувається надзвичайно поволі, оскільки передбачає ґрунтовну зміну цілого комплексу поглядів, звичаїв, звичок і настанов. Декотрі соціологи проте стверджують, що саме ціннісні зміни обумовили Євромайдан, а почасти й Помаранчеву революцію, і що зв'язок між ціннісними змінами та соціально-політичними є діалектичним, взаємозумовлювальним.

Поки що ми не можемо оцінити масштабу суспільних змін, оскільки бракує актуальних соціологічних даних, та й часова перспектива є надто обмеженою, проте можемо приблизно оцінити їхній загальний характер та напрямок. Зокрема очевидним є посилення прозахідних орієнтацій (помітне, між іншим, не лише у ставленні до ЄС, а й до традиційно демонізованого у нас НАТО) [Центр Разумкова 2015; Рейтинг 2018: 44], – що не може не позначитися на зменшенні ідентичнісної дихотомії, принаймні у зовнішньополітичному аспекті. У внутрішньополітичному плані очевидним є зникнення іншувальних тропів та образів із публічного дискурсу, а точніше – перенесення їх головно на зовнішнього супротивника. У певному сенсі це нагадує ситуацію 1991 року, коли і «етнокультурні», і «територіальні» українці об'єдналися у майже одностайному голосуванні за незалежність – супроти обридлого всім імперського центру. Тоді цей консенсус виявився суто опортуністичним і тимчасовим; надто по-різному уявляли собі майбутню незалежність обидві групи, і надто парохіальними

виявилися владні еліти, які, замість розбудувати країну на основі того, що було для обох груп спільним, заходились цинічно маніпулювати їхніми незліченними відмінностями.

Сьогоднішній патріотичний консенсус, спричинений, з одного боку, Майданом, а з другого – російською агресією, може виявитися так само тимчасовим явищем, суто ситуаційним замиренням перед обличчям спільного ворога, але може й стати початком ґрунтовнішої суспільної консолідації – залежно від відповідальності політиків, професійності урядовців та активності громадянського суспільства.

## ВИСНОВКИ

Підсумовуючи, можемо ствердити, що українська національна ідентичність, усупереч поширеним твердженням, не є «слабкою» – ані за мірою самоототожнення українців зі своєю національною спільнотою, ані за пріоритетністю цього самоототожнення щодо інших самоідентифікацій. А проте вона є внутрішньо суперечливою, дихотомічно розщепленою на дві різні версії, кардинально відмінні у своєму змісті. Саме ця дихотомічність і створює враження її «слабкості», «розмитості» та «несформованості». Адже кожна версія виражає істотно інше, часто протилежне розуміння того, чим українська національна спільнота є, була і повинна бути. Вирішальним у цьому поділі є уявлення про головного «Іншого» та, відповідно, головного «Свого» (Росія чи Захід), щодо яких спільнота себе ідентифікує. Це уявлення задає обом групам кардинально відмінне бачення власної історії, національних героїв та символів, ставлення до колоніальної спадщини, сприйняття тих чи тих мовно-культурних кодів, ту чи ту геополітичну орієнтацію, той чи той цивілізаційний вибір. Ототожнення значної частини населення із Росією як головним «Своїм» об'єктивно підтримує стереотипні уявлення про українців як «майже-росіян» і поглиблює відчуження однієї частини населення щодо другої, яка вважає Росію головним «Іншим».

«Розщепленість» (дихотомічність) української національної ідентичності має глибокі соціально-історичні причини і підтримується донині потужним квазі-історичним міфом про спільне українсько-російсько-білоруське походження та про засадничу несумісність русько-православної цивілізації, до якої українці начебто примордіально належать, із цивілізацією західною. Особливістю цього міфа, витвореного українськими кліриками у XVII–XVIII століттях, є його синкретичний, політико-релігійний характер. За його допомогою суто сакральна русько-православна спільнота (подібна до середньовічної західноєвропейської *Rex Christiana* чи до мусульманської умми) була одержавлена Російською імперією і політизована, а сама імперія, навпаки, сакралізована. Міф законсервував архаїчні погляди, цінності і суспільні стосунки, надавши їм певного квазісакрального, «цивілізаційного»

характеру і суттєво загальмувавши формування модерної української, російської та білоруської ідентичностей. Усі національні ідентичності мають істотний ціннісний вимір, а тому емансипація українців (як і білорусів та росіян) із міфічної, засадничо домодерної (й антимодерної) православно-східнослов'янської спільноти та набуття ними модерної національної ідентичності є доконечною умовою їхньої успішної модернізації.

На відміну від традиційної «етнокультурної» версії української ідентичності, опрацьованої українськими націєтворцями ще в ХІХ ст., альтернативна «східнослов'янська» версія є порівняно новим явищем, зумовленим (і уможливленим) незалежністю України, хоча її дискурсивна та ідеологічна генеалогія виводяться з «малоросійської» ідентичності, сформованої у ХVІІІ-ХІХ ст. у Російській імперії, та з української «паспортно-територіальної», інституціалізованої в УРСР. До здобуття незалежності ця ідентичність, однак, не була *sensu stricto* національною, оскільки її носії ідентифікували себе передусім з імперією (Російською чи Радянською), тимчасом як українськість/малоросійськість була для них ознакою суто регіональною. Незалежність спонукала їх реідентифікувати себе політично з державою Україна, проте культурна реідентифікація виявилась неовов'язковою. Саме з різних культурних ідентифікацій, пріоритетів та настанов впливає істотна відмінність між двома основними спільнотами в Україні, що має зокрема й політичні імплікації. Спільна самоназва цих двох спільнот та їхнє політичне самоототожнення з Україною не дають поки що підстав говорити про дві різні ідентичності, радше – про одну, але дихотомічно розщеплену національну ідентичність.

Досвід показує, що мовно-культурні поділи та розщеплена ідентичність істотно посилюють загальну амбівалентність українського суспільства й ускладнюють процес його посткомуністичної трансформації. По-перше, вони ослаблюють суспільну довіру, згуртованість, солідарність та об'єктивно зменшують і без того низький рівень соціального капіталу [Патнем 2001]. По-друге, полегшують посткомуністичним політикам маніпулятивні практики та мобілізацію електорату довкола фіктивних проблем і демагогічних гасел. По-третє, поглиблюють внутрішні суперечності у суспільстві, посилюють конфронтаційну риторичку й

обмежують поле для компромісу. По-четверте, роблять суспільство вразливим щодо зовнішніх маніпуляцій – насамперед із боку Росії. І по-п'яте, відчутно ослаблюють позиції української держави на міжнародній арені, даючи додаткові аргументи всім, хто ставить під сумнів не лише європейську ідентичність України, а й загалом її справжність та життєздатність.

Етнокультурна версія української ідентичності в силу історичних особливостей свого формування, зокрема переважної орієнтації на Захід як головного «Свого» й відштовхування від Росії як головного «Іншого», значно краще корелює з європейськими цінностями та орієнтаціями, ніж ідентичність альтернативна, пост- чи неорадянська. Це, зокрема, означає, що успішна модернізація України потребує посилення саме цього, проєвропейського варіанту національної ідентичності, тобто подолання ідентичнісної дихотомії та акомодатії альтернативної ідентичності в рамках певного патріотичного консенсусу, уможливленого Євромайданом, спільним захистом України від російської агресії та реалістичною програмою європеїзації.

Державна політика та синергійні, співзвучні з нею зусилля громадянського суспільства повинні спрямовуватися, з одного боку, на промоцію ідеї української нації як політичної спільноти різномовних і різнокультурних, проте рівноправних громадян, зі спільним мовно-культурним ядром, спільними ліберально-демогратичними («європейськими») цінностями та, відповідно, спільною візією майбутнього. А з іншого боку, слід якомога подбати про належну інституалізацію міжетнічних, мовно-культурних та інших внутрішньогрупових відносин у рамках правової держави. Російська агресія стала поважним викликом для єдності української нації, проте вона стала також шансом для національної консолідації на основі захисту спільних цінностей та акумульованого у спільній боротьбі капіталу солідарності і взаємодовіри.

## ЛІТЕРАТУРА

Андерсон, Бенедикт 2001. *Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму*. К.: Критика, 2001.

Бекешкіна, Ірина 2013. «Дискредитація ідеї демократії в країні була однією з причин приходу до влади Віктора Януковича», *Дзеркало тижня*, 13.07.

Белинский, Виссарион 1955 [1843]. [Рец. на кн.] «История Малороссии» Николая Маркевича, у вид.: Белинский В. Г. *Полн. собр. соч.: В 13 т. Том 4*. Москва: Изд-во АН СССР, 1955.

Бетлій, Олена; Діса, Катерина 2009. «Усе про ідентичність», *Міжкультурний діалог. Т.1: Ідентичність*. К.: Дух і літера, 11-53.

Бистрицький, Євген та ін. 2015. *Національна ідентичність і громадянське суспільство*. К.: Дух і літера.

Величенко, Степан 2017. *Імперіалізм і націоналізм по-червоному: українська марксистська критика російського комуністичного панування в Україні (1918–1925)*. Львів: Видавництво УКУ.

Выступление 2009. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира», *Русская православная церковь* [офіційний сайт Московського патріархату], 3.11, <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html>

Вілсон, Ендрю 1999. «Національна ідентичність в Україні», *Політична думка* 7 (3), 120-127.

Владимиров, Александр 2007. «История одной сессии», *Телекритика*, 13.03, [http://www.telekritika.kiev.ua/articles/136/0/8810/sesija\\_130307/](http://www.telekritika.kiev.ua/articles/136/0/8810/sesija_130307/)

Воропай Т. 2003. «Національна ідентичність як теоретична і практична проблема сьогодення, у вид.: Марголіна Л. *Розвиток демократії та демократична освіта в Україні: Матеріали II міжнародної наукової конференції* (Одеса, 24-26 травня 2002 р.), 126-135.

Гнаткевич, Юрій 2009. «Про кризу національної ідентичності в незалежній Україні», *Українська правда*, 20.02, <http://pravda.com.ua/news/2009/2/19/89962.htm>

Гобсбаум, Ерик 2005. «Вступ: винаходження традицій», у вид.: Ерик Гобсбаум та Теренс Рейнджер (ред.), *Винайдення традицій*. К.: Ніка-Центр, 12-28.

Головаха Е. И., Панина Н. В. 1994. *Социальное безумие. История, теория и современная практика*. К.: Абрис, 1994.

Головаха, Євген 1996а. «Особливості політичної свідомості: амбівалентність суспільства та особистості», *Політологічні читання* 5 (1).

Головаха, Євген 1996б. *Суспільство, що трансформується. Досвід соціологічного моніторингу в Україні*. К.: Інститут соціології, 1996.

Головаха, Євген; Кухар, Ірина 2003. «Феномен «аморальної більшості», *День*, 7.02., <http://www.day.kiev.ua/uk/article/nota-bene/fenomen-amoralnoyi-bilshosti>

Головаха, Євген 2013. «В Україні вгорі всієї суспільної ієрархії опиняються найжадібніші, найаморальніші й найпідліші люди», *Український тиждень*, 7.04, <http://m.tyzhden.ua/Society/75813>

Головаха, Евгений 2017. «С проблемой «Россия» нам жить долго», 12.11, <https://www.segodnya.ua/ukraine/sociolog-evgeniy-golovaha-s-problemy-rossiya-nam-zhit-dolgo-1071353.html>

Гончаренко, Надія 1998. «Міфи в сучасних підручниках з історії України», *Дух і літера* 3–4, 213-224.

Гончаренко, Надія; Кушнарєва, Марія 2001. «Школа іншування», *Критика* 5 (4), 20-23.

Горбатенко, Володимир 2004. Горбатенко В.П. (ред.), *Політологічний енциклопедичний словник*. К.: Генеза.

Грабович, Григорій 1994. «Гоголь і міф України», *Сучасність* 34 (9-10).

Грабович, Оксана 1994. «Спадщина колоніалізму в сьогоднішній Україні: деякі ключові проблеми», *Арка* 2, 4-7.

Грабовський, Сергій 2001. «Креоли, креоли, навкруг самі креоли...» *Сучасність* 41 (10), 68-77, <http://www.ji.lviv.ua/n23texts/hrabovskuj.htm>

Грабовський, Сергій 2011. «Україна між «там» і «тут»: креольська альтернатива», *Українська правда*, 12.01, <http://www.pravda.com.ua/articles/2011/01/12/5773660/>

Гриньов, Володимир 1995. *Нова Україна: якою я її бачу*. К.: Абрис.

Грицак, Ярослав 1996. *Нарис історії України. Формування модерної української нації*. К.: Генеза.

Грицак, Ярослав 2004. *Страсті за націоналізмом. Історичні есеї*. К.: Критика.

Грицак, Ярослав 2010. «Клопоти з пам'яттю», у вид.: Тарік Сиріл Амар та ін. (ред.), *Страсті за Бандерою*. К.: Грані-Т, 346-357.

Грицак, Ярослав 2011. *Страсті за націоналізмом. Стара історія на новий лад*. К.: Критика.

Грицак, Ярослав 2013а. «Чому українці є європейцями», *Збруч*, 8.10, <https://zbruc.eu/node/13822>

Грицак, Ярослав 2013б. «Як надати сенсу нашому безсенсовному становищу», *Збруч*, 26.12, <http://zbruc.eu/node/17088>

Грицак, Ярослав 2014. «Революція Цінностей», *Українська правда*, 7.11, <https://life.pravda.com.ua/society/2014/11/7/183467/>

Грицак, Ярослав 2015. «Потрібно перейти з мови ідентичностей на мову цінностей», *Збруч*, 24.05, <https://zbruc.eu/node/36641>

Грицак, Ярослав 2016. «Дискусії про Євромайдан», *Україна модерна*, 24.02, <http://uamoderna.com/blogy/yaroslav-griczak/euromaidan-discussions>

Гриценко, Олександр 1998а. «Герой», у вид.: Олександр Гриценко (ред.), *Нариси української популярної культури*, К.: Український центр культурних досліджень, 89-114.

Гриценко, Олександр 1998b. «Своя мудрість». *Національна міфологія і громадянська релігія в Україні*. К.: Український центр культурних досліджень.

Гриценко, Олександр 2000. «Парадокси запізненого міфотворення», *Критика* 4 (9), 24-26.

Гриценко, Олександр 2017. *Президенти і пам'ять. Політика пам'яті президентів України (1994–2014): підґрунтя, послання, реалізація, результати*. К.: К.І.С.

Гелнер, Ернст 2003. *Націоналізм. Нації і націоналізм*. К.: Таксон.

Гібернау, Монтсеррат 2012. *Ідентичність націй*. К.: Темпора.

Гірц, Кліфорд 2001. *Інтерпретація культур*. К.: Дух і літера.

Дацюк, Сергій 2014. «Нариси української ідентичності», *Українська правда*, 4.08, [http://blogs.pravda.com.ua/authors/datsuk/53df45911a0-f1/view\\_print/](http://blogs.pravda.com.ua/authors/datsuk/53df45911a0-f1/view_print/)

Джоліф, Девід 2003. «Дискурс», у вид.: Чарлз Вінквіст, Віктор Тейлор (ред.), *Енциклопедія постмодернізму* / К.: Основи, 126-128.

Дзюба, Іван 1988. «Чи усвідомлюємо ми українську культуру як цілісність?» *Наука і культура. Україна*. К.: Знання, 309-325.

Дзюба, Іван 1998 [1968]. *Інтернаціоналізм чи русифікація?* К.: КМ Academia.

Дзюба, Іван 2010. *Прокисли «ці» від Табачника. Галичанофобія – отруйне вістря українофобії*. Дрогобич: Коло.

Дугин, Александр 2009. «Украинская нация была создана поляками, чтобы досаждать русским», *Евразия*, 25.09, <http://evgazia.org/news/9932>

Енциклопедія 1996. Римаренко Ю. (ред.), *Мала енциклопедія етнології та антропології*. К.: Генеза.

Єкельчик, Сергій 2010. «Що українського в українській поп-культурі?» *Критика* 14 (3–4), 23-26.

Євтух, Володимир 2004. Євтух В. Б. та ін., *Етно-національна структура українського суспільства*. К.: Наукова думка.

Забужко, Оксана 1994. «Філософія і культурна притомність нації», *Сучасність* 34 (3), 117-128.

Закон 2012. Закон України «Про засади державної мовної політики», *Офіційний портал Верховної Ради України*, 3.07, <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/5029-17>



Закон 2018. Закон про забезпечення функціонування української мови як державної (проект, ухвалено в першому читанні 4.10.2018), *Офіційний портал Верховної Ради України*, [http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4\\_1?pf3511=61994](http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=61994)

Зурабов, Михаил 2010. «Русские и украинцы – это единый народ», *ForUm*, 15.06, <http://www.for-ua.com/politics/2010/06/15/113250.html>

Ідентичність 2016. «Ідентичність громадян України в нових умовах: стан, тенденції, регіональні особливості», *Національна безпека і оборона* 17 (3-4), 3-57.

Ільницький, Олег 2000. «Гоголь і постколоніальний контекст», *Критика* 4 (3), 9-13.

Касьянов, Георгій 1995. *Незгодні: українська інтелігенція в русі опору 1960–80-х років*. К.: Либідь.

Касьянов, Георгій 1999. *Теорії нації та націоналізму*. К.: Либідь.

КМІС 2007. «До проекту “Великі українці”», *Київський міжнародний інститут соціології*, 18.12, <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=374&page=31>

КМІС 2013. «Яким шляхом іти Україні – до якого союзу приєднуватись? (преференції населення за два тижні до Вільнюського саміту)», *Київський міжнародний інститут соціології*, 26.11, <http://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=204&page>

КМІС 2014. «Динаміка ставлення населення України до Росії та населення Росії до України», *Київський міжнародний інститут соціології*, 4.03, <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=236>

Когут, Зенон 2004. *Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України*. К.: Критика.

Колесниченко, Вадим 2008. «Северодонецк – «последний звонок» государству, которое завтра может исчезнуть с карты Земли!», *4post.com*, 27.02, <http://www.4post.com.ua/politics/75738.html>

Кононенко, Наталія 2017. «Гібридні цінності як чинник, що гальмує модернізацію України», *Наукові записки ІПіЕНД* 3 (89), 137-156.

Консолідація 2016. *Консолідація українського суспільства: шляхи, виклики, перспективи. Інформаційно-аналітичні матеріали*. Київ: Центр ім. О. Разумкова.

Котигоренко, Віктор 2004. *Етнічні протиріччя і конфлікти в сучасній Україні: політологічний концепт*. К.: ІПіЕНД.

Кравченко, Володимир 2011. *Україна, імперія, Росія. Вибрані статті з модерної історії та історіографії*. К.: Критика.

Кулик, Володимир 1999. *Український націоналізм у незалежній Україні*. К.: Центр досліджень національної безпеки при НаУКМА.

Кулик, Володимир 2008. «Мовна політика та суспільні настанови щодо неї після Помаранчевої революції», у вид.: Юліане Бестерс-Дільгер (ред.), *Мовна політика та мовна ситуація в Україні*. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 11–54.

Кулик, Володимир 2010. *Дискурс українських медій: ідентичності, ідеології, владні стосунки*. К.: Критика.

Кулик, Володимир 2011. «По той бік любові: уявлення громадян України про корпус і статус української мови», у вид.: Оля Гнатюк, Леонід Фінберг (ред.), *Обрії особистості. Книга на пошану Івана Дзюби*. К.: Дух і літера, 373–386.

Кулик, Володимир 2012а. «Мовна карта і громадська думка», *Дзеркало тижня*, 1603, [http://dt.ua/SOCIETY/movna\\_karta\\_i\\_gromadska\\_dumka-98839.html](http://dt.ua/SOCIETY/movna_karta_i_gromadska_dumka-98839.html)

Кулик, Володимир 2012б. «Чому законопроект Колесніченка не веде до розв'язання мовної проблеми», *Українська правда*, 4.06, <http://www.pravda.com.ua/articles/2012/06/4/6965668/>

Кулик, Володимир 2017а. «Нова спроба закону про мову», *Збруч*, 15.02, <http://zbruc.eu/node/62309>

Кулик, Володимир 2017б. «Гібридна дерусифікація», *Критика* 21 (7-8), <https://krytyka.com/ua/print/articles/hibrydna-derusyifikatsiya>

Кулик, Володимир 2017с. «Чи легко буде виконати рекомендації «Венеціанки» щодо мови освіти?» *Українська правда*, 13.12, <http://www.eurointegration.com.ua/experts/2017/12/13/7074995/>

Кулик, Володимир 2017д. «Мовний аспект соціокультурної трансформації в сучасній Україні: націоналізація проти глобалізації», у вид.: В. Войналович та ін. (ред.), *Етнополітичний контекст соціокультурних трансформацій у сучасній Україні*, К.: ІПіЕНД

Куліш, Олег 2010. «Українська наука рятує українську мову. Вчені «наклали вето» на закон Єфремова-Симоненка-Гриневецького», *Дзеркало тижня*, 5.11, [http://gazeta.dt.ua/SCIENCE/ukrayinska\\_nauka\\_gyatuie\\_ukrayinsku\\_movu\\_vcheni\\_naklali\\_veto\\_na\\_zakon\\_efremovasimonenkag\\_rinevetskogo.html](http://gazeta.dt.ua/SCIENCE/ukrayinska_nauka_gyatuie_ukrayinsku_movu_vcheni_naklali_veto_na_zakon_efremovasimonenkag_rinevetskogo.html)

Лангевіше, Дітер 2008. *Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі*. К.: К.І.С.

Левада-Центр 2005. «Россия и Украина: возможности объединения», 23.09, <http://www.levada.ru/23-09-2005/rossiya-i-ukraina-vozmozhnosti-obedineniya>

Левада-Центр 2007. «Россия и ее соседи: Украина и Грузия», 23.08, <http://www.levada.ru/23-08-2007/rossiya-i-ee-sosedi-ukraina-i-gruziya>

Левада-Центр 2011. «Россия на международной арене», 18.10, <http://www.levada.ru/18-10-2011/rossiya-na-mezhdunarodnoi-arene>

Левада-Центр 2014. «Ситуация на Юго-Востоке Украины», 2.06, <https://www.levada.ru/2014/06/02/situatsiya-na-yugo-vostoke-ukrainy/>

Левада-Центр 2018. «Российско-украинские отношения», 10.10, <https://www.levada.ru/2018/10/10/rossijsko-ukrainskie-otnosheniya-4/>

Левченко, Микола 2007. «Шевченкова поезія дуже убога» [інтерв'ю], *Газета по-українськи*, 2.03.

Левченко, Николай 2007. «Стус и Леся Украинка – это дико скучно» [інтерв'ю], *Сегодня*, 7.03.

Лихачев, Вячеслав 2013. ««Кровавое воскресенье»: провокации, нацисты и бандиты», *Информационно-аналитический центр «Сова»*, 11.12, <https://www.sova-center.ru/racism-xenophobia/publications/2013/12/d-28596/>

Майборода, Олександр 1999. *Російський націоналізм в Україні*. К.: Центр досліджень національної безпеки при НаУКМА.

Майборода, Олександр 2013. «Проблеми і перспективи національного конструювання в сучасній Україні», *Наукові записки ІПіЕНД* 5 (4), 4-13.

Майборода, Олександр 2017. *Етнічність у міжнародній системі*. К.: ІПіЕНД.

Маланюк, Євген 1959. *Малоросійство*. Нью Йорк, <http://www.ukr-center.com/Література/Євген-Маланюк/26567/Малоросійство>

Мартінова, О. М.; Лагода О. М. 2009. «Національна ідентичність в практиці створення сучасного костюму», *Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв. Мистецтвознавство. Архітектура* 7, 68-73, [http://nbuv.gov.ua/UJRN/had\\_2009\\_7\\_12](http://nbuv.gov.ua/UJRN/had_2009_7_12)

Марусик, Тарас 2018. «Державна мова і влада України. Чому досі триває вакуум у мовному законодавстві?» *Радіо Свобода*, 1.05, <https://www.radiosvoboda.org/a/29201324.html>

Масенко, Лариса 2005. «Мовна політика в УРСР: історія лінгвоциду», у вид.: *Українська мова у ХХ сторіччі: історія лінгвоциду: Док. і матеріали* (упоряд. Л. Масенко та ін.). К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 6-38.

Мельник, М.; Міщенко, М. 2012. «Ставлення населення до правоохоронних органів та судів в Україні», *Громадська думка* 4, 3-11.

Миллер, Алексей 2000. *«Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX века)*. СПб.: Алетейя.

Мовна політика 2008. Юліане Бестерс-Дільгер (ред.), *Мовна політика та мовна ситуація в Україні*. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія».

Мониторинг общественного мнения в Беларуси. 2008. *Новости НИСЭПИ* 48.

Мониторинг общественного мнения в Беларуси. 2010. *Новости НИСЭПИ* 56.

Мусієздов, Олексій 2016. «Ідентичності vs. цінності: Що насправді пояснює Євромайдан», *Україна модерна*, 02.03, <http://uamoderna.com/blogy/oleksi-musiezдов/identychnosti-vs-cinnosti>

Навальний, Алексей 2012. «Украинцы и русские – один и тот же народ», *Цензор.нет*, 11.02, [http://censor.net.ua/news/197005/navalnuyi\\_ukraintsy\\_i\\_russkie\\_odin\\_i\\_tot\\_je\\_narod](http://censor.net.ua/news/197005/navalnuyi_ukraintsy_i_russkie_odin_i_tot_je_narod)

Нагорна, Лариса 2002. *Національна ідентичність в Україні*. К.: ІПіЕНД.

Нагорна, Лариса 2012. *Історична пам'ять. Теорії, дискурси, рефлексії*. К.: ІПіЕНД.

Націоналізм 2000. Олег Проценко, Василь Лісовий (упор.), *Націоналізм. Антологія*. К.: Смолоскип.

Національна ідентичність 2018. *Вікіпедія*, [http://uk.wikipedia.org/wiki/Національна\\_ідентичність](http://uk.wikipedia.org/wiki/Національна_ідентичність)

Обуховська, Л. В.; Шинкарчук, І. В. 2011. «Національна ідентичність українських аеровокзалів на прикладі орнаментів: способи використання», *Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв. Мистецтвознавство. Архітектура* 6, 101-103, [http://nbuv.gov.ua/UJRN/had\\_2011\\_6\\_29](http://nbuv.gov.ua/UJRN/had_2011_6_29)

Одайник, Володимир 1996. *Психологія політики. Политические и социальные идеи Карла Густава Юнга*. СПб.: Ювента.

Павлишин, Марко 1993. «Що пере-творюється в Ре-креаціях Юрія Андруховича? *Сучасність* 33 (12), 115-144.

Павлишин, Марко 1997. *Канон та іконостас*. К.: Час, 1997.

Пасхавер, Олександр 2013. «Чому українці не європейці», *Збруч*, 11.10, <https://zbruc.eu/node/13930>

Патнем, Роберт 2001. *Творення демократії. Традиції громадської активності в сучасній Італії*. К.: Основи.

Перепис 2001. Всеукраїнський перепис населення. Національний склад населення України та його мовні ознаки, *Державний комітет статистики України*, <http://2001.ukrcensus.gov.ua/>

Попова, Тетяна 2018. «Українська мова почала домінувати на телебаченні – дослідження «Простору свободи»», *Радіо свобода*, 8.11, <https://www.radiosvoboda.org/a/29589966.html>

Порошенко, Петро 2018. «Глава держави: «Попереду – десятиліття української мови в Україні»», *Офіційне інтернет-представництво*

Президента України, 9.03, <https://www.president.gov.ua/news/glava-derzhavi-poperedu-desyatilittya-ukrayinskoji-movi-v-uk-46234>

Рейтинг, 2012а. «Видатні українці всіх часів», *Соціологічна група «Рейтинг»*, 28.05, <http://ratinggroup.com.ua/products/politic/data/entry/14005/>

Рейтинг, 2012b. «Кілька рис українського патріотизму», *Соціологічна група «Рейтинг»*, серпень, [http://ratinggroup.com.ua/upload/files/RG\\_Patriotyzm\\_082012.pdf](http://ratinggroup.com.ua/upload/files/RG_Patriotyzm_082012.pdf)

Рейтинг 2013. «Динаміка патріотичних настроїв», *Соціологічна група «Рейтинг»*, серпень, <http://ratinggroup.com.ua/products/politic/data/entry/14068/>

Рейтинг 2014. «Ностальгія за СРСР та ставлення до окремих постатей», *Соціологічна група «Рейтинг»*, квітень, [http://ratinggroup.ua/research/ukraine/nostalgiya\\_po\\_ussr\\_i\\_otnoshenie\\_k\\_otdelnym\\_lichn\\_ostyam.html](http://ratinggroup.ua/research/ukraine/nostalgiya_po_ussr_i_otnoshenie_k_otdelnym_lichn_ostyam.html)

Рейтинг 2014. «Динаміка патріотичних настроїв», *Соціологічна група «Рейтинг»*, серпень, <http://www.ratinggroup.com.ua/products/politic/data/entry/14101/>

Рейтинг 2015. «Найвидатніші українці», *Соціологічна група «Рейтинг»*, 21.05, [http://ratinggroup.ua/research/ukraine/vydayuschiesya\\_ukraincy.html](http://ratinggroup.ua/research/ukraine/vydayuschiesya_ukraincy.html)

Рейтинг 2016. «Ставлення до окремих історичних постатей та процесу декомунізації в Україні», *Соціологічна група «Рейтинг»*, 17.11, [http://ratinggroup.ua/research/ukraine/otnoshenie\\_k\\_otdelnym\\_istoricheskim\\_lichnostyam\\_i\\_processu\\_dekommunizacii\\_v\\_ukraine.html](http://ratinggroup.ua/research/ukraine/otnoshenie_k_otdelnym_istoricheskim_lichnostyam_i_processu_dekommunizacii_v_ukraine.html)

Рейтинг 2018а. «Суспільно-політичні настрої населення: нові виклики», *Соціологічна група «Рейтинг»*, квітень, [http://ratinggroup.ua/research/ukraine/obschestvenno-politicheskie\\_nastroeniya\\_ukraincev\\_novye\\_vyzovy.html](http://ratinggroup.ua/research/ukraine/obschestvenno-politicheskie_nastroeniya_ukraincev_novye_vyzovy.html)

Рейтинг 2018b. «Динаміка ставлення до Голодомору 1932-33 рр.», *Соціологічна група «Рейтинг»*, жовтень, [http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg\\_files/rg\\_golodomor\\_112018\\_press.pdf](http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg_files/rg_golodomor_112018_press.pdf)

Рейтинг 2018с. «Моніторинг електоральних настроїв українців», *Соціологічна група «Рейтинг»*, листопад, [http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg\\_files/rg\\_3ua\\_monitoring\\_112018\\_press.pdf](http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg_files/rg_3ua_monitoring_112018_press.pdf)

Рябчук, Микола 2008. «Історична й політична маргіналізація Львова», у вид.: Балинський І., Матіяш Б. (упоряд.), *Leopolis multiplex*. К.: Грані-Т, 64-69.

Рябчук, Микола 2012. «Русский Робинзон и украинский Пятница: особенности «асимметричных» отношений», у вид.: *Внутренняя колонизация России*, под ред. А. Эткінда и др. Москва: Новое литературное обозрение, 447-477.

Рябчук, Микола 2017. «Випробування війною: старі поділи і нові зв'язки у сьгоднішньому українському суспільстві», у вид.: В.Войналович та ін. (ред.), *Етнополітичний контекст соціокультурних трансформацій у сучасній Україні*. К.: ІПІЕНД, 119-138.

Саїд, Едвард 2001. *Орієнталізм*. К.: Основи.

Саїд, Едвард 2007. *Культура й імперіалізм*. К.: Критика.

Сисин, Франк 2011. «Українське націотворення за раннього Нового часу: нові результати досліджень», у вид.: Андреас Каппелер (упор.), *Україна. Процеси націотворення*. К.: К.І.С., 81-94.

Скасування 2018. «Скасування «мовного закону» не означає повернення до редакції 1989 року – суддя КСУ», *Укрінформ*, 6.03, <https://www.ukrinform.ua/rubric-politics/2416960-skasuvanna-movnogo-zakonu-ne-oznacae-povernenna-do-redakcii-1989-roku-sudda-ksu.html>

Сквірська, Віра 2008. «Мова – зброя політики», або про мовні проблеми у пострадянській Одесі», у вид.: Юліане Бестерс-Дільгер (ред.), *Мовна політика та мовна ситуація в Україні*. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 167-195.

Словник 1973. *Словник української мови. В 11-ти томах. Т. 4*. К.: УРЕ.

Сміт, Ентоні 1994. *Національна ідентичність*. К.: Основи.

Сміт, Ентоні 2004. *Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія*. К.: К.І.С.

Сміт, Ентоні 2006. *Нації та націоналізм у глобальну епоху*. К.: Ніка-Центр.

Сміт, Ентоні 2010. *Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка*. К.: Темпора.

Спільна ідентичність 2006. «Спільна ідентичність громадян України: особливості і проблеми становлення», *Національна безпека і оборона* 7, 3-38.

Становище 2018. «Становище української мови в Україні в 2018 році», *Простір свободи*, 8.11, <https://www.facebook.com/Prostir-Svobody/posts/2302689333136142>

Субтельний, Орест 2002. *Україна. Історія*. К.: Либідь.

Тихонович, Всеволод 2002. «Україна як суб'єктивна соціальна реальність», *Соціологія: теорія, методи, маркетинг* 4, 143-156.

Толочко, Алексей 2012. *Киевская Русь и Малороссия в XIX веке*. К.: Laugus.

Трансформації 2017. Олексій Гарань (наук. ред.), *Трансформації суспільних настроїв в умовах протидії агресії Росії на Донбасі: регіональний вимір*. К.: СтилоС.

Українське суспільство 1992–2010. *Соціологічний моніторинг*, К.: Інститут соціології НАНУ.

Українське суспільство 2011. Головаха, Євген; Шульга, Микола (ред.). *Українське суспільство. Двадцять років незалежності. Соціологічний моніторинг: У 2-х т. Том 2: Таблиці і графіки*, К.: Інститут соціології НАНУ.

Українське суспільство 2015. *Соціологічний моніторинг*, К.: Інститут соціології НАНУ, <http://i-soc.com.ua/assets/files/monitoring/us-2015.pdf>

Українське суспільство 2017. *Українське суспільство та європейські цінності. Звіт за результатами соціологічного дослідження*, К.: Інститут Горшеніна.

УП 2014. «Чверть росіян виступають за введення військ РФ в Україну», *Українська правда*, 31.07, <http://www.pravda.com.ua/news/20-14/07/31/7033573/>

УП 2014. «Вступ до ЄС підтримують 53% українців, 24,5% бачать країну в МС – соціопитування», *Українська правда*, 26. 06, <http://www.eurointegration.com.ua/news/2014/06/26/7023716/>

УП 2016. «Українською мовою вдома говорять трохи більше половини громадян», *Українська правда*, 16.12, <http://www.pravda.com.ua/news/2016/12/16/7130069/>

УП 2018. «Петро Порошенко: «Мова – наша сила й запорука успіху»», *Українська правда*, 9.11, <https://www.pravda.com.ua/news/20-18/11/9/7197697/>

ФДІ 2010. «Громадська думка молоді України, Азербайджану та Росії», *Фонд «Демократичні ініціативи»*, 24.06, [http://old.dif.org.ua/en/polls/2010\\_oprosy/gromadska-dumka-molodi-ukraini\\_-azerbaidzhanu-ta-rosii.htm](http://old.dif.org.ua/en/polls/2010_oprosy/gromadska-dumka-molodi-ukraini_-azerbaidzhanu-ta-rosii.htm)

ФДІ 2014. «Річниця Майдану – опитування громадської та експертної думки», *Фонд «Демократичні ініціативи»*, 19.11, <https://dif.org.ua/article/richnitsya-maydanu-opituvannya-gromadskoi-ta-ekspertnoi-dumki>

ФДІ 2017. «До 26-річниці Незалежності України: тенденції змін громадської думки», *Фонд «Демократичні ініціативи»*, 22.08, <https://dif.org.ua/uploads/pdf/2077223209599c1813b0fa85.06804039.pdf>

ФДІ 2018. «Моніторинг'2018: основні тенденції змін громадської думки», *Фонд «Демократичні ініціативи»*, 21.12, <https://dif.org.ua/article/monitoring2018-osnovni-tendentsii-zmin-gromadskoi-dumki>

*Філософський словарь* 1982. М.: Советская энциклопедия.

Фуко, Мішель 2003. *Археологія знання*. К.: Основи.

Центр Разумкова 2009. «Росіяни та українці – це один народ (соціокультурна спільнота) чи два різні народи?» Серпень,

[http://www.razumkov.org.ua/ukr/journal.php/files/category\\_journal/poll.php?poll\\_id=471](http://www.razumkov.org.ua/ukr/journal.php/files/category_journal/poll.php?poll_id=471)

Центр Разумкова 2015. «Якби наступної неділі відбувався референдум щодо вступу України до НАТО», [http://old.razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll\\_id=46](http://old.razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=46)

Шайгородський, Ю. 2013. «Цінності як детермінанти суспільних трансформацій», у вид.: Михальченко, М. (ред.), *Суспільні цінності населення України в теоретичних і практичних вимірах*, К.: ІПіЕНД

Шевченко, О. 2013. «Трансформація суспільних цінностей у постсоціалістичну епоху», у вид.: Михальченко, М. (ред.), *Суспільні цінності населення України в теоретичних і практичних вимірах*, К.: ІПіЕНД.

Широпаев, Алексей 2011. «Два вектора в русском национализме», *Нацдем*, 18.07, <http://nazdem.info/texts/247>

Широпаев, Алексей 2012. «О двух разных народах», *Живой журнал*, 15.02, <http://shiropaev.livejournal.com/89662.html>.

Шкандрій, Мирослав 2004. *В обіймах імперії. Російська і українська література новітньої доби*. – К.: Факт.

Шпорлюк, Роман 1998. *Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста*. К.: Основи.

Шпорлюк, Роман 2000. *Імперія та нації. З історичного досвіду України, Росії, Польщі та Білорусі*. К.: Дух і літера.

Эткинд, Александр 2012. Эткинд А., Уффельман Д., Кукулин И. «Внутренняя колонизация России: между практикой и воображением», у вид.: Эткинд А. и др. (ред.). *Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России*. Москва: НЛЮ, 6-50.

Якименко, Юрій; Литвиненко, Олександр 2006. «Регіональні особливості ідейно-політичних орієнтацій громадян України в контексті виборчої кампанії-2006», *Національна безпека і оборона* 1, 2-18.

Яковенко, Наталя 2012. *Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття*. К.: Laurus.

Яковенко, Наталя 2005. *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*. К.: Критика.

Яноля, Ганна 2008. «Національна самосвідомість українців», [http://www.rusnauka.com/14\\_APSN\\_2008/Istoria/32137.doc.htm](http://www.rusnauka.com/14_APSN_2008/Istoria/32137.doc.htm)

Arel, Dominique 1995. «Language politics in independent Ukraine: Towards one or two state languages?» *Nationalities Papers* 23 (3), 597-622.

Arel, Dominique 2014. «Double-Talk. Why Ukrainians Fight Over Language», *Foreign Affairs*, 18.03, <http://www.foreignaffairs.com/articles/141042/dominique-arel/double-talk>



Armstrong, John 1982. *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Bekus, Nelly 2010. *Struggle over Identity. The Official and the Alternative «Belarusianness»*. Budapest & New York: CEU Press.

Bilaniuk, Laada 2005. *Contested Tongues: Language Politics and Cultural Correction in Ukraine*. Ithaca NY: Cornell University Press.

Bilingualism Policy 2001. *Ottawa City Hall*, 9.05, <http://ottawa.ca/en/city-hall/your-city-government/policies-and-administrative-structure/bilingualism-policy>

Billig, Michael 1995. *Banal Nationalism*. London: Sage.

Bojanowska, Edyta 2007. *Nikolai Gogol: Between Ukrainian and Russian Nationalism*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Bremmer, Ian 1993. «Reasserting Soviet Nationalities Theory», у вид.: Bremmer I., Taras R. (eds.), *Nations, Politics in the Soviet Successor States*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-26.

Bloch, Marc 1964. *Feudal Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Breuilly, John. *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press.

Brubaker, Rogers 1996. *Nationalism reframed: nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge University Press.

Collins, Randall 2004. *Interaction Ritual Chains*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Connor, Walker 1972. «Nation-building or nation-destroying?» *World Politics* 24 (3), 319-355.

Connor, Walker 1990. «When is a nation?» *Ethnic and Racial Studies* 13 (1).

D'Anieri, Paul 2007. *Understanding Ukrainian Politics: Power, Politics, and Institutional Design*. Armonk NY: M.E. Sharpe.

Diamond, Larry 2002. «Thinking about Hybrid Regimes», *Journal of Democracy* 13 (2), 21–34.

Djankov, Simeon; Nikolova, Elena 2018. «Communism as the Unhappy Coming», *World Bank Group. Policy Research Working Paper*, no. 8399.

Dyczok, Marta 2000. *Ukraine: Movement without Change, Change without Movement*, London: Routledge.

EBRD 2016. European Bank for Reconstruction and Development, *Life in Transition: a decade of measuring transition*, <https://www.ebrd.com/documents/ocf/pdf-life-in-transition-iii.pdf>

Eder, Klaus 2006. «Europe's Borders. The Narrative Construction of the Boundaries of Europe», *European Journal of Social Theory* 9 (2), 255-271.

Etkind, Alexander 2011. *Internal Colonization. Russia's Imperial Experience*. Cambridge: Polity Press.

EVS 2015. *European Values Survey*, 30.10, <https://europeanvaluesstudy.eu/methodology-data-documentation/previous-surveys-1981-2008/longitudinal-file-1981-2008/>

Fanon, Franz 2004 [1963]. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Fournier, Anna 2002. «Mapping Identities: Russian Resistance to Linguistic Ukrainisation in Central and Eastern Ukraine», *Europe-Asia Studies* 54 (3), 415-433.

Gaman-Golutvina, Oxana 2010. «Russia and Common Neighbourhoods», Presentation at the conference *The European Union and Russia in the Post-Soviet Area: Shared Neighbourhood or Battlefield of Influence?* Forlì, 22-24.10.

Giscard d'Estaing, Valéry 2005. «Europa pod ścianą» [interview], *Rzeczpospolita*, 26-27.11.

Greenfeld, Liah 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 3-21.

Grin, F. 1998. «Language Policy in Multilingual Switzerland: Overview and Recent Developments», Paper presented at the *Cicle de conferències sobre política lingüística, Direcció general de política lingüística*, Barcelona, 4.12.

Guibernau, Montserrat 2004. «Anthony D. Smith on nations and national identity: a critical assessment», *Nations and Nationalism* 10 (1-2), 128-134.

Guibernau, Montserrat 2007. *The Identity of Nations*. Cambridge: Polity Press.

Haerpfer, C.; Kizilova, K. 2016. «The world's largest social science infrastructure and academic survey in the new independent states», *Вестник РУДН. Серия: Социология* 16 (4).

Hale, Henry 2008. *The Foundations of Ethnic Politics: Separatism of States and Nations in Eurasia and the World*. Cambridge University Press.

Haran, Olexiy; Zolkina, Maria 2017. «The Demise of Ukraine's «Eurasian Vector» and the Rise of Pro-NATO Sentiment», *PONARS Eurasia. Policy memo* 458, February.

Hart, Albert Bushnell 1934. «France: historical outline», у вид.: А.В.Харт (ed.), *A Reference History of the World from the Earliest Times to the Present*. Springfield MA: Merriam.

Hastings, Adrian 1997. *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hechter, Michael 1975. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. London: Routledge.

Herbert, Sydney 2013 [1919]. *Nationality and Its Problems*. New York: Hard Press.

Hillis, Faith 2013. *Children of Rus': Right-Bank Ukraine and the Invention of a Russian Nation*. Cornell University Press.

Himka, John Paul 1999. «The Construction of Nationality in Galician Rus': Icarian Flights in Almost All Directions», у вид.: Ronald G.Suny & Michael D.Kennedy (eds.), *Intellectuals and Articulation of the Nation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 109-154.

Himka, John Paul 2006. «The Basic Historical Identity Formations in Ukraine: A Typology», *Harvard Ukrainian Studies* 28 (1–4), 483–500.

Hnatiuk, Ola 2003. *Pożegnanie z imperium. Ukraińskie dyskusji o tożsamości*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Hobsbawm, Eric 1995. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hroch, Miroslav 1985. *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge UK: Cambridge University Press.

Hroch, Miroslav 2010. «Comments», *Nationalities Papers* 38 (6), 887-890.

Hrytsak, Jaroslav 2013. «What Awaits the Ukraine?» *Aspen Review* 2 (3), <https://www.aspenreview.com/article/2017/what-awaits-the-ukraine%3F/>

Hrytsak, Yaroslav 2014. «Ignorance Is Power», *Ab Imperio* 19 (3).

Hutchinson, John; Smith, Anthony 1994. Hutchinson J. & Smith A. (eds.), *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.

Hutchinson, John; Smith, Anthony 1994. Hutchinson J. & Smith A. (eds.), *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.

Huizinga, Johann 2014 [1959]. *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance*. Princeton University Press,. – 380 p.

Ilnytzkyj, Oleh 2003. «Modelling Culture in the Empire: Ukrainian Modernism and the Death of the All-Russian Idea», у вид.: Andreas Kappeler et al. (eds.), *Culture, Nation, and Identity*. Edmonton: CIUS, 298-324.

Ilnytzkyj, Oleh 2007. «The Nationalism of Nikolai Gogol: Betwixt and Between», *Canadian Slavonic Papers* 49 (3-4), 349-368.

Inglehart, Ronald; Welzel, Christian 2005. *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*. New York: Cambridge University Press.

Inglehart, Ronald; Welzel, Christian 2010. «Changing Mass Priorities: The Link between Modernization and Democracy», *Perspectives on Politics* 8 (2), 551-567.

Ioffe, Grigory 2007. «Culture Wars, Soul-Searching, and Belarusian Identity», *East European Politics and Societies* 21 (2), 348–381.

Janmaat, Jan 2000. *Nation-Building in Post-Soviet Ukraine. Educational Policy and the Response of the Russian-Speaking Population*. Universiteit van Amsterdam.

Janmaat, Jan 1999. «Language politics in education and the response of the Russians in Ukraine», *Nationalities Papers* 27 (3), 475-501.

Jenkins, Richard 2002. «Imagined but not imaginary: ethnicity and nationalism in the modern world», у вид.: Jeremy MacClancy (ed.), *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*. University of Chicago Press, 114-128.

Jestal, Jerzy 2001. *Tożsamość narodowa Polaków*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.

Jeught, Stefaan van der 2017. «Territoriality and freedom of language: the case of Belgium», *Current Issues in Language Planning* 18 (2), 181-198.

Jung, Carl Gustav 1970. «The Undiscovered Self», у вид.: Jung C. G. *The Collected Works* 10. Princeton: Princeton University Press.

Kacprowicz, Grazyna; Konieczna-Satamatin, Joanna 2014. «Values and the Future of Ukraine», *Aspen Review* 3 (1), <https://www.aspenreview.com/article/2017/values-and-the-future-of-ukraine/>

Kappeler, Andreas 2003. «Mazepintsy, Malorossy, Khokhly: Ukrainians in the Ethnic Hierarchy of the Russian Empire», у вид.: Kappeler A. et al. (eds.), *Culture, Nation, and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945)*. Edmonton–Toronto, 162–181.

Karra, Maria 2007. «The Linguistic Conflict in Belgium», *ProZ.com. Translation Article Knowledgebase*, 4.06, <http://www.proz.com/translation-articles/articles/1250/1/The-Linguistic-Conflict-in-Belgium>

Keenan, Edward 1994. «On Certain Mythical Beliefs and Russian Behaviors», у вид.: S. Frederick Starr (ed.), *The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia*. Armonk NY: M. E. Sharpe, 19-40.

Kohut, Zenon 2011. *Making Ukraine: Studies on Political Culture, Historical Narrative, and Identity*. Toronto & Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.

Kohut, Zenon 2003. «The Question of Russo-Ukrainian Unity and Ukrainian Distinctiveness in Early Modern Ukrainian Thought and Culture», у вид.: Andreas Kappeler et al. (eds.), *Culture, Nation, and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter 1600-1945*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 57-86.

Kołodziejczyk, Dorota; Sandru, Cristina 2012. «Introduction: On colonialism, communism and east-central Europe – some reflections», *Journal of Postcolonial Writing* 48 (2), 113-116.

Krawchenko, Bohdan 1985. *Social Change and National Consciousness in Twentieth-Century Ukraine*. New York.

Krawchenko, Bohdan 1993. «Ukraine: the politics of independence», у вид.: Bremmer I. and Taras R. (eds.), *Nation and Politics in the Soviet Successor States*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kulyk, Volodymyr 1996. «The Search for Post-Soviet Identity in Ukraine and Russia and Its Influence on the Relations between the Two States», *Harriman Review* 9 (1-2), 16-27.

Kulyk, Volodymyr 2006. «Constructing common sense: Language and ethnicity in Ukrainian public discourse», *Ethnic and Racial Studies* 29 (2), 281-314.

Kulyk, Volodymyr 2011. «Language identity, linguistic diversity and political cleavages: evidence from Ukraine», *Nations and Nationalism* 17 (3), 627-648.

Kulyk, Volodymyr 2013. «Language Policy in Ukraine: What People Want the State to Do», *East European Politics and Societies* 27 (2), 280-307.

Kulyk, Volodymyr 2013. «Language and Identity in post-Soviet Ukraine: Transformation of an Unbroken Bond», *Australian and New Zealand Journal of European Studies* 5 (2), 14-23.

Kulyk, Volodymyr 2014. «What Instead of Why», *Historians.in.ua*, 8.01, <http://www.historians.in.ua/index.php/ukrayinska-mova/998-volodymyr-kulyk-what-instead-of-why-a-review-of-michael-mosers-book-on-the-language-policy-in-ukraine-under-yanukovych>

Kulyk, Volodymyr 2018. «Memory and Language: Different Dynamics in the Two Aspects of Identity Politics in Post-Euromaidan Ukraine», *Nationalities Papers*, forthcoming.

Kundera, Milan 1984. «The Tragedy of Central Europe», *New York Review of Books* 31 (7), 33-38, [https://nyuskirball.org/wp-content/uploads/2018/04/Kundera\\_1984.pdf](https://nyuskirball.org/wp-content/uploads/2018/04/Kundera_1984.pdf)

Kuzio, Taras 2003. *EU and Ukraine: A Turning Point in 2004?* Paris: EU Institute for Security Studies.

Kuzio, Taras 2013. «Competing National Identities and Democratization in Ukraine: The Fifth and Sixth Cycles in Post-Soviet Ukrainian History», *Acta Slavica Iaponica* 33.

Laba, Roman 1995. «The Russian-Ukrainian Conflict: State, Nation, and Identity», *European Security* 4 (3), 457-487.

Laitin, David 1998. *Identity in Formation. The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad*. Ithaca: Cornell University Press.

Langer, Josef 2004. «Wider Europe and the Neighbourhood Strategy of the European Union – A Quest of Identity», *Europe 2020*, 19.04, <http://www.europe2020.org/spip.php?article236&lang=en>

Language 2018. «Language legislation in Belgium», [http://en.wikipedia.org/wiki/Language\\_legislation\\_in\\_Belgium](http://en.wikipedia.org/wiki/Language_legislation_in_Belgium)

Leshchenko, Natalia 2008. «The National Ideology and the Basis of the Lukashenka Regime in Belarus», *Europe-Asia Studies* 60 (8), 1419-1420.

Linz, Juan; Stepan, Alfred 1996. *Problems of Democratic Transitions and Consolidation*. Baltimore: Johns Hopkins University.

Llobera, Josep 2003. «A comment on Hasting's «The Construction of Nationhood». *Nations and Nationalism* 9 (1), 15-17.

Makarenko, Jay 2007. «Official Bilingualism in Canada: History and Debates», *Mapleleafweb*, 1.07, <http://www.mapleleafweb.com/print/341>

Malesevic, Sinisa 2011. «The chimera of national identity», *Nations and Nationalism* 17 (2), 272-290.

Mangott, Gerhard 2007. «Deconstructing a Region», у вид.: Daniel Hamilton and Gerhard Mangott (eds.), *The New Eastern Europe. Ukraine, Belarus & Moldova*. Washington, DC: Center for Transatlantic Relations, 261-286.

Martin, Terry 2001. *The affirmative action empire: nations and nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*. Ithaca & London: Cornell University Press.

Martin, Terry 2001. «An Affirmative Action Empire: The Soviet Union as the Highest Form of Imperialism», у вид.: Suny R. G., Martin T. (eds.), *A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin*. Oxford: Oxford University Press, 67-91.

Maxwell, Alexander 2010. «Twenty-five years of A-B-C: Miroslav Hroch's impact on nationalism studies», *Nationalities Papers* 38 (6), 773-776.

Maxwell, Alexander 2018. «Nationalism as classification: suggestions for reformulating nationalism research», *Nationalities Papers* 46 (4), 539-555.

Moore, David 2001. «Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique», *PMLA* 116 (1), 111-128.

Moser, Michael 2013. *Language Policy and the Discourse on Languages in Ukraine under President Viktor Yanukovych (25 February 2010 - 28 October 2012)*. Stuttgart: Ibidem Verlag.

Moshes, Arkady; Nizhnikau, Ryhor 2018. *Russian-Ukrainian Relations: The Farewell That Wasn't*. Helsinki: Finnish Institute of International Affairs.

Motyl, Alexander 1987. *Will the Non-Russians Rebel?* Ithaca: Cornell University Press.

Motyl, Alexander 2011. «Containing the Con», *Kyiv Post*, 12.05, [http://www.kyivpost.com/news/opinion/op\\_ed/detail/66453/](http://www.kyivpost.com/news/opinion/op_ed/detail/66453/)

Motyl, Alexander 2013. «Soviet-Style Imperialism & the Ukrainian Language», *World Affairs Journal*, 11.02, <http://www.worldaffairsjournal.org/blog/alexander-j-motyl/soviet-style-imperialism-ukrainian-language>

New Neighbourhood 2002. «New Neighbourhood – New Association. Ukraine and the European Union at the beginning of the 21st century», *Policy Papers* 6 (Warsaw: Stefan Batory Foundation, March), 1-15.

Opinion 2011. Opinion on the draft law on the principles of the state language policy of Ukraine», *European Commission for Democracy through Law (Venice Commission)*, 19.12, [http://www.venice.coe.int/web-forms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-AD\(2011\)047-e](http://www.venice.coe.int/web-forms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-AD(2011)047-e)

Orlov, Alexandre 2014. «L'Ukraine vit actuellement une crise importante» [інтерв'ю], *Europe 1*, 12.05, <http://www.europe1.fr/MediaCenter/Emissions/L-interview-de-Jean-Pierre-Elkabbach/Videos/Alexandre-Orlov-L-Ukraine-vit-actuellement-une-crise-importante-1731647/>

Papadopoulos, Marcus 2008. «Russia steps up pressure on Ukraine», *Religious Intelligence*, 16.06, <http://www.religiousintelligence.co.uk/news/?NewsID=2169>

Pelenski, Jaroslav 1998. *The Contest for the Legacy of Kievan Rus*, Boulder, CO: East European Monographs.

Petro, Nicolai 2009. «Recasting Ukraine's identity?» *Open Democracy*, 30.01, [www.opendemocracy.net/article/email/recasting-ukraines-identity](http://www.opendemocracy.net/article/email/recasting-ukraines-identity).

Pirie, Paul 1996. «National identity and politics in Southern and Eastern Ukraine», *Europe-Asia Studies* 48 (7), 1079-1104.

Plokyh, Serhii 2012. *The Cossack Myth: History and Nationhood in the Age of Empires / Plokyh*. Cambridge: Cambridge University Press.

Polese, Abel; Wylegala, Anna 2008. «Odessa and Lvov or Odesa and Lviv: How Important is a Letter? Reflections on the «Other» in Two Ukrainian Cities», *Nationalities Papers* 36 (5), 787-814.

Post-Soviet schizophrénia 1995. *The Economist*, 4.02.

Przeworski, Adam 1986. «Some Problems in the Study of the Transition to Democracy», у вид.: O'Donnell et al. (eds.), *Transition from Authoritarian Rule. Part 3*. Baltimore: John Hopkins University Press, 47-63.

Quasthoff, Uta 1988. Social prejudice as a resource of power: towards the functional ambivalence of stereotypes», у вид.: Ruth Wodak (ed.), *Language, Power and Ideology: Studies in Political Discourse*. John Benjamins Publ., 181-195.

Radzik, Ryszard 2009. «Kulturowo-cywilizacyjna tożsamość społeczeństwa Białorusi», у вид.: I. Topolski (red.), *Białoruś w stosunkach międzynarodowych*. Lublin: UMCS, 39-75.

Riabchuk, Mykola 1992. «Two Ukraines?» *East European Reporter* 5 (4).

Riabchuk, Mykola 1996. «The Nativist/Westernizer Controversy in Ukraine: The End or the Beginning?» *Journal of Ukrainian Studies* 21 (1-2), 27-54.

Riabchuk, Mykola 2003. «Lwów i Kraków w nowej Europie», у вид.: Purchla, J. (red.). *Kraków i Lwów w cywilizacji europejskiej*, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, 147-178.

Riabchuk, Mykola 2010. «The Ukrainian ‘Friday’ and the Russian ‘Robinson’: The Uneasy Advent of Postcoloniality», *Canadian American Slavic Studies* 44 (1–2), 5–20.

Riabchuk, Mykola 2011. «Liberal Nationalism in Ukraine: Problem and Prospects», *Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen* 75, 1–10.

Riabchuk, Mykola 2012. «Playing with ambiguities: Ukraine’s language law», *Open Democracy*, 28.06, <https://www.opendemocracy.net/od-russia/mykola-riabchuk/playing-with-ambiguities-ukraine’s-language-law>

Riabchuk, Mykola 2013. «Why Do We Speak Like That: Ambiguous Discourses of an Ambivalent Transformation», *Demokratyzatsiya* 21 (2), 271–278.

Riabchuk, Mykola 2015a. «‘Two Ukraines’ Reconsidered: The End of Ukrainian Ambivalence?» *Studies in Ethnicity and Nationalism* 15 (1), 138–156.

Riabchuk, Mykola 2015b. «‘Wonderful Slavonic People’. Russian Stereotypes of Ukrainians: From Imperial Imagination to Post-Imperial Reality», у вид.: Kusek, R. et al. (eds.). *Nations and Stereotypes, 25 Years After: New Borders, New Horizons*, Cracow: International Cultural Centre, 216–241.

Riggins S. H. (ed.) 1997. *The language and politics of exclusion: Others in discourse*. Thousand Oaks CA: Sage.

Rosdolsky, Roman 1986. *Engels and the «Nonhistoric» Peoples: The National Question in the Revolution of 1848*. Glasgow: Critique Books.

Rustow, Dankwart 1970. «Transition to Democracy: Toward a Dynamic Model», *Comparative Politics* 2 (3), 337–363.

Saunders, David 1985. *The Ukrainian Impact on Russian Culture. 1750–1850*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.

Schmid, Carol 2001. *The Politics of Language: Conflict, Identity, and Cultural Pluralism in Comparative Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Schoepflin, George 1990. «The Political Traditions of Eastern Europe», *Daedalus* 119 (1), 55–90.

Schoepflin George 2003. «Identities, politics and post-Communism in Central Europe», *Nations and Nationalism* 9 (4), 477–490.

Shevel, Oxana 2011. «The Politics of Memory in a Divided Society: A Comparison of Post-Franco Spain and Post-Soviet Ukraine», *Slavic Review* 70 (1), 137–164.

Shkandrij, Myroslav 2001. *Russia and Ukraine: literature and the discourse of empire from Napoleonic to postcolonial times*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.

Shulman, Stephen 2002. «Challenging the Civic/Ethnic and West/East Dichotomies in the Study of Nationalism», *Comparative Political Studies* 35 (5), 554–586.



Shulman, Stephen 2005. «National Identity and Public Support for Political and Economic Reform in Ukraine», *Slavic Review* 64 (1), 59-87.

Shulman, Stephen 2006. «Cultural comparisons and their consequences for nationhood in Ukraine», *Communist and Post-Communist Studies* 39 (3), 247-263.

Smith, Anthony 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.

Smith, Anthony 1998. *Nationalism and Modernism*. London: Routledge.

Smith, Anthony 2000. *Nationalism*. Cambridge: Polity Press.

Smith, Anthony 2001. «Interpretations of national identity», у вид.: A. Dieckhoff and N. Gutierrez (eds.), *Modern Roots: Studies of National Identities*. Hampshire: Ashgate Press.

Smith, Anthony 2002. «When is a nation», *Geopolitics* 7 (2), 5-32.

Smith, Anthony 2003. «Adrian Hastings on nations and nationalism», *Nations and Nationalism* 9 (1), 25-28.

Solchanyk, Roman 2018. «Хотелось как лучше, а получилось как всегда», or Haven't We Seen This Movie Before?» *Harvard Ukrainian Studies*, 35 (1-4), 513-529.

Sovik, Margrethe 2007. *Support, resistance and pragmatism. An examination of motivation in language policy in Kharkiv, Ukraine*. Stockholm University.

Subtelny, Orest 2009 [1988]. *Ukraine. A History*. Toronto: University of Toronto Press, <http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/11408/file.pdf>

Szporluk, Roman 1992. «The National Question», у вид.: Timothy Colton & Robert Legvold (eds.), *After the Soviet Union. From Empire to Nations*. New York: Norton, 84-112.

Tkachenko, Kyrilo 2017. «The Role of Economical Imagery in the Formation of the Donbas Autonomist's Project». Paper presented at the conference *Trajectories of Change*. Berlin, «Die Zeit Stiftung», 21.04.

Torbakov, Igor 2012. «Russia: Putin's Tsar Paul Complex», *EurasiaNet's Weekly Digest*, 16.03, <http://www.eurasianet.org/node/65144>

Trenin, Dmitri 2007. «Russia and Ukraine», у вид.: Daniel Hamilton and Gerhard Mangott (eds.), *The New Eastern Europe. Ukraine, Belarus & Moldova*. Washington, DC: Center for Transatlantic Relations, 195-214.

Uberoi, Varun 2008. «Do Policies of Multiculturalism Change National Identities?» *The Political Quarterly* 79 (3).

Wagner, Richard. «Why Ukraine has no place in the EU», *Sign and Sight*, 11.06, <http://www.signandsight.com/features/1708.html>

Wanner, Catherine 1998. *Burden of Dreams. History and Identity in Post-Soviet Ukraine*. University Park: Penn State University Press.

Way, Lucan 2002. «Pluralism by Default in Moldova», *Journal of Democracy* 13 (4), 127-141.

Way, Lucan 2005. «The Cases of Belarus, Moldova, Russia, and Ukraine», *World Politics* 57 (2), 231-261.

Weber, Eugene 1979. *Peasants into Frenchmen: The Modernisation of Rural France, 1870-1914*. London: Chatto & Windus.

Weber, Max 1919. *Politik als Beruf*. München und Leipzig, [http://de.wikisource.org/wiki/Politik\\_als\\_Beruf](http://de.wikisource.org/wiki/Politik_als_Beruf)

White, Stephen 2010. Stephen White, Ian McAllister and Valentina Feklyunina, «Belarus, Ukraine and Russia: East or West?» *British Journal of Politics and International Relations* 12, 344-367.

Wilson, Andrew 1997. *Ukrainian Nationalism in the 1990s: A Minority Faith*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson, Andrew 2002. «Elements of a theory of Ukrainian ethno-national identities», *Nations and Nationalism* 8 (1), 31-54.

Wilson, Andrew 2007. «The Nature of Post-Soviet Democracy in Ukraine and Russia», *Fifth Annual Stasiuk Lecture*, Cambridge, 23.02.

Wolczuk, Kataryna 2000. «History, Europe and the ‘Nationa Idea’: The ‘Official’ Narrative of National Identity in Ukraine», *Nationalities Papers* 28 (4), 671-694.

Woolard, Kathryn 1992. «Language ideology: issues and approaches», *Pragmatics* 2 (3), 235-249.

WVS 2018. *World Values Survey. The second official release*, 12.09 <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWVL.jsp>

Zakaria, Fareed 1997. «The Rise of Illiberal Democracy», *Foreign Affairs* 76 (11), 22-42.

Zhurzhenko, Tatiana 2010. *Borderlands into Bordered Lands. Geopolitics of Identity in Post-Soviet Ukraine*. Stuttgart: ibidem.

Zhurzhenko, Tatiana 2014. «From borderlands to bloodlands», *Eurozine*, 19.09, <http://www.eurozine.com/articles/2014-09-19-zhurzhenko-en.html>

**Для нотаток**

**Наукове видання**

*М. Рябчук*

**ДОЛАННЯ АМБІВАЛЕНТНОСТІ  
ДИХОТОМІЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ  
ІДЕНТИЧНОСТІ – ІСТОРИЧНІ ПРИЧИНИ  
ТА ПОЛІТИЧНІ НАСЛІДКИ**

---

Підписано до друку 25.01.2019 Формат 60x84/16. Папір офсетний.  
Гарнітура Times. Ум. друк арк. 14,65 Обл.-вид. арк. 13,31  
Тираж 300 прим. Зам. № 1656

---

Національна академія наук України Інститут політичних і  
етнонаціональних досліджень  
ім. І.Ф. Кураса НАН України.  
01011, м. Київ, вул. Генерала Алмазова, 8  
Тел. (044) 285-65-61  
***www.ypiend.gov.ua, e-mail: [office@ypiend.gov.ua](mailto:office@ypiend.gov.ua)***

Свідоцтво про державну реєстрацію  
Серія КВ №15861-4333Р від 26.10.2009

Виготовлювач ПП Лисенко М.М.  
16600, м. Ніжин Чернігівської області, вул. Шевченка, 20  
Тел.: (04631) 9-09-95; (067) 4412124  
***E-mail: [vidavec.lisenko@gmail.com](mailto:vidavec.lisenko@gmail.com)***

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру  
видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої продукції  
серія ДК № 2776 від 26.02.2007 р.