

СУЧАСНІ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ СПІВВІДНОШЕННЯ РЕЛІГІЇ ТА НАЦІОНАЛІЗМУ В ЗАХІДНІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ

Глибокий конфлікт в Українському Православ'ї та його наслідки у вигляді церковного розколу продовжують бути в центрі громадського і наукового дискурсу вже протягом двох десятиліть. Відсутність продуктивного діалогу, гострота дискусій і категоричність сторін свідчить про те, що існуючі проблеми взаєморозуміння між представниками різних православних спільнот, хоч і не мають догматичних основ, тим не менш не зводяться лише до геополітичних ігор різних сил, що стоять за кожною окремою Церквою. В силу своєї актуальності тема релігійної ситуації в Україні неодноразово ставала предметом детального наукового аналізу. Серед найбільш важливих досліджень необхідно назвати праці А.Колодного, В.Єленського, А.Юраша, С.Плохія, О.Сагана, Д.Пейна, Н.Мітрохіна та ін²²³. Однак, на наш погляд, усі ці роботи об'єднує недостатня теоретична концептуалізація підходу до визначення впливу релігії на формування національної держави та ідентичності. Саме тому дана стаття має на меті окреслити основні теоретичні напрацювання, що були розроблені в західній науці в дослідженні співвідношення націоналізму і релігії.

Основний зміст. Необхідно відзначити, що сучасні «класики» - Е.Геллнер, Е.Хобсбаум, Б.Андерсон та ін, переважно розглядали націоналізм як секулярну парадигму, яка виникла в процесі економічних і політичних трансформацій (модернізації) європейських суспільств і фактично стала функціональною заміною для релігії в суспільній свідомості в епоху прогресуючої секуляризації. Визнаючи за релігією певний вплив на оформлення окремих національних рухів, прихильники такого підходу тим не менш не приділяли релігійному чиннику достатньої уваги.

Однак аналіз основних тенденцій розвитку націоналістичних рухів у ХХ столітті, особливо в державах Азії, змусив багатьох дослідників підняти

* Шестопалець Д.В. – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

²²³ Yelensky V. Religiosity in Ukraine according to Sociological Surveys // Religion, State and Society. – 2010. – №38/3. – P. 213 – 227; Yurash A. Orthodoxy and the 2004 Ukrainian Presidential Electoral Campaign // Religion, State and Society. – 2005. – № 33/4. – P. 367-386; Ploky S., Sysyn F. Religion and Nation in Modern Ukraine. – Edmonton and Toronto, 2003. – 216 p.; Payne D. Nationalism and the Local Church: the Source of Ecclesiastical Conflict in the Orthodox Commonwealth // Nationalities Papers. – №35/5. – P. 831- 852; Mitrokin N. Aspects of the Religious Situation in Ukraine // Religion, State and Society. – 2001. – №29/3. – P. 173-196.

питання про перегляд традиційних поглядів на взаємодію релігії і націоналізму як нібито незв'язаних між собою феноменів різного порядку. Найбільш конструктивними в цьому відношенні є розробки Б.Ріффер, Ф.Баркера, Й.Шенхава і У.Рама. Хоча схеми, запропоновані цими вченими, по суті відрізняються лише ступенем деталізації і термінологічною ускладненістю, проте кожна з них висуває певний значущий аспект проблеми.

Однією з перших в цьому напрямку і найбільш чітких є класифікація американської дослідниці Б.Ріффер, яка запропонувала три типи співвідношення релігії та націоналізму:

1) **секулярний націоналізм**, або націоналізм, повністю позбавлений зв'язків з релігією (Франція);

2) **інструментальний побожний націоналізм** (*instrumental pious nationalism*), що використовує релігію для реалізації цілей державного будівництва, як засіб легітимації або посилення контролю влади (Росія);

3) **релігійний націоналізм**, який вважає релігію домінуючою ознакою ідентичності спільнот (Іран, Індія, Пакистан та ін.)²²⁴.

Безумовним плюсом цієї класифікації є відокремлення «релігійного націоналізму» від інших ідеологічних форм, в яких релігія залучається для реалізації владних прагнень. Так, запропонований концепт *інструментального побожного націоналізму* відображає ситуацію, коли «національний рух є домінуючим, а релігія вступає в гру як додатковий елемент, який здатний об'єднати населення»²²⁵. Як зазначає Ріффер, саме в такій якості релігія використовується національними лідерами для підвищення лояльності населення до національного руху, джерело легітимації новоутворених урядів і засіб досягнення політичної єдності, особливо в періоди кризи²²⁶. У цьому випадку, для мобілізації населення на користь якихось реформ, влада прагне спиратися на традиційні релігійні інститути, які мають високий авторитет у населення і в окремих випадках здатні вплинути на його орієнтації.

«Релігійний націоналізм» є найбільш тісного формою взаємозв'язку релігії та націоналізму, яка передбачає нероздільне злиття цих двох ідеологічних систем в одну²²⁷. У таких випадках «релігія стає настільки важливою для націоналістичного руху, що останній засвоює релігійний лексикон і моделі релігійної комунікації, будується на релігійній ідентичності, вдягається в «релігійні одежі» і спирається на підтримку релігійних лідерів та інституцій з метою просування своїх ідей²²⁸. Ріффер також стверджує, що «релігійний націоналізм» виникає як ідеологія групи

²²⁴ Rieffer B. Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship, *Ethnicities*. – 2003. – №3. – P. 224-226.

²²⁵ Там само. – P. 229.

²²⁶ Там само. – P. 229.

²²⁷ Там само. – P. 225.

²²⁸ Там само. – P. 225.

людей, які потребують право на політичне самовизначення і визнання не тільки як нація, але і як релігійна громада²²⁹.

На думку Ріффера, саме ставлення до релігії як до мети або як до засобу відіграє вирішальну роль у визначенні ступеня злиття релігії і націоналізму: якщо для «інструментального побожного націоналізму» релігія постає лише в ролі засобу реалізації політичних завдань, то «релігійний націоналізм» в його найбільш специфічних проявах прагне до встановлення порядку, що ґрунтується на релігійних цінностях і нормах. Іншими словами, як відзначає Фрідланд, для релігійних націоналістів релігія не просто доктрина або набір міфів та ритуалів, а інституційний простір (*institutional space*), відповідно до якого необхідно перебудувувати світ²³⁰:

“Релігійні націоналісти розташовують базові структури свого світу (*ground plan*) в конституції, яка заснована не на спільній згоді, а на тексті божественного одкровення, який вони читають та інтерпретують разом Релігійний націоналізм намагається поширити інституційну логіку релігії в сферу демократичної національної держави, отримуючи авторитет скоріше від Священного Писання, ніж від аморфних скупчень народних мас”²³¹.

Виходячи з цього, одним з важливих практичних критеріїв розмежування різних типів націоналізму, по Ріфферу, є законодавчий статус релігії, її інституалізація в державній системі управління, а також роль у встановленні соціального ладу²³². Яскравим прикладом застосування цих принципів може служити Росія, яку, незважаючи на тісне зрощення церковних і державних структур, Ріффер все ж відносить до інструментального побожного націоналізму²³³.

Необхідно відзначити, що на сучасному етапі релігійний націоналізм у його найбільш радикальних формах виявлення характерний для суспільств, в яких прагнення побудови національних держав накладається на традиційно визначальну роль релігії в історії та культурі народу. Саме тому не випадково, що дослідження цього ідеологічного явища провадилося спеціалістами, в першу чергу, на матеріалах таких країн, як Індія, Іран, Пакистан, Індонезія²³⁴. Однак при цьому результати таких досліджень, включаючи теоретичні напрацювання, відображають реалії релігійного націоналізму в традиційних азійських суспільствах і часто не можуть бути

²²⁹ Там само. – Р. 225.

²³⁰ Friedland R. Money, sex and god: the erotic logic of religious nationalism // Sociological Theory. – 2002. – №20/3. – Р. 388.

²³¹ Там само. – Р. 383-384.

²³² Rieffer B. Religion and Nationalism. – Р. 230.

²³³ Там само. – Р. 230-231.

²³⁴ Див., наприклад.: Juergensmeyer M. The global rise of religious nationalism // Australian Journal of International Affairs. – 2010. – № 64/3. – Р. 262-273. Veer, Peter van der. Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India. – University of California, 1994.

застосовані до європейських суспільств²³⁵. Саме тому існує необхідність подальшої теоретичної розробки взаємодії релігії та націоналізму в країнах Європи та Північної Америки.

З інших підходів до співвідношення релігії і націоналізму можна виокремити концепцію ізраїльського дослідника Й.Шенхава²³⁶. Аналізуючи розвиток сїонізму і його практичне втілення в Ізраїлі, Шенхав приходить до висновку, що на сучасному етапі відбувається «гібридизація» націоналізму та релігії. Однак, на думку Шенхава, специфіка цього процесу полягає в тому, що сучасний націоналізм, гібридизуючи секулярне і релігійне, одночасно затемнює цей процес, а відтак «очищує» (*purifying*) націоналізм від релігії (вже як продукт гібридизації) шляхом утвердження націоналізму і релігії як двох різних сфер дії²³⁷.

Ця концепція очевидно являє собою аналог інструментального побожного націоналізму Ріффера. Сам Шенхав також закликає не сприймати його підхід як концептуалізацію релігійного націоналізму в його класичних формах, оскільки останній, на його думку, використовуючи весь потенціал «гібридизації», тим не менш, не включає «очищення» від релігії, а навпаки – її утвердження²³⁸. Таким чином, концепція Шенхава зводиться до наступного: на етапі свого формування націоналізм вбирає в себе окремі риси й ідеї релігії, що і визначає їхню сутнісну подібність, проте після цього, в процесі модернізації та секуляризації, націоналізм позбувається зовнішніх ознак релігії, релігійної лексики або ідей, запозичених з неї. Релігійний націоналізм навпаки - зберігає цей зв'язок релігії та націоналізму, що, на думку ізраїльського дослідника, фактично свідчить про відмову від модернізації²³⁹.

Ще одним варіантом використання сучасних теорій модернізації для пояснення причин і форм інтеграції релігії та націоналізму є концепція У. Рама, в основі якої лежить уявлення про релігію як «окремих випадок ідеологічної мережі влади»²⁴⁰. Особливістю концепції Рама є те, що він не прагне уподібнити націоналізм релігії, а навпаки - уподібнює релігію націоналізму. В цьому контексті релігія постає однією з ідеологічних конструкцій, яку Рам називає «релігіонізм» (*religionism*)²⁴¹. Відповідно,

²³⁵ Виняток становлять окремі роботи Фрідланда, який, наприклад, виявив сутнісні ознаки "релігійного націоналізму" в ідеології середнього класу американського суспільства.

²³⁶ Shenhav Y. Modernity and the Hybridization of Nationalism and Religion: Zionism and the Jews of the Middle East as a Heuristic Case // *Theory and Society*. – 2007. – № 36. – Р. 1-30.

²³⁷ Там само. – Р. 3.

²³⁸ Там само. – Р. 7.

²³⁹ Там само. – Р. 9.

²⁴⁰ Ram U. Why secularism fails? Secular nationalism and religious revivalism in Israel // *International Journal of Politics, Culture and Society*. – 2008. – № 21. – Р. 57-73.

²⁴¹ Там само. – Р. 58.

дослідник пропонує чотири варіанти співвідношення «релігійонізму» та «націоналізму», головним критерієм виділення яких є слабкість/сила кожного з компонентів:

1. слабкий націоналізм + сильний «релігійонізм» = тип суспільства до-модерного періоду, коли релігія була основою общинної ідентичності;
2. сильний націоналізм + слабкий «релігійонізм» = секулярний націоналізм;
3. сильний націоналізм + сильний «релігійонізм» = «релігійний націоналізм»;
4. слабкий націоналізм + слабкий «релігійонізм» = взаємне використання і залежність двох ідеологій одна від одної.

Перші два з наведених тут варіантів не потребують коментарів. Третій варіант подається У. Рамом як «сакралізація націоналізму», а четвертий навпаки – як «націоналізація релігії»²⁴². Останній, четвертий випадок, поєднання слабких релігійонізму і націоналізму, на нашу думку, являє собою не що інше як «інструментальний побожний націоналізм», запропонований Ріффер.

Однак чи не найважливішим аспектом концепції Рама, на наш погляд, є підняття питання про те, як і чому релігії, що претендують на універсальність та вселенськість своєї місії, «націоналізуються» (в термінах соціалістичної економіки стають надбанням одного народу), або, в термінології Джона Коклі, переходять з розряду універсальних, звернених до всього людства, в розряд «етнічних», орієнтованих на певну спільноту людей²⁴³.

Пояснення цього лежить в самій природі явищ релігії та націоналізму. Як відзначає Дж. Коклі, релігія, як універсальна світоглядна система, що претендує на наднаціональність та подолання етнічних кордонів, та націоналізм, що за визначенням формує локальності, мають контрпродуктивні, протилежні цілі. Отже, в разі їхнього зіткнення або конфлікту, одна з ідеологій з необхідністю має здати позиції, щоб не допустити розколу певної спільноти, а то й навіть її загибелі. Якщо поглянути на ситуацію в історичній перспективі, то стає очевидно, що саме тому, що націоналізм став основою виникнення модерних держав в Новий Час (а відтак мав усі важелі фізичного тиску), релігія повинна була йти на поступки на шкоду своїй універсальності там, де ця її риса конфліктувала з національними (державними) інтересами. В цьому аспекті чи не найбільшого удару націоналізм завдав саме православ'ю, єдність якого в XIX столітті неодноразово ставилася під сумнів в процесі активного розквіту національно-визвольних рухів.

²⁴² Там само. – Р. 69.

²⁴³ Coakley J. Religion and nationalism in the first world // *Ethnonationalism in the contemporary world: Walker Connor and the Study of Nationalism* (ed. Daniele Conversi). – London, 2002. – Р. 215.

Іншим яскравим проявом конфлікту універсальності та національності можна навести приклад Російської Православної Церкви в Японії, якій в період російсько-японської війни 1901-1904 років було рекомендовано молитися саме за «успіх японської зброї», щоб не вступати в конфлікт з японською владою²⁴⁴. Однак перейти в розряд «етнічної» універсальна релігія також могла не тільки вимушено, під тиском націоналізму, а й в результаті добровільного союзу з ним. Союз цей міг базуватися на значній, ключовій ролі, яку та чи інша універсальна релігія відігравала в історії конкретного народу, знаходячи в такий спосіб специфічний «доважок», який не мала в інших спільнот.

Загалом Дж. Коклі виводить три шляхи-механізми, через які релігія може відхилитися від свого універсального характеру: 1. доктринальний розкол; 2. організаційна фрагментація / розкол; 3. конфлікт на кордоні «розломів» (*frontier conflict*)²⁴⁵.

Саме організаційна фрагментація, базована на спільних цілях релігії і націоналізму, стала домінуючою не тільки в освіті автокефальних церков на Балканах у ХІХ столітті, але і в православних церковних розколах у Східній Європі після розпаду соціалістичного табору. Поява нових незалежних держав (Македонії, Молдови, України) безпосередньо сприяла «переділу» релігійного простору у відповідності з новими політичними кордонами і створенню не тільки власних державних, але й церковних (організаційних) структур. У цьому випадку відмова від універсального характеру релігії відбувалася в результаті конфлікту інтересів з іншою політичною спільнотою, котра, однак, сповідує ідентичну релігію.

Релігійне розмежування, що слідує за національним/політичним розмежуванням, Ф. Баркер характеризував як наслідок прагнення нації до виділення з маси інших в усіх аспектах: «Нація повинна перш за все зрозуміти, чим вона не є, а вже потім усвідомити, що вона власне є. Як результат, націоналістичні ідеї та ідентичності структуруються навколо унікальних характеристик, які властиві конкретній нації, а не тих якостей, які вона ділить із сусідами²⁴⁶. ... Релігія є корисною як засіб національної диференціації, тому що релігія пропонує найбільш легкий шлях відокремити одну групу від іншої»²⁴⁷.

Саме тому формування націоналізму релігійного типу практично завжди відбувається під впливом реальної, потенційної чи уявної, зовнішньої або внутрішньої загрози з боку іншої релігійної/національної громади. Незмінним ідеологічним супутником релігійного націоналізму в

²⁴⁴ Див., наприклад: Димитрий, иеромонах. Миссионерская икономия патриарха Сергия (Страгородского)// Альфа и Омега. – 2009. – №2 (55) (електр. доступ: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/055/persh55.htm>).

²⁴⁵ Там само. – С. 215-216.

²⁴⁶ Barker Ph. Religious Nationalism in Modern Europe: If God be for Us. – Taylor & Francis, 2008. – Р. 24.

²⁴⁷ Там само. – Р. 31.

таки випадках, на думку Ф. Баркера, виступає створення і перманентне нагнітання «образу ворога», що має служити додатковим мобілізуючим і об'єднуючим чинником²⁴⁸. У світлі цього не випадково, що релігійний націоналізм в більшості випадків виникає саме як ідеологія національно-визвольних рухів, а також у групах людей, що живуть на кордонах релігійних розломів або в оточенні інших релігійних громад. Особливо цікавим у цьому відношенні є процес нагнітання «образу внутрішнього ворога», який відбувається за рахунок «перетворення на чужого», «відчуження» (англ. «otherization» або «otheration») опонента, тобто заперечення його національної сутності та приналежності до спільноти, приписування йому контрпродуктивної для будівництва нації діяльності або ж союзу із «зовнішнім ворогом» (модус «п'ятої колони»).

Викладені вище теоретичні напрацювання зарубіжних дослідників, на наш погляд, можуть бути тією чи іншою мірою використані при аналізі української релігійної ситуації. Так, український контекст державно-церковних відносин може бути охарактеризований в класифікації Рама як модель «слабкий націоналізм – слабкий релігіонізм»: церква, що відновлюється від десятиліть атеїстичного режиму, залежна від держави матеріально (особливо в питаннях реституції церковної власності); в свою чергу, держава, за умов слабкої та нерівномірно розподіленої в різних частинах країни національної свідомості потребує додаткової легітимації свого авторитету таким традиційним інститутом як церква.

Останнє практично повністю відповідає концепції *інструментального побожного націоналізму*, запропонованої Ріффер. Пояснення поширення саме такої моделі в українських реаліях може бути також знайдене як в сучасних теоріях раціонального вибору, так і в теоретичних побудовах французького соціолога П.Бурдьє. Згідно з ними, в умовах необхідності формального збереження принципів секуляризму, держава і релігія не можуть злитися в єдину корпорацію, однак можуть проводити обмін певними властивостями свого «продукту» для підвищення його конкурентоспроможності. Так, влада або різні політичні сили прагнуть залучити релігійні гасла, символіку в свої програми, а також священнослужителів у свої лави для створення додаткової мотивації у населення «купувати» той чи інший політичний продукт. Це може бути вирішальним у зіткненні з політичним опонентом, який використовує лише політичні засоби²⁴⁹. Так само Церква може використовувати певні політичні ідеї для залучення в свої ряди якомога більшої кількості віруючих, як це є очевидним у випадку з УПЦ МП, що спирається на симпатії «православних універсалістів», зорієнтованих на концепції «русского мира», «єдиного православного простору» і «співдружності слов'янських народів».

²⁴⁸ Там само. – Р. 29-31.

²⁴⁹ Див., наприклад, про участь церков у політичній агітації: Yurash A. Orthodoxy and the 2004 Ukrainian Presidential Electoral Campaign // Religion, State and Society. – 2005. – № 33/4. – Р. 367-386.

Не менш показова в цьому аспекті ситуація з УПЦ КП, яка в чималій мірі зобов'язана своїм зростанням і популярністю саме використанню національної риторики, що невід'ємно присутня як в офіційних документах, так і у виступах патріарха Філарета. Для прикладу можна навести наступний вислів лідера УПЦ КП: «Вже стає очевидним для всіх патріотично налаштованих громадян: без єдиної помісної Церкви неможливо консолідувати суспільство. Українська національна Церква має бути складовою частиною національної ідеології та практики державотворення»²⁵⁰.

Інший вислів Філарета яскраво ілюструє принцип «слабкий націоналізм+слабкий релігіонізм» (У. Рам), що ініціює формування ідеології *інструментального побожного націоналізму*: «Ідеалом взаємовідносин між Церквою і державою є симфонія, коли Церква допомагає державі, а держава – Церкві. ... Тому в умовах будівництва нової держави Церква і держава повинні разом відроджувати у народі національну свідомість. Держава повинна допомогти побудувати в Україні єдину Помісну Православну Церкву. А Церква, у свою чергу, допоможе державі відроджувати духовність, без чого не може бути міцної держави. Збереження релігійного статус-кво в Україні, при сильному іноземному церковному впливі – не на користь державі»²⁵¹.

В цьому контексті не можна також не відзначити той факт, що створення УПЦ КП у 1992 році підпадає під один із вказаних Дж.Коклі сценаріїв трансформації універсальної релігії в національну, а саме *організаційної фрагментації* – інституціонального від'єднання без внесення змін у релігійне вчення.

Однак процес «націоналізації» релігії не повинен розглядатися як односторонній та незворотній, особливо враховуючи вплив глобалізаційних тенденцій на сучасний розвиток Церков. Прикладом такої ситуації може служити становище греко-католицьких громад у діаспорі, що обговорювалося на міні-конференції в Нью Йорку в травні 2010 р.²⁵². Українська Греко-Католицька Церква в США протягом усього періоду свого існування традиційно виконувала роль оборонця національної культури, національної самосвідомості та була центром активності українських емігрантських громад. Однак в останні десятиліття цілий ряд факторів поставив питання про перегляд такої концепції та переорієнтацію УГКЦ на широку місіонерську програму, яка мала охоплювати не тільки українців, а й представників інших національностей. Це передбачає, в

²⁵⁰ Вечірній Київ. – 2000. – 6 червня. Ці та подібні ідеї повторюються Філаретом практично в кожному виступі та інтерв'ю.

²⁵¹ Інтерв'ю святішого патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета літературно-мистецькому часопису “Основа” (електр. доступ: http://hram.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=3048:title3591&catid=260&Itemid=49).

²⁵² Див. короткий звіт про конференцію: Sorokowski A. New York roundtable explores religion and ethnicity // The Ukrainian Weekly. – June 6, 2010. – No. 23.

першу чергу, часткову або повну відмову від української мови у богослужіннях і проповідях, а також зменшення акценту на національно-культурні ідеї. Об'єктивно, в умовах активної асиміляції українських громад, зникнення районів компактного проживання українців, загального зниження рівня релігійності другого і третього поколінь емігрантів, подібна стратегія повернення до універсальності християнської місії є не чим іншим, як «раціональною відповіддю» на світові тенденції глобалізації релігії і прагматичним аспектом боротьби за виживання - розширення «ринку і мережі збуту релігійної продукції».

Відтак стає очевидним, що різні запити «ринку» вимагають різних стратегій - «універсалізації» або ж «націоналізації» релігії. На наш думку, в Україні в особі УПЦ КП і УПЦ МП зійшлися дві різні стратегії, які отримали приблизно однакову підтримку ²⁵³, оскільки відповідають потребам різних сегментів «релігійного ринку» України. Зіткнення цих стратегій відбувається, однак, не в межах вільної конкуренції, а в умовах дуелі «відчуження» – спроб представити опонента як «чужого» або навіть як «внутрішнього ворога». Так, перманентне підкреслення зв'язку з історичним ворогом незалежності України – Російською імперією – направлено на компрометацію і, в такий спосіб, «відчуження» УПЦ МП в очах людей з домінуючою національною ідентичністю. УПЦ МП, в свою чергу, використовує не національно-політичну ідеологію, а церковну риторичку («гріх», «гордіня», «відпадання», «єресь», «розкол»), тобто спирається на етичні аспекти, «універсальність» релігії і необхідність підтримки її єдності.

Висновки. Підводячи підсумки, можна погодитися з думкою Б. Лоуренса про те, що «релігія з її універсальними вимогами не є сутнісно несумісною з націоналізмом, а релігійний націоналізм – не оксюморон» ²⁵⁴. Однак, якщо в перші століття християнства виникнення помісних Церков було пов'язано, в першу чергу, з традицією, то з настанням епохи національних держав, щоб не бути маргіналізованою в суспільній структурі, універсальна релігія повинна була демонструвати високий рівень лояльності до влади. Виходячи з цього, необхідною умовою присутності релігії в публічному просторі стало її відповідність цілям і завданням будівництва нації, сприяння відділенню нації в унікальну, навіть сакральну, спільність.

Загальний аналіз теоретичних концепцій, викладених в даній статті, показує, що в українській ситуації все ж не можна говорити про наявність релігійного націоналізму в його класичних, точніше - крайніх формах прояву (Іран, Індія та ін.). Однак, незважаючи на це, в ідеології окремих церковних структур та політичних діячів України можна простежити чіткі

²⁵³ За даними ISSP, конфесійний розподіл УПЦ КП та УПЦ МП є приблизно однаковим – 23,5% та 23,2% відповідно (Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. – К., 2009. – С. 22).

²⁵⁴ Lawrence B. Shattering the Myth: Islam Beyond Violence. – Princeton, NJ, 1998. – P. 189.

ознаки гібридизації релігії і націоналізму, виведення релігії в публічний простір в якості функціональної підтримки націоналістичних проєктів державного будівництва. Вищезазначені тенденції політизації релігії («релігійонізм»), виникнення «політичного православ'я» в Україні можна безпосередньо пов'язувати як з інерцією механізму державно-церковних відносин радянського періоду, так і зі слабкістю демократичних інститутів в суспільствах, що знаходяться в стані трансформації. Як результат, принципи секулярності стають тільки декларативними, а реалізація культурного і релігійного плюралізму відходить на другий план у порівнянні з необхідністю держави шукати опору й легітимацію в традиційних суспільних інститутах.

А н а т о ц і ї

Шестопалец Д.В. Сучасні концептуалізації співвідношення релігії та націоналізму в західній історіографії. Стаття присвячена аналізу сучасних інтерпретацій релігії та націоналізму в західній історіографії. Автор звертається до декількох недавніх досліджень зарубіжних соціологів (У. Рама, Б. Риффер, Й. Шенхава), в яких наявні спроби класифікації та систематизації співвідношення цих явищ у політичних процесах різних країн. Окрім того, у цій статті робиться спроба загального аналізу релігійної ситуації в Україні через призму означених концепцій.

Шестопалец Д.В. Современные концептуализации соотношения религии и национализма в западной историографии. Стаття посвящена аналізу современных интерпретаций религии и национализма в западной историографии. Автор обращается к нескольким недавним исследованиям зарубежных социологов (У. Рама, Б. Риффер, Й. Шенхава), в которых присутствуют попытки классификации и систематизации соотношения этих явлений в политических процессах разных стран. Кроме того, делается попытка общего анализа религиозной ситуации в Украине через призму рассмотренных концепций.

D.V. Shestopalets. New conceptualizations of religion and nationalism in contemporary western thought. The article is devoted to the analysis of the contemporary interpretations of religion and nationalism in western historiography. The author deals with a number of recent publications of contemporary sociologists (U. Ram, Y. Shenhav, B. Rieffer, P. Barker) in which attempt to classify and systematize the correlation between these phenomena in the political processes of different countries. In addition to that, an attempt has been made to analyze the religious situation in Ukraine through the lenses of the reviewed conceptions.