НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ
ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

SENTENTIAE

Спецвипуск

IV (2013)

Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії

ВНТУ
Вінниця
2013

Філософська думка

Редакційна колегія

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БІЛИЙ
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ
Барбара КАСЕН (Франція)
Микола КИСЕЛЬОВ
Саймон КРИЧЛІ (Велика Британія)
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА
Петер ШТОМПКА (Польща)

Головні редактори

Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ

Sententiae

Редакційна колегія

Геннадій АЛЯЄВ
Андрій БАУМЕЙСТЕР
Ігор БИЧКО
Ольга ГОМІЛКО
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Доменік ДЕКОТ (Франція)
Сергій ЙОСИПЕНКО
Барбара КАСЕН (Франція)
Саймон КРИЧЛІ (Велика Британія)
Юрій КУШАКОВ
Олексій ПАНИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РАТНІКОВ
Сергій СЕКУНДАНТ
Марина ТКАЧУК
Олександр ФІЛОНЕНКО
Олег ХОМА
Юрій ЧОРНОМОРЕЦЬ

Головний редактор

Олег ХОМА

Редакція спецвипуску

Відповідальні за видання
Юрій ЧОРНОМОРЕЦЬ
Олег ХОМА
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО

Спецвипуск Sententiae журналу «Філософська думка» видається на основі спільного наказу Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України і Вінницького національного технічного університету № 161/6 від 25.06.2010 р.

Дане число затверджене до друку рішенням Вченої ради Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України № 7 від 25.05.2013 р.

Число підготоване у межах програми студій Міжуніверситетського центру історико-філософських досліджень «RENATUS» (ВНТУ)

Адреса редакції журналу «Філософська думка»:

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел.: 044 278-39-78 ;
e-mail: f_dumka@ukr.net

Адреса редакції Спецвипуску Sententiae:

Хмельницьке шосе, 95, Вінниця, 21021, Україна
Тел.: 0432 59-84-98
e-mail: sententiae2000@gmail.com

© Інститут філософії НАНУ, 2013
© Філософська думка, 2013
© ВНТУ, 2013

Володимир Мороз

СТАВЛЕННЯ ДО НАЦІОНАЛІЗМУ У СУЧАСНІЙ УГКЦ: ТЕОРІЯ І ПРАКТИКА УТВЕРДЖЕННЯ ЕКЛЕЗІОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ

Події та процеси Нового і Новітнього часу свідчать, що для християнської ойкумени це були періоди драматичних випробовувань ідеологіями, які можна умовно поєднати у групу із узагальненою назвою "-ізми": соціалізм, комунізм, фашизм, нацизм, націоналізм, лібералізм. І якщо комунізм, фашизм та нацизм тепер відкинуті на маргінеси політичного життя, а в лібералізмі та соціалізмі відчутні кризові явища, то після розпаду комуністичного блоку спостерігається низка національних ренесансів, які часто супроводжуються націоналістичною риторикою. Відповідні зміни, будучи синхронними із відродженням церков, не можуть не впливати на релігійне життя і зумовлюють актуальність теми.

Зрозуміло, що така комплексна проблема, як зв'язок церкви і націоналізму, вимагає залучення результатів політологічних та соціологічних досліджень. Особливо важливими у даному контексті вважаємо праці П. Альтера [Альтер, 2006; Альтер, 2006а], А. Валіцького [Валіцький, 2006; Валіцький, 2006а], Дж. Гатчінсона [Гатчінсон, 2006], Е. Гелнера [Гелнер, 2006], Л. Грінфелд [Грінфелд, 2006], М. Кона [Кон, 2006], Я. Крейчі та В. Велімського [Крейчі, Велімський, 2006], І. Лисяка-Рудницького [Лисяк-Рудницький, 1996], Дж. Пламенаца [Пламенац, 2006], Е. Сміта [Сміт, 1994; Сміт, 2006], Б. Стефанеску [Стефанеску, 2006] та Е. Шилза [Шилз, 2001].

Предметом нашого дослідження є імовірні зв'язки націоналізму та соціальної думки і богослов'я найбільшої Східної католицької церкви — УГКЦ.

Це питання привернуло увагу численних дослідників,

© В. Мороз, 2013

причому стосовно цього можна зустріти кардинально відмінні погляди. Зокрема, П. Яроцький констатує факт відкидання церквою і політичного, і релігійного націоналізму [Яроцький, 2001: с. 183], а С. Сеник, навпаки, вбачає в УГКЦ чітко націоналістичний характер і виражає різко негативну реакцію на це [Senyk, 1999; Senyk, 2001; Senyk, 2002]. Наближеною до С. Сеник є позиція І. Химки [Химка, 2001]. Альтернативними є думки о. П. Галадзи про те, що питання націоналізму для УГКЦ взагалі є неактуальним [Galadza, 2001], а також о. С. Келегера, який, спираючись на конкретні факти, а не певну морально-етичну позицію, зазначає, що не можна однозначно таврувати як націоналізм тісний зв'язок між церквами і націями, що притаманний Східній Європі [Keleher, 2003]. Позбавленими намагання етично трактувати проблематику є також вказівки оо. С. Кияка та О. Гірника на те, що УГКЦ не відкинула націоналізм, але й не схвалює його однозначно [Кияк, 2006; Гірник, 2010] і твердження Р. Миколаїва [Миколаїв, 2007]. На додачу, "націоналістичне" питання в УГКЦ не можна розглядати як ізольоване від міжцерковних відносин. Подеколи сумніви викликає навіть безсторонність підбору матеріалів до солідних журналів на зразок лондонського Religion, State & Society, де у №4 за 2004 р. після статті С. Сеник зі звинуваченнями УГКЦ у націоналізмі [Senyk, 2002] розміщена стаття О. Верховського про цілковиту відсутність націоналістичних ознак в РПЦ [Verkhovsky, 2002]. Хоча з реалій добре відомо про її російський характер [Колодний, 2005; Єленський, 2002: с. 74, 79, 104, 105, 106, 136]. Відтак завданнями нашої статті вбачаємо: розкрити суть поняття націоналізму, можливі шляхи його зв'язку з релігією та його етичного трактування; дослідити офіційне ставлення УГКЦ до націоналізму і корені цієї позиції; встановити причини і наслідки розбіжностей між ставленням до націоналізму на загальноцерковному та місцевому рівнях.

Багато раціональних підстав має застереження, що питання співвідношення універсалізму та націоналізму у власне релігійному житті не має політичного навантаження і у найзагальнішому розумінні означає те, яку роль у тій чи іншій релігії посідає етнічний чинник по відношенню до універсального змісту світової релігії [Кондратик, 2004: с. 13]. І все ж релігія, будучи виразником прагнення людини до Абсолюту, завжди функціонує у конкретних історичних обставинах. Церква, яка прагне бути національною, виразником інтересів свого народу, неодмінно постає перед проблемою окреслення не тільки змісту ідеї нації, а й масштабів імовірного синтезу національного та релігійного вимірів суспільного життя. Перед кожною такою церквою виникає питання про ставлення до представників інших народів, що є членами інших церков. Йдеться передусім про національні меншини і титульні нації країн-сусідів, відносини з якими часто обтяжені негативним досвідом. Запит на націоналізм, як показує дійсність, є доволі значним у країнах і з переважно православним, і католицьким, і протестантським населенням. Пояснення сучасної ситуації, на нашу думку, варто шукати у тому, що націоналізм і релігія, так само як і релігійний націоналізм, стали важливими факторами у пошуках нової ідентичності для пострадянських народів [Плохій, 1998: с. 12; Senyk, 1999: p. 178]. Зокрема, у європейських державах колишнього соцтабору зміни у сфері, де релігія стає чинником національної і, часом, політичної ідентифікації та суспільно-громадською силою, вагоміші, ніж зміни у сфері індивідуальних релігійних звернень. Водночас ситуація в поліконфесійній Україні певною мірою нагадує ту, що склалася у Німецькій імперії після 1871: католики і протестанти жили у різних світах, а згладити проти-

річчя був здатний якраз націоналізм [Відкритий лист, 2002; Єленський, 1998; Єленський, 1999: с. 35-36; Єленський, 2001: с. 109; Єленський, 2002: с. 97].

Приступаючи до розгляду питання зв'язку релігії і націоналізму в Україні, варто наголосити, що невиправданим було б надмірно наголошувати на масштабності цього явища. У загальноукраїнському вимірі конфесійно поділена релігія не стала етноутворювальним і етноінтегративним фактором [Колодний, 2005: с. 151]. Як наслідок, український національний міф значно меншою мірою пов'язаний з релігією, і коли йдеться про українця, це не означає тієї релігійної визначеності як тоді, коли ми говоримо про "сукупного" серба, поляка, грузина чи хорвата. До того ж, відносна слабкість українського націоналізму і відсутність в ньому жорсткої конфесійної ідентифікації серйозно підриває можливості встановлення релігійної монополії [Єленський 2002: с. 174]. Одначе релігія здатна значною мірою посилити або послабити націоналістичні тенденції і, як наголошує Л. Филипович, абсолютизація природних релігіє- та етноідентифікаційних процесів призводить до дестабілізації і руйнування суспільства, спільноти, людини, оскільки може сприяти появі агресії щодо "не-Я" і "не-Ми", формуванню різних комплексів, в основі яких — неприязнь, ворожість до інших [Филипович, 1999: с. 88].

У сучасній науці існує ціла низка визначень націоналізму, що роблять акценти на різних його вимірах. Так, Е. Сміт розуміє його як ідеологічний рух за досягнення й утвердження незалежності, єдності та ідентичності нації, що проголошує націю природною, головною і необхідною формою суспільної організації і надає перевагу її інтересам перед інтересами інших соціальних груп та індивідів [Сміт, 1994: с. 81-82]. П. Альтер спостеріг, що "новочасний націоналізм… починають розуміти і як ідеологію, і як політичний рух, у яких нація та суверенна національна держава набувають характеру центральних внутрішніх цінностей і які здатні політично змобілізувати народ або велику групу населення". Із цим баченням в основному погоджується і Л. Грінфелд [Альтер, 2006а: с. 88; Грінфелд, 2006: с. 525]. У тому ж руслі визначення націоналізму запропонував Е. Гелнер, подаючи його як "передусім політичний принцип, за яким політичні та національні одиниці мають збігатися". Цей один із найвідоміших сучасних дослідників націоналізму відзначив, що немає формальної суперечності у ствердженні етичного націоналізму, згідно з яким кожна нація має право на самовизначення. Навпаки, на переконання Е. Гелнера, таку доктрину можна підтримати з огляду на прагнення зберегти культурну різноманітність, плюралізм міжнародної політичної системи чи як засіб послабити внутрішню напругу всередині держав [Гелнер, 2006: с. 156].

Розмови про зв'язок УГКЦ, як також УПЦ КП чи УПЦ у єдності з МП, із націоналістичною ідеологією у сучасній Україні — перманентне явище, яким супроводжувався уже процес виходу церкви з підпілля. Уже тоді духовенство намагалося уникнути нагнітання ситуації та політизації через тезу, що церква — не націоналістична, а національна організація [Герасим'юк, 1990: с. 33; Гула, 1991: с. 13]. Утім, відкидати наявність певних націоналістичних рис у діяльності УГКЦ, як і будь-якої іншої конфесії, апріорі не можна. Бо ж навіть твердження, що народ — носій суверенітету, що присутнє у соціальній думці УГКЦ та інших церков, є наслідком процесів епохи націоналізму [Коваленко, 2006: с. 387, 513, 517].

Як відмітив основоположник історичних досліджень цієї ідеології Г. Кон, з приходом націоналізму маси перестали належати до нації, а стали нацією [Кон, 2006: с. 480]. Оскільки націоналізм передбачає прагнення до формування і розбудови

національної держави, то на особливу увагу при дослідженні його ймовірних виявів у діяльності УГКЦ заслуговують нагадування єпископату мирянам, де йдеться, що оскільки українці уже здобули свою державу, то і народ, і церква повинні змінити свою свідомість і перестати вважати її чужою — "церква завжди хоче бути зі своїм народом, але вже не у протистоянні до керівних органів, як це була змушена робити в минулому, а радше у шуканні правильних норм відродження і конструктивної підтримки" [Коваленко, 2006: с. 131]. Подібні заяви — не просто "акти ввічливості" у сторону держави, а тим більше не прагнення церкви пропагувати безвідмовну лояльність громадян до влади. Про владу у таких випадках взагалі не йдеться. Мова — про зміну парадигми громадянського мислення. Актуальною для розуміння позиції УГКЦ є спостережена дослідниками відмінність між умовно виділеними "західним" і "східним" типами націоналізму, межа між якими проходить не на карті, а крізь різні культурні традиції. Саме тому відповіднішою вважаємо типологію Е. Сміта, який веде мову про територіальні та етнічні націоналізми [Сміт, 2006]. Та це не применшує ваги емпіричних спостережень Г. Кона, що в Англії, Франції, Нідерландах, Швейцарії, США та британських домініонах піднесення націоналізму було переважно політичною подією, якій передувало формування майбутньої національної держави або, як у США, ці два процеси збігалися. Там націоналізм поставав у зусиллях побудувати націю в конкретних політичних умовах. Натомість у Центральній та Східній Європі й Азії він з'явився як вияв протесту проти наявних кордонів та прагнення заново їх окреслити у відповідності з етнографічними, а також релігійними, вимогами [Кон, 2006: с. 481; Merjanova, 2000: p. 234, 247]. Саме внаслідок таких умов розвитку територіальний, або ж "західний", націоналізм пов'язаний із наголошуванням на концепції громадянства та індивідуальної свободи вибору, а етнічний, або ж "східний", — етнічності та успадкованої від предків, а не обраної, культурної приналежності [Валіцький, 2006а: с. 540; Грінфелд, 2006: с. 532; Кон, 2006: с. 481]. Усі вказані варіації в умовах розвитку націоналізму, а відтак і в його ознаках, спричинили появу значних різниць у суспільному сприйнятті самого цього явища.

Ще у 1960-х рр. І. Лисяк-Рудницький, констатуючи відмінності у розумінні поняття "націоналізм", показав, що в англо-американській термінології воно охоплює національну свідомість, принцип національної державності і національно-визвольний рух. Він звернув увагу на те, що в англомовній літературі про Україну до націоналістів зараховують не тільки націоналістів у партійному відношенні, а й українських патріотів інших політичних напрямків [Лисяк-Рудницький, 1996: с. 1723]. І справді, не лише в радянських, а й у деяких західних працях українським націоналістом називають також соціаліста М. Грушевського. Така характеристика стає можливою не в останню чергу через поділ націоналізму на культурний і політичний [Гатчінсон, 2006: с. 499, 500, 503]. Адже коли у політиці визначний український історик та голова Центральної Ради був соціалістом та автономістом, то у науці — творцем комплексної "народницької" схеми української історії.

Вважаємо, що й для української мовної практики цілком доречне застереження, згідно з яким польська, німецька, а також французька й італійська мовна практика має ваду через брак аксіологічно нейтрального поняття, що охоплювало б усі ідеології, які підтримують національний зв'язок, національну тотожність і національну державу. А. Валіцький зауважив, що в англомовних країнах таким поняттям є "націоналізм", який наукова література вживає у широкому, позбавленому оцінок

значенні, і це дає можливість дослідникам вести мову про типи, стадії та географічні відміни націоналізму, не встановлюючи наперед, що добре, а що — погане. Констатуючи побутування звуженого та зневажливого поняття націоналізму, накинутого мовою антинаціоналістичної публіцистики, дослідник пропонує відмовитися від такої оціночної позиції, яка змушує замінювати слово "націоналізм" на "патріотизм" і створює враження, що науковці не здатні розрізнити сучасні національні ідеології й традиційний патріотизм. "Політична аргументація на користь звуження націоналізму… так само дуже сумнівна. Це напевно полегшує моральну ізоляцію крайніх націоналістичних правих, але платити зазвичай доводиться втратою критичності щодо негативних виявів націоналістичного мислення в середовищах, які відмежовуються від націоналізму та ксенофобії". Аналогічні думки висловлює й Е. Сміт: вчений констатує, що на абстрактному рівні націоналізм не є ані позитивним, ані негативним явищем. А на конкретному — це значно залежить від додаткових мотивів, ідей та понять. Адже націоналізми бувають і ліберальними, і антиколоніальними, і націоналізмами робітничого чи селянського класу… [Цюпин, 2012: с. 26]. Про недоречність зведення явища усвідомленої самобутності нації виключно до патріотизму веде мову й Е. Шилз [Валіцький, 2006а: с. 536, 537, 539; Шилз, 2001: с. 86]. Зрозуміло, що прийняття широкого поняття націоналізму аж ніяк не перешкоджає спробам аналізувати неоднозначність цього явища: його позитивний вплив на самоідентифікацію громадян, прагнення до свободи і незалежності, чи, навпаки, негативний вплив через спонукання до нетолерантності й ворожості до представників інших націй [Merjanova, 2000: p. 234].

Відзначимо, що й термін патріотизм у сучасній науці залишається недостатньо визначеним і його тлумачення не обмежується виразом "любов до батьківщини". Так, А. Валіцький аргументує, що патріотизм — територіальне поняття, здатне абстрагуватися від національності. Але водночас він наголошує, що твердження, нібито патріотизм уникає національного егоїзму, експансіонізму та ксенофобії, є сумнівним, бо ці явища неодноразово поєднувалися ще до епохи націоналізму. Натомість професор соціальних і політичних теорій Оксфордського університету Дж. Пламенац доводив, що патріотизм — це вірність спільноті (а не батьківщині — прим. авт.), до якої хтось належить, тоді як націоналізм — прагнення зберегти або посилити національну чи культурну ідентичність народу, поєднане з елементом змагання спільнот через порівнювання їх досягнень [Пламенац, 2006: с. 484]. Польський дослідник М. Вальденберг, у свою чергу, вважав, що патріотизм якраз є "сильним почуттям зв'язку з нацією" [цит. за Валіцький, 2006а: с. 538, 539]. Зрозуміло, що протиставлення націоналізму і патріотизму насправді не є виходом із ситуації, коли певній спільноті приписують перший чи другий з них, виходячи із прихованих етичних міркувань чи політичної доцільності. Зрозуміло, що релігійно-церковне життя — частина загальнокультурного. Фактом є і те, що віруючі різних конфесій часто схильні трактувати саме свою "віру" як таку, що найкраще підходить усьому народу. При цьому не уникнути порівняння досягнень і втрат різних конфесій, що й робить релігійне життя відкритим для різних проявів націоналізму.

Широке поняття націоналізму — альтернатива термінологічній плутанині. Його, як подає А. Валіцький, вживають для охоплення всіх прихильників національної держави на противагу прихильникам наддержавного лібералізму та програмної глобалізації. Центральним у цьому понятті запропоновано розглядати націю: національний зв'язок, а не національну державу. Історик вважає за необхідне вживати

видове поняття націоналізму з прикметниковими означеннями, оскільки існують відмінні один від одного і навіть опозиційні типи націоналізму на зразок просвітницького, романтичного, інтегрального, етнокультурного чи політичного тобто громадянського, а також такого крайнього типу, як етнонаціоналізм. Подібне зауваження висловлюють й інші автори. Зокрема, Е. Сміт застерігає, що націоналізм можна зрозуміти тільки в кожному конкретному випадку і що "націоналізм узагалі — це просто втеча ледачого історика від тяжкого завдання пояснити вплив тієї або тієї націоналістичної ідеї, того або того аргументу чи почуття в його вкрай специфічному контексті" [Валіцький, 2006а: с. 537-538, 540; Сміт, 2006: с. 495]. Отож зрозуміло, що невиправдано як безоглядно засуджувати націоналізм, так і виправдовувати його. Критичні надуживання терміном "націоналізм" професор Бухарестського університету Б. Стефанеску вважає "відчуженням лібералізму". Суть цього процесу він вбачає у засудженні як шовіністичної всякої ідеї мовної ідентичності та у відокремленні громадянської мотивованості від націоналістичної. Наслідком є те, що критики підходять до означення націоналізму, "називаючи ним такі різні речі, як расизм, вірність народові, шовінізм, національну свідомість, територіальний апетит, самовизначення, етноцентричну теорію нації-держави, федералістські прагнення, колективізм, індивідуалізм, травмовану або невтолену національну гордість, умоглядні побудови й політичну діяльність, захисну й наступальну настанови, ксенофобію і патріотизм" [Стефанеску, 2006: с. 554, 556].

Український націоналізм виник і розвинувся за умов відсутності національної державності, навіть у формі автономії. Він постав як реакція на бездержавність і через це набув виразних ознак етнічного типу націоналізму, який часто називають "східним". Його передумовами виступили конфронтація українського суспільства з офіційними ідеологіями Російської та Австро-Угорської імперій і територіальним або громадянським націоналізмом, який населенню нав'язували у міжвоєнній Польщі. Цей тип націоналізму характеризувало неприйняття асиміляційних процесів. І саме тому, на відміну від православ'я, яке єднає українців із росіянами, відмінний від польського римо-католицизму український греко-католицизм в Галичині тісно переплівся з національним рухом. УГКЦ, як консолідована та незалежна українська організація у регіоні, прийнявши у XIX ст. народовські, українофільські, погляди, забезпечила успіх національного руху галицьких русинів [Турій, 2001: с. 24; Турій, 2001а: с. 133; Himka, 2006].

Сучасне тлумачення націоналізму в офіційних документах УГКЦ, працях і висловлюваннях її богословів та активістів-мирян варто неодмінно розглядати не тільки у зв'язку з реаліями України часів незалежності та католицьким баченням проблеми, яке запропонував Другий Ватиканський собор. Річ у тому, що позиція УГКЦ щодо націоналізму, на нашу думку, сформувалася і досі коригується переосмисленням штучно перерваної в радянські часи церковно-націоналістичної дискусії 1920-1930-х рр. Саме у міжвоєнний період еволюція відносин греко-католицизму із організованим націоналістичним рухом в Західній Україні через гострі конфлікти та конфронтацію призвела з однієї сторони до того, що протиставлення націоналізму і патріотизму, про яке вів мову В. Липинський, набуло з ініціативи католицького критика П. Ісаїва не політичного, а морального значення [Комариця, 2007: с. 167]. З іншої сторони, тоді було розроблене поняття "християнського націоналізму" як спроби компромісу між обома впливовими силами українського суспільства перед загрозою полонізації та поширення радянофільства. Зв'язок УГКЦ

з українським визвольним рухом виявився не тільки у зверненнях митрополита А. Шептицького, зокрема у богословсько-соціальному трактаті "Як будувати Рідну Хату". Він проглядається ще й у тому що багато синів священиків стали активними діячами ОУН, а один із них, С. Бандера, навіть очолив радикальне крило цієї організації після її розколу. Сином священика був і перший заступник провідника ОУН (Бандерівців) та керівник Антибільшовицького блоку народів Я. Стецько. Одначе Церква не визнала радикальний націоналізм як ідеологію, якої повинні дотримуватися християни. А. Шептицький декілька разів засудив практику терору [Шептицький, 2003: с. 45-46; Шептицький, 2003а; Шептицький, 2009; Шептицький, 2010: с. 544-546]. Він негативно відреагував і на українсько-польський конфлікт на Волині [Відкритий лист, 2003; Патриляк, 2011: с. 20; 11].

Здобуття Україною незалежності кардинально змінило ситуацію як для нації, так і для церкви. Основної мети — власної державності — нібито було досягнуто. Водночас суспільна свідомість громадян, у тому числі віруючих, явно не сприйняла належним чином факту існування власної держави. Вважаємо, що крім вихованої протягом десятиліть радянської влади пасивності — звички до очікування того, що всі умови суспільного життя повинна формувати, забезпечувати і контролювати саме державна влада, своєрідну анемію громадянського життя породило ще й те, що радянська еліта зуміла передати владу сама собі [Байме, 2008: с. 282; Єленський, 2002: с. 299].

Для простих громадян зміна політичних кордонів і державної символіки співпала не з покращенням, а з погіршенням рівня життя. І якщо за підсумками референдуму 1 грудня 1991 р. 90,32% українців, які взяли в ньому участь, висловилися на підтримку незалежності і тільки 7,58% виступили проти неї, то, згідно з результатами опитування, проведеного соціологічною групою "Рейтинг" у грудні 2010 р., вже 46% опитаних українців зізналися, що шкодують про розпад СРСР. Ще 18% із них не змогли визначитись із відповіддю на це питання. Серед вірних УГКЦ ці показники становлять відповідно 17 та 14%, УПЦ КП — 41 та 16%, УПЦ — 59 і 14%. Серед віруючих, які не ототожнюють себе з якоюсь конфесією, за розпадом СРСР шкодували 47% опитаних, вагалися з відповіддю — 20, а серед невіруючих — 47 і 30% опитаних [Мороз, 2011]. Результати дослідження можна вважати показовими, особливо у випадку греко-католиків, адже саме населення трьох галицьких областей, де компактно зосереджені громади УГКЦ, виступило на підтримку незалежності України у грудні 1991 р. майже одноголосно. У Тернопільській області проти незалежності тоді проголосували тільки 0,78% виборців, які взяли участь у голосуванні, в Івано-Франківській — 1,03% і Львівській — 1,86%. Зміна суспільних настроїв просто вражаюча.

За умов загальної зневіри громадян пророчими можуть видаватися слова експрезидента Л. Кучми, що "в Україні національна ідея не спрацювала". УГКЦ розуміє унікальність історичних умов незалежності, за яких вона може чи не вперше за свою історію безперешкодно розвиватися. Навіть більше — українська держава не в останню чергу є витвором галичан, серед яких частина греко-католиків значна. УГКЦ теоретично просто не могла б промовчати, коли держава, про відродження якої вели мову А. Шептицький, Й. Сліпий та численні греко-католицькі автори, у тому числі й святі, потрапила б у небезпеку. У цьому, на нашу думку, і виражається причетність УГКЦ до націоналізму у його широкому тлумаченні, адже вона закликає не просто любити батьківщину. В останньому випадку мова ішла б про патріо-

тизм. Та церква заохочує громадян діяльно долучитися до розбудови своєї країни і культури. Тут необхідно наголосити, що аналіз зв'язку церкви з ідеологією націоналізму треба здійснювати на загальноцерковному і місцевому рівнях.

При аналізі ситуації на загальноцерковному рівні, зважаючи на описану термінологічну плутанину, в оману дослідника теперішнього відношення УГКЦ до націоналізму може ввести те, що в сучасних соціально зорієнтованих документах конфесії слово "націоналізм" вживане не дуже часто. Часто замість нього застосовують слово "патріотизм". Одначе насправді такі термінологічні зміни аж ніяк не свідчать про неактуальність теми. Вони тільки показують, що України теж стосуються загальноєвропейські тенденції до уникання слова "націоналізм", адже у міжвоєнний період, а особливо після Другої світової, цю ідеологію неодмінно пов'язували з її крайніми проявами — расизмом, нацизмом і фашизмом [Альтер, 2006: с.508; Шилз, 2001: с. 86]. До того ж, тут чітко проступає така характерна риса східного богослов'я, як відсутність інтересу до систематичності. Її наявність констатував ще у 2000 р. теперішній глава УГКЦ С. Шевчук [Шевчук, 2000: с. 44].

Тема християнського патріотизму: любові і поваги до всіх народів, але особливо — до свого, посідає важливе місце у богослов'ї українського греко-католицизму. За взірець УГКЦ ставить євангельські приклади: патріотизм Христа та святого апостола Павла [Коваленко, 2008: с. 42, 43, 67, 167]. Утім, про потребу систематичного опрацювання теми патріотизму, незважаючи на її популярність у сучасному греко-католицькому богослов'ї, свідчить неповнота цитат. Так, говорячи про Ісуса, автори упускають місця із Євангелій, де він виступає аж ніяк не патріотом Ізраїлю. Християнський патріотизм УГКЦ пропонує втілювати у громадському житті як своїм вірним, так і всім людям "доброї волі". За допомогою останнього формулювання церква намагається охопити навіть невіруючих, які байдужі до богословського змісту її послань, але можуть сприйняти їх соціальний вимір. Патріотизм, який зобов'язує християн будувати "Рідну хату" — правову державу, УГКЦ вважає альтернативою не до націоналізму загалом, а до радикального націоналізму.

Після виходу церкви з підпілля та здобуття Україною незалежності на батьківщину повернулися чи вперше приїхали чимало священиків та ієрархів УГКЦ, включно з М.-І. Любачівським та Л. Гузаром. За десятиліття перебування у діаспорі, в основному в англосаксонських країнах, вони перейняли широке та етично нейтральне розуміння націоналізму і почали його застосовувати в нових реаліях. Ця частина духовенства не обтяжена спадком радянської ідеології, яка зумисне зводила увесь націоналізм до нацизму і фашизму, а відповідний термінологічний ефект — розлам у розумінні між різними суспільними групами — підсилило те, що уже в перші ж роки УГКЦ зосередилася на критиці крайніх ідеологій. Зокрема, у 1994 р. ієрархи закликали вірних зі словами: "уникаймо ненависних нацизм-фашизму і комунізму, а натомість нехай будуть пошановані священні й основні права людини" [Коваленко, 2008: с. 91]. Радянське минуле єпископи адекватно оцінили не тільки як духовне, а й економічне рабство [Коваленко, 2008: с. 139]. Радикальний націоналізм УГКЦ офіційно відкидає як такий, "що побудований на запереченні прав і автентичних ідеалів інших спільнот, народів, далекий від християнського патріотизму, а також від здорового націоналізму, справжньої любові до батьківщини" [Коваленко, 2008: с. 174, 268, 245]. З іншої сторони, численні документи конфесії свідчать, що греко-католицизм аж ніяк не декларує космополітизм — не відкидає націоналізм як щось за своєю суттю негативне. Вірних запевняють, що "голосувати проти свого

народу і держави — це непростимий гріх", закликають підтримувати тих політиків і політичні сили, хто "виступає за самостійність і незалежність нашої держави з усіма її атрибутами", що "морально неприйнятними є пропозиції, які прямо чи опосередковано ведуть до обмеження, а то й втрати незалежності", розділення нації. І все ж, вважаємо за недопустиме трактувати тільки як вияви націоналізму слова з численних звернень єпископів УГКЦ щодо виборів про необхідність підтримки незалежності держави. Адже якщо для націоналізму нація і держава виступають центральними цінностями та основою колективної солідарності, то церква ставить на перше місце християнські ідеали і права людини [Коваленко, 2008: с. 138, 139, 170, 233-235, 374].

Враховуючи загальну спрямованість сучасної соціальної думки УГКЦ, можна стверджувати, що її богослов'я тяжіє до того, щоб визнавати цінність будь-якої спільноти, у тому числі нації і держави, тільки з огляду на її корисність для розвитку людини, дотримуючись принципів спільного блага, солідарності і субсидіарності. Тут маємо приклад глибокого засвоєння греко-католицизмом учення II Ватиканського собору про поняття "подвійного виміру і значення розвитку", учення Пап Римських про розвиток як перехід від менш гуманного життя до більш "гуманних умов" і різницю між "необмеженим прогресом" та "розвитком". Католицька церква, як відзначив П. Яроцький, аналізуючи відповідні конструкти, пропонує розглядати комплексне, всебічне благо "з урахуванням, з одного боку, потреб планетарного розвитку, а з іншого — інтелектуального, морального, духовного і релігійного розвитку" [Яроцький, 2001а: с. 59, 60]. І підхід цей поширюється також на оцінку національних вимірів буття. Разом із тим, практично неможливо уявити, щоб у котромусь із документів УГКЦ з'явилася цитата на зразок слів відомого римо-католицького богослова Ш. Журне про те, що коли б якась країна прийняла б, наприклад, антисемітизм, то краще б ця країна розділилася у цьому питанні, аніж зберігала єдність. Справді, учительський уряд УГКЦ в подібних випадках веде мову про необхідність досягти "святості народу" через дотримання християнських норм суспільного життя, уникаючи тем поділу. Показовим є те, що найчіткіше ставлення глав УГКЦ до націоналізму та патріотизму знайшло своє вираження не у богословських трактатах, а в коментарях для світських ЗМІ та під час зустрічей з мирянами — відповідна проблема турбує церкву остільки, оскільки вона перебуває на порядку денному суспільного життя. Отож, уже покинувши пост Верховного архієпископа Києво-Галицького, Л. Гузар не тільки показав, що церква використовує терміни "націоналізм" та "патріотизм" якщо не взаємозамінні, то дуже близькі за змістом. Він означив, яка патріотична чи націоналістична поведінка допустима з точки зору християнської етики: "Націоналізм — це не шовінізм. Шовінізм — це коли ви любите тільки своє, а ненавидите чуже. Бути патріотом означає любити свій народ, але також шанувати інших, інші національності. Тому справжні патріоти, які себе вважають націоналістами, це ті, що вміють любити своє, не ненавидячи чужого, боронити свої права, не посягаючи на права інших" [Гузар, 2011]. Тієї ж логіки думки дотримується теперішній глава УГКЦ С. Шевчук. За його словами, якщо виховання не містить патріотичної складової, то воно має великий недолік "тому, що патріот — той, хто любить свою батьківщину, народ, землю, культуру, яка його годує. Якщо ми не любимо тих, хто нас любить, то як ми будемо любити наших ворогів?" [Мороз, 2012].

Протягом десятиліть розвитку соціальної думки УГКЦ у діаспорі, а після виходу її з підпілля — в Україні, поступово виникло сучасне вчення, згідно з яким поліетні-

чність у державі пропонується розглядати як багатство, а не прокляття [Коваленко, 2008: с. 174]. Відтак у випадку УГКЦ на загальноцерковному рівні навіть при застосуванні широкого поняття націоналізму можна вести мову про те, що церква вважає недопустимим передусім такі різновиди націоналізму як шовінізм і расизм. Натомість громадянський націоналізм осуду не зазнає, а його конкретний, тобто український, культурний зміст визнається природним. Аналогії до такого явища можна знайти й у Європі, приміром, у Великобританії. У цій державі про націоналізм можна говорити одразу, коли постає загроза її інтеграції в більшу європейську структуру чи розпаду [Маклін, Макмілан, 2006: с. 433-434]. Однозначно, що у соціальній думці УГКЦ наявна національна свідомість — риса, яку Дж. Пламенац охарактеризував як живе відчуття, гордість тим, що відрізняє власний народ від інших; відчуття національної ідентичності [Пламенац, 2006: с. 484].

На богословському рівні обґрунтуванням національної позиції УГКЦ є вчення про "народ Божий". Тлумачення цього поняття у богослов'ї та соціальній думці УГКЦ передбачає його зв'язок із поняттями народу як етнічної спільноти, нації як спільноти політичної і специфічного розуміння народу як спільноти, створеної на основі колективної та наповненої конкретним культурно-історичним змістом системи віри. Водночас це поняття є наслідком розвитку суспільної теорії часів, коли "руська віра", а отже і церква, були українськими, а "латинська віра" і церква — польськими. Саме усвідомлення необхідності збереження єдності "руської віри" і Київської церкви спричинило появу ряду унійних проектів XVII ст. Воно збереглося і в XX ст. Так, у М. І. Любачівського знаходимо тезу, що "невидимо-харизматична в просторі і часі Київська церква одночасно втілюється в конкретному народі на території його проживання" [Бендик, 2001: с. 26]. Водночас "народ Божий" розглядають як сукупність усіх віруючих, незалежно від етнічної приналежності. Політичні виміри цього поняття окреслив кардинал Л. Гузар, зазначивши, що безсумнівно колишні велич і слава Києва були безпосередньо пов'язані з його церквою, а остання сприяє консолідації нації та налагодженню взаємокорисних зв'язків з іншими народами [Коваленко, 2008]. Загалом поняття "народу Божого" у соціальній думці українського католицизму має значний екуменічний потенціал, особливо якщо врахувати тенденцію до його використання і тлумачення у контексті традиції богослов'я "Слова про закон і благодать", на що вказав о. С. Кияк. Дослідник зазначає, що поняття має "месіанське і християнське наповнення" і що між народом і державою та "новим народом Божим" є формальні і неадекватні матеріально різні розмірності [Кияк, 2006: с. 382, 383, 384]. "Новий народ Божий" окреслює не етнічні, політичні чи економічні виміри життя, а морально-етичні. Але саме завдяки такій природі поняття, його засвоєння віруючими здатне впливати на їхнє бачення пріоритетів розвитку церкви, суспільства і держави.

Прикладом наповнення поняття "нового народу Божого" конкретним культурно-історичним змістом є визначення "один Божий народ у краї на київських горах", запропоноване Л. Гузаром. Це — комплексний вираз ідентичності УГКЦ та її стратегії водночас, своєрідний маніфест церкви. Усю повноту потенціалу впливу такого варіанту поняття на національний вимір суспільного життя виявляє розгляд його під кутом зору "понять руху", запропонованих Р. Козеллеком. Справді у кожному понятті зафіксований певний досвід, але не існує досвіду, який піддається хронологічному вимірюванню, зате є досвід, який можна датувати за чинниками, що його зумовили. У вже накопичений досвід можуть "вриватися" нові надії чи розча-

рування, нові очікування. Вони, у свою чергу, змінюють структуру уже накопиченого досвіду [Козеллек, 2005: с. 356, 358, 359]. Цілком очевидно, що й поняття "одного Божого народу у краї на київських горах" виникло на основі пам'яті про важливу культурно-релігійну і державотворчу функцію Києва у княжі часи, а переосмислення цього культурного досвіду призвело до появи очікувань відродження цієї ролі. Воно здатне акумулювати націєтворчі та державотворчі сили суспільства, сприяти релігійному єднанню і водночас інтегрувати їх в єдиний процес розбудови громадянського суспільства. Повертаючись до теорії Р. Козеллека, варто додати, що невизначеність та неструктурованість поняття "народу Божого" і його українського греко-католицького варіанту — "одного Божого народу у краї на київських горах", не є перешкодою для його дієвості. Цей конструкт — не результат наукового дослідження. До того ж чим меншим є емпіричний зміст поняття, тим більшими є очікування, пов'язані з ним [Козеллек, 2005: с. 374]. На перший погляд розбудова "одного Божого народу у краї на київських горах" — альтернатива, яку УГКЦ пропонує концепції "Русского мира" РПЦ та симбіозу християнства у його православному варіанті з російською культурою, політикою та імперськими амбіціями [Бучма, 2005: с. 82-84; Саган, 2002: с. 19-21; Саган, 2004: с. 350-374]. Насправді — навпаки, адже ідея єдності Київської церкви давніша, а важливість духовної спадщини Києва частими візитами в Україну підтверджує і Московський патріарх Кирило.

Проблема ставлення до виявів націоналізму у житті суспільства та діяльності УГКЦ стала предметом уваги і суперечок не тільки дослідників зовні, а й членів Церкви — на місцевих рівнях. Тривалі дебати засвідчують наявність певного розламу всередині УГКЦ, передусім на рівні мирян і рядового духовенства. Ці суперечки тісно пов'язані з пошуками сучасної ідентичності конфесії, причому не тільки богословської, а й культурної. В УГКЦ, як також і в УАПЦ та УПЦ за часів перебудови, а в УПЦ КП — згодом, прийшли не лише глибоко віруючі люди, але й ті, що шукали не стільки Бога, скільки однодумців у суспільному протистоянні. Частина українців взагалі приєдналася до церкви через зростання її популярності — моду на релігію. Вони розглядають церкву як поле реалізації власних політичних, культурних устремлінь, задоволення національного та естетичного інтересу, але дуже рідко — релігійного [Єленський, 2002: с. 147, 227; Климов, 2009: с. 51, 65, 70]. За таких умов питання про ідеал співвідношення церкви та нації виступає чинником, що здатний радикалізувати тотожнісний дискурс через надмірне акцентування на позарелігійних факторах. І ситуація "духовними ваганнями" у греко-католицизмі в Україні — приклад подібних процесів.

Як представники груп в УГКЦ, зорієнтованих на західне богослов'я, так і ті, хто зорієнтовані на східне, розглядають зв'язок Церкви і нації як щось належне — суперечності існують радше щодо інтенсивності цього зв'язку та його конкретних допустимих форм. За приклад наведеного твердження можна взяти діяльність єпископа Г. Хомишина, якого характеризують як "западника". Його постать досі неоднозначно сприймають. Так, слова ієрарха "рішучо протестую проти сего недорічного клича, що священики доси служили Римові, а відтепер мають служити державі українській. Ні! … в тім значінню ми служили, служимо і будем служити Римові, а через Рим і народові…" О. Єгрешій сприймає як доказ домінування в світогляді Г. Хомишина церковно-релігійного атрибуту над національним [Єгрешій, 2006: с. 33, 39, 44-45]. Та саме станиславівський єпископ, виконуючи обов'язки вивезеного російськими військами митрополита А. Шептицького, у 1918 р. доручив

священикам згадувати в літургіях президента Української Національної Ради ЗУНР Є. Петрушевича, закликав відстоювати незалежність країни, згодом засудив пацифікацію, благословив відновлену Українську державу у 1941 р. і вже у Лук'янівській тюрмі у Києві говорив, що підтримував ідею незалежності України [Єгрешій, 2006: с. 42, 43, 53, 76, 129; Мороз, Волянський, 2011: с. 109]. Пояснення дій владики, на нашу думку, потрібно шукати у тому, що він прагнув до того, щоб католицизм став невід'ємною часткою загальноукраїнської ідентичності.

Подальший аналіз позиції єпископа показує, що Г. Хомишин, як і митрополит А. Шептицький, не відкидав націоналізм у широкому тлумаченні, а тільки ті його радикальні різновиди, які в науці та публіцистиці отримали назву "інтегрального" та "чинного", а у праці Г. Хомишина "Українська проблема" — "деструктивного" і "схибленого". Для цієї ідеології характерні: віра в те, що нація є найвищою цінністю; апеляція до містичної єдності членів нації; ірраціональність; наявність харизматичного лідера чи еліти, які вважаються уособленням "волі нації"; культ дії, війни та насильства [Касьянов, 2003: с. 8]. Такий тип націоналізму єпископ, що природно для духовної особи, пов'язував із детронізацією абсолютного авторитету Бога, плеканням шовінізму, ненависті до інших народів і тих, хто не бажає цій ідеології підкорятися. Схвалення, як чеснота, у суспільній думці діяча отримав "позитивний" націоналізм, що поєднує любов до свого народу із дотриманням засад християнської віри [Хомишин, 2011: с. 6-7]. У світлі наведених фактів ідеологія одного із найяскравіших представників "западництва" виглядає не антинаціональною і навіть не антинаціоналістичною (у прийнятому нами широкому розумінні націоналізму — прим. авт.). Критика того, що церковно-релігійний атрибут у Г. Хомишина панував над національним по-перше, має враховувати те, що слова ієрарха потрібно сприймати крізь призму біблійної традиції, зокрема відповідних цитат із Євангелія від Матея: "Хто любить батька або матір більше, ніж Мене, той недостойний Мене. І хто любить сина або дочку більше, ніж Мене, той недостойний Мене. Хто не бере свого хреста й не йде слідом за Мною, той недостойний Мене" (Мт. 10:37-38), "Бо хто чинить волю Мого Отця, що на небі, той мені брат, сестра і мати" (Мт. 12:50), "І кожен, хто задля імені Мого покине дім, братів, сестер, батька, матір, жінку, дітей, поля, в сто разів більше одержить і життя вічне матиме в спадщину" (Мт. 19:29). Очевидно, що небезпека трактувати наведені цитати буквально існувала завжди і була справжнім випробовуванням як для Церкви, так і для окремих людей.

По-друге, описана критика, на нашу думку, імпліцитно хибує ототожненням явища національного інтересу з інтересами держави, тобто нації — із державою. Відомі випадки, що навіть держава, яка охоплює майже всю територію проживання народу, може не бути національною [Колодний, 2005: с. 228]. Традиційними критеріями розуміння церквою національного характеру, згідно з ученням самої ж церкви, мають бути принципи спільного блага, субсидіарності і солідарності. Зрештою, потретє, із самої спадщини Г. Хомишина зрозуміло, що йдеться про служіння народові через дотримання християнської етики. Інша річ, що єпископ схвалював відкинутий УГКЦ клерикалізм. У підсумку він визнав, що зазнав на цьому шляху невдачі [Хомишин, 2011: с. 6, 97-99; Єгрешій, 2006: с. 98, 105; Мороз, Волянський, 2011: с. 111].

Радянський період не усунув для греко-католиків потребу перманентного осмислення природи власної церкви. Прикладом цього стала жвава дискусія, започаткована у 1999 р. статтею "A Victim to Nationalism" професора Українського католицького університету в Римі, черниці-василіанки С. Сеник. Чин св. Василія Великого в

УГКЦ часто відносять до прозахідного табору, тоді як представниками її просхідного напрямку є згромадження ченців Студійського уставу [Keleher, 2003: p. 292, 294]. Та тяжіння ЧСВВ до синкретизму українсько-візантійського обряду із латинським є недостатньою підставою для характеристики усього ордену як ненаціонального. Це застереження є важливим, адже ототожнювати в сучасних умовах обряд і національну приналежність було б невиправданим спрощенням з огляду, хоча б, на наявність в Україні щонайменше 800 тис. римо-католиків.

У статті в журналі "Het Christelijk Oosten", а в 2002 р. — у публікації в "Religion, State & Society" С. Сеник різко критикує УГКЦ за націоналізм. Впадає у вічі, що вже на початку публікації 1999 р. вона пише: "можна сподіватися, що в УГКЦ є голоси, які критикують націоналістичну і прозелітичну позицію в їхній церкві" [Senyk, 1999: p. 168; Senyk, 2002: p. 319]. Наявність націоналізму виступає не в якості робочої гіпотези, а як аксіома. Автор навіть у титулі "Києво-Галицька", який в УГКЦ використовують для означення верховного архієпископства в Україні, вбачає напрямок на прозелітизм і "овертони ревіндикації та духовного завоювання" Волині, центру і сходу України [Senyk, 1999: p. 169, 184, 185; Senyk, 2002: p. 319, 320]. Вона наголошує на тому, що у публікаціях газети "Нова Зоря", друкованого органу Івано-Франківської єпархії УГКЦ (із грудня 2011 р. — митрополії), є частим згадування УПЦ як іноземної і нав'язаної. На підтвердження цього наведений ряд цитат на зразок: "Церква, очолювана [Митрополитом Володимиром], була і продовжує залишатися консервативним і реакційним представником та носієм російського націоналізму чи, точніше, шовінізму" [Senyk, 1999: p. 174]. УПЦ КП та УАПЦ, як подає автор, відкололися від УПЦ МП (хоча насправді УАПЦ виникла тоді, коли УПЦ ще не існувала і на території України діяв тільки Український екзархат РПЦ) через націоналістичні мотиви [Senyk, 2002: p. 322, 323].

Один із прикладів, наведених С. Сеник, стосується релігійного життя греко-католиків у Севастополі. Прозорим натяком на те, як широко трактує націоналізм дослідниця, є її характеристика "Просвіти" саме як націоналістичної організації, але відсутність пояснення можливого зв'язку із російським націоналізмом чи шовінізмом природи того явища, що українці у Севастополі не можуть забезпечити духовних потреб рідною мовою у храмах УПЦ, бо їм пропонують російську редакцію церковнослов'янської мови [Senyk, 1999: p. 175; Galadza, 2001: p. 134]. Для порівняння, Р. Миколаїв, співставляючи ставлення УГКЦ, УАПЦ, УПЦ КП та УПЦ до націоналізму, доводить, що перші три церкви перейняли основні націоналістичні ідеологеми про мову як основний вираз національної ідентичності українців і прагнуть створити єдину Помісну церкву. На жаль, цей автор не уточнює, що саме він розуміє під терміном "націоналізм". Водночас дослідник аргументує, що УПЦ — не проти націоналізму, а проти українського націоналізму, ідентичності, яка базується на українській мові, самодостатній культурі, власній історії, помісній церкві. Ця церква, на переконання Р. Миколаїва, прагне того, щоб елементи ідентичності її вірних були "общерусскими" [Миколаїв, 2007: с. 158, 162]. Вказані твердження, на нашу думку, є прикладом спрощення, як і трактування ситуації С. Сеник.

Ще одним виявом націоналізму С. Сеник вважає спільні моління УГКЦ, УАПЦ та УПЦ КП, які традиційно відбуваються з нагоди річниць Т. Шевченка. Подібні події трактовані як такі, в яких поданий "перерозвинутий націоналізм населення і його недорозвинуте розуміння євангельського універсалізму". За її спостереженнями, там, де стимулу до демонстрації поклоніння національній справі бракує, там ті ж

церкви не показують запалу до спільних акцій [Senyk, 1999: p. 178; Senyk, 2002: p.323]. Автор вбачає пояснення стану речей у тому, що в посткомуністичних країнах вакуум, який виник після дискредитації комуністичної ідеології, заповнила ідеологія національної держави [Senyk, 1999; p. 178]. Але вона не бере до уваги того, що неучасть духовенства УПЦ у цих заходах та у вшануванні загиблих вояків УПА, які боролися з нацистами та комуністами, пояснюється і політичними мотивами, і відмовами від екуменічних молитов [Galadza, 2001: p. 136, 137; Senyk, 1999: p. 178]. Внаслідок цього як вияв націоналізму історик сприймає і слова Л. Гузара "Я мушу відзначити, що ми, церкви, не завжди були державоконструюючим елементом, яким би мали бути. За це я хотів би попросити пробачення у вас, пане Президенте, і у всієї нації". Вона відповідає: "Те, що церква має обов'язок будувати державу, може здивувати багатьох християн" [Senyk, 1999: p. 179].

Професор Українського католицького університету в Римі — не єдиний дослідник, що вбачає проблеми в окремих аспектах реалізації УГКЦ своєї моделі зв'язку з нацією. Справді, керівник Інституту історії Церкви Українського католицького університету у Львові О. Турій, віддавши належне тому, що рух греко-католиків за легалізацію своєї церкви був складовою частиною протистояння тоталітарному режимові та процесів демократизації і національного відродження наприкінці 1980-х рр., констатував, що високий моральний авторитет УГКЦ і кредит довіри до неї може бути підірваний. Причину цього він вбачає у надмірному наголошенні частиною духовенства та мирян-активістів на національно-політичних справах (комплекс "борця") у поєднанні з недостатньою богословською та екуменічною формацією, що відволікає церкву від духовної місії і підживлює ксенофобські настрої. Проявами цього О. Турій вважає не тільки конфлікти з православними і непорозуміння з римо-католиками, а й із греко-католиками Закарпаття, які не підлягають юрисдикції глави УГКЦ [Турій, 2001а: с. 133]. Одначе автор не претендує на те, що надмірне наголошення на національних питаннях — позиція усієї Церкви. Натомість канадський дослідник І.-П. Химка, зазначивши, що греко-католицизм в Україні "радо прийняв мантію національної церкви", і процитувавши застереження О. Турія та С. Сеник, робить висновок, що УГКЦ "глибоко вражена націоналізмом" [Himka, 2006: p. 98, 99]. Позиція цього автора стає ще чіткішою у світлі його методологічних зауважень ширшого плану. Зокрема, І.-П. Химка висловлює стурбованість тим, що, вочевидь, на відміну від західної, "українська історична наука — це передовсім національна історіографія, твердиня національної культури… Вона все ще намагається осмислювати історичний процес у переважно гегеліанських термінах". Під останнім історик розуміє схильність до лінійної інтерпретації тем через сприйняття ідеї історії як руху від простого до складнішого і, навіть, до чогось кращого та досконалого. Цікаво, але І.-П. Химка не враховує, що така лінійність у ставленні до історії — риса, яка завдячує своєю появою саме християнству [Доусон, 1991: с. 126, 128, 130, 201]. Український греко-католицизм залишається невід'ємною частиною східного християнства, якому, на переконання дослідника, не притаманний історичний динамізм західного католицизму. І тому історичній дисципліні, як твердить І.-П. Химка, "досить легко зінтерпретувати церковний аспект західної динаміки, але вона натрапляє на труднощі при спробі сконструювати наратив про те, що Гегель, напевно, окреслив би як орієнтальну стагнацію". Для розв'язання цих складнощів він вважає за доцільне досліджувати світогляд східного християнства "в його ж власних категоріях", що призведе до констатації суттєвого відхилення від норм, які вважають

всеохопними і тому ідеалізованими в межах західної культури [Химка, 2001]. Відтак автор, наголошуючи на особливостях греко-католицизму, імпліцитно погоджується на недопустимості поширення "західних" норм на його інтерпретацію, у тому числі й на його зв'язок з національним життям. Одначе, вчений цього не робить. Наслідки недотримання методичної потреби враховувати цивілізаційно-культурну ситуацію регіону яскраво демонструють і заяви Г. Россолінського-Лібе. Історик, який співвідносить себе зі школою І.-П. Химки, ототожнив усі націоналістичні рухи міжвоєнної Європи, у тому числі український, із фашизмом, і 1 березня 2012 р. під час своєї публічної лекції у посольстві ФРН в Україні відверто заявив, що джерелом фашизму в Західній Україні була УГКЦ. Це викликало хвилю обурення [Пагіря, 2012: с. 14.].

Класичним прикладом використання широкого тлумачення націоналізму стосовно УГКЦ є підхід М. Бурдо. Дослідник подає, що переслідувана в радянські часи Церква стала охоронцем українського націоналізму. Виявами останнього він вважає вимоги лідерів конфесії досягти не тільки її відродження, але й "незалежності від Кремля". Сюди ж автор відносить прагнення відродити мову, "яка також була зведена Москвою до другого сорту" [Bordeaux, 2004]. І все ж критика ймовірного зв'язку релігії і націоналізму у С. Сеник у цьому плані найчіткіша і спричинила найбільший резонанс.

С. Сеник вважає, що для багатьох греко-католицьких авторів унія важлива тому, що дозволила зберегти українську культуру від полонізації і русифікації, і це, на її думку, фактично збігається із твердженнями православних полемістів про тимчасовість унійної церкви, зумовленість її виникнення позарелігійними мотивами. Відтак УГКЦ, згідно з думкою автора, перетворилася не на "місце знайомства з Ісусом Христом, спасителем усіх, а на інституцію, здатну зберігати і розвивати українську культуру" [Senyk, 2002: p. 324].

Наведені судження у самій УГКЦ зазнали критики передусім зі сторони о. П. Галадзи, професора Інституту східнохристиянських студій факультету теології університету св. Павла, що в Оттаві, Канада. Відомий літургіст вказує, що церкви України співпрацюють не тільки у випадках "національних справ", а й постійно ведуть власне екуменічний діалог, займаються благодійністю. Дослідник відкидає також звинувачення УГКЦ у прозелітизмі, посилаючись на те, що 47% населення України, згідно з результатами соціологічних опитувань, заявляють про свою позаконфесійність і що в суспільстві з незначними національною гордістю і навіть сентиментами зовнішній спостерігач легко може переплутати "нормальний патріотизм із національним ексклюзивізмом" [Galadza, 2011: p. 126, 127-128]. Власне, про націленість УГКЦ передусім на роботу з невіруючими, а не на перетягування до себе православних, ведуть мову і науковці в Україні [Недавня, 2011: с. 64]. Правоту такої позиції підтверджують численні соціологічні дослідження Інституту соціології НАНУ. Зокрема, за результатами опитування, проведеного у 2003 р., тобто майже синхронного із самою дискусією, 80,2% віруючих назвали себе "просто християнами", 56,9% віруючих громадян і тих, які себе вважають віруючими, вважали, що достатньо бути віруючим, не сповідуючи якусь конкретну релігію. Серед тих, хто вагається між вірою і невір'ям, відповідний показник ще вищий і становить 78,1%. Для порівняння, згідно з соціологічними даними, станом на 2005 р. тільки 40,6% віруючих визначилися з тим, до якої конфесії вони належать, а кількість постійних і дієвих членів релігійних громад залишалася на рівні 8% від загальної кількості громадян України. Водночас своєрідною оцінкою діяльності церков і релігійних

організацій України виступає незнання 12,5% віруючих жодної молитви. 27,3% — знають дві-три молитви. [Арістова, 2005: с. 79, 80; Дудар, 2003: с. 10, 11; Климов, 2009: с. 104]. Впадає у вічі те, що полеміка оминула ще одну сторону явища існування позаконфесійних віруючих. Адже, як подає А. Арістова, причиною неучасті в активному релігійному житті є і характер перебігу церковного життя: 49-51% віруючих висловлювали у 2005 р. невдоволення з приводу його формалізму, нещирості, поверховості, а також з приводу конфліктності міжцерковних та внутрішньоцерковних відносин. Тобто ті, хто не належить до конкретної конфесії, не обов'язково є людьми з невизначеною позицією [Арістова, 2005: с. 81-82,83]. Позаконфесійність — тривожний сигнал для Церкви.

Повертаючись до національного питання, вкажемо — саме неукраїнець о. С. Келегер акцентував на тому, що рух УГКЦ на схід — не "ностальгія", а необхідність забезпечувати потреби своїх вірних, що там опинилися протягом XX ст. Поширення структур церкви він порівнює із рухом греко-католицького духовенства у Португалію услід за заробітчанами [Keleher, 2003: p. 291]. Справді, за результатами соціологічного дослідження Інституту соціології НАНУ станом на 2010 р. греко-католики складали 2% серед віруючих Чернівецької, 1,3% - Волинської, по 1,2% Житомирської, Харківської, Миколаївської областей, а також 1,1% серед віруючих Києва та 1% - Автономної республіки Крим. У Чернівецькій, Харківській і Миколаївській областях греко-католиками себе назвали більше опитаних, аніж віруючими УПЦ КП [Козловський, 2010: с. 445].

Прагнення церкви бути національною С. Келегер характеризує не як виключну рису УГКЦ, а типове явище для Східної Європи: для цієї моделі характерне тісне поєднання патріотизму і релігії. РКЦ у Польщі та Литві та РПЦ у Росії, слушно зауважує він, — саме національні церкви. Відтак прагнення УГКЦ бути релігійним збирачем української національної ідентичності С. Келегер вважає відмінним, а погляди С. Сеник — "неповним розумінням природи Церкви і суспільства у Східній Європі і спробою накинути цілковито чужу парадигму державно-церковних відносин" [Keleher, 2003: p. 291, 292, 296-297, 303]. У свою чергу, доводячи всупереч С. Сеник, що Церква таки має відношення до розбудови держави, о. П. Галадза цитує конституцію Другого Ватиканського собору "Про Церкву в сучасному світі". Це — твердження, що між обов'язками, які лежать на всіх громадянах, "треба згадати обов'язок давати державі матеріальні й особисті послуги, яких вимагає спільне добро", а також те, що "громадяни нехай великодушно й пильно плекають любов до батьківщини, однак без вузькоглядності" [Душпастирська конституція, 1996: с. 596, 597]. Висновок про спотворення релігії і перетворення її в ідеологію через прийняття ідеї національної держави і національної церкви автор називає бездоказовим [Galadza, 2011: p. 138]. Власне події на всеукраїнському рівні після появи статті С. Сеник у 1999 р. суперечили її застереженням. Адже і у випадку двох офіційних звернень ієрархів у 2000 р. щодо невиплати зарплат та корупції, у чому церква поклала відповідальність на владу, і під час протистояння влади та опозиції у 2001 р., і, зрештою, під час Помаранчевої революції та критики нової влади уже після неї, УГКЦ виступила як самостійна сторона, не ототожнюючи, а часто протиставляючи владу і націю [Відкритий лист, 2002: с. 4; Коваленко, 2008: с. 179, 185, 186, 269, 384; Церква, держава і суспільство, 2002: с. 4-5].

О. П. Галадза взагалі заперечив, що на десятому році незалежності України, тобто у 2001 р., питання української чи греко-католицької ідентичності є реальними

темами дебатів в УГКЦ — їх переважають спустошливі наслідки морального занепаду, алкоголізму, корупції, розлучень та забезпечення базового християнського навчання у невоцерковленому суспільстві [Galadza, 2011: p. 126]. Щодо "іноземності і накинутості" окремих рис у діяльності УПЦ, то й тут в УГКЦ існує інший, аніж висловлений С. Сеник, погляд. Так, на доказ часткової адекватності такої характеристики і реакції суспільства на неї наводять існування УАПЦ та УПЦ КП; відмову УПЦ від запровадження української мови як літургійної через непов'язані з теологією чи духовністю аргументи; використання в УПЦ російської редакції церковнослов'янської мови; культі "царя-мученика" Миколи II. Частково це знаходить підтвердження в експертних оцінках і додатково підтверджує тезу про те, що ті національні церкви України, які унезалежнювалися від РПЦ, фактом свого утворення доводили необхідність подолання конфлікту між національною та релігійною ідентичностями [Релігія і церква в Україні, 2000: с. 33; Филипович, 1999: с. 91; Galadza, 2001: p. 133, 134].

Загалом дискусія в УГКЦ свідчить про те, що, принаймні станом на 2001 р., існував якщо не дисонанс між деклараціями на загальноцерковному рівні і діями окремих членів церкви, то принаймні невизначеність. Іноді це спричинює появу у єпархіальних газетах похвальних статей про представників радикального націоналізму, особливо того різновиду, ідеологом якого був Д. Донцов. Саме друк такого матеріалу про однодумця Д. Донцова — поета, педагога і громадського діяча Л. Мосендза відзначила С. Сеник [Senyk, 2001: p. 146-147; Senyk, 2002: p. 320]. Дослідниця наголошує, що Л. Мосендз схвалював дії Б. Мусоліні та А. Гітлера, хоч і не наводить доказів і не згадує, що це у свій час робили не тільки союзник нацистів до 22 червня 1941 р. — СРСР, який визнавав фашистів і націонал-соціалістів послідовниками "політичної культури більшовиків", а й уряди багатьох західних країн, які згодом воювали з нацистами та фашистами. Аналогічно вчинила й ОУН — в роки війни її ідеологія зазнала ревізії. До того ж, спільність чи подібність окремих рис ідеологій — не привід для ототожнення рухів [Лисяк-Рудницький, 1996: с. 1726-1727; Касьянов, 2003: с. 29-30, 32]. Фактом, який свідчить проти подібних характеристик, є і те, що УПА була найбільшим у Східній Європі формуванням, яке воювало і проти Німеччини та її союзників, і проти СРСР. Важливе також те, що у часописі греко-католицької архієпархії надрукували статтю, в якій сказано, що "католицькою настроєністю" перейняті новела поета "Відплата" та збірка "I ha pagata" [Баган, 2000: с. 7]. У першій з них Папу описано як людину на вершині влади, а не як слугу Церкви і гаранта віри.

Друкували ЗМІ УГКЦ часів незалежності і статті про Д. Донцова, що слушно привернуло увагу дослідників. Об'єктом критики, зокрема, стала стаття О. Сайко "Повернути Донцовський дух" у березневому номері заснованої стрийським єпископом УГКЦ Ю. Ґбуром газети "Арка" за 2003 р. Офіційні документи УГКЦ, які засуджують крайні ідеології, дозволяють припустити, що до публікації призвело не бажання виправдати ідеолога руху, який підходить під поняття тоталітарного [Лисяк-Рудницький, 1996: с. 1724]. Причина появи статті, вочевидь, у нерозумінні того, що хоча Д. Донцов апелював до християнства, проте акцентував тільки на тих аспектах християнської філософії, що були найближчими його концепції. Він невиправдано трактував ці довільно вибрані риси: войовничість, нетолерантність, насильство і фанатизм, як базові у християнстві [Комариця, 2007: с. 175]. Та знову варто відзначити, що критики з лав самої церкви серед радикальних націоналістич-

них ідей Д. Донцова перераховують чомусь не їхню опозиційність християнству, а такі речі, як українську колонізацію лівобережжя Дніпра, панування (вочевидь, що козаків — прим. авт.) на Чорному морі, боротьбу з Росією, заклик будувати націю без "московської страти" [Senyk, 2002: p. 329]. Тому не ознайомленому спостерігачу може видатися, що український націоналізм є якимось монолітним явищем, і що основна його риса — антиросійський характер. Бо ж не йдеться про те, що "чинний" націоналізм Д. Донцова насамперед виступає за перетворення релігії у засіб політики, хоча ще у 1930-х рр. було зазначено, що "націоналістична ментальність Донцова, оперта на філософії Ніцше, виразно осуджує християнізм з Ісусом Христом на чолі і ставиться до нього вороже" [Конрад, 2003: с. 21]. Як вдало спостеріг політолог із діаспори М. Сосновський, саме у виданні своєї праці "Націоналізм" 1926 р. Д. Донцов задекларував, що ідеальна — "сильна людина", це "велична білокура бестія, яка з жадобою шукає за наживою і перемогою", розкошує власною силою й відчуває найвище вдоволення, коли застосовує насильство над слабшими, над масами. Така людина гордує "інстинктом юрби", відкидає конформізм, всякі загальноприйняті моральні засади та релігію, християнську зокрема, вважаючи це типовим для "маленьких людей". Для ідеалу "сильної людини" Д. Донцов запозичив ніцшеанське розуміння моралі, а точніше, як пише, М. Сосновський, засади морального релятивізму. Адже, згідно з ідеологом чинного націоналізму, добрим є те, що зміцнює — незалежно від його конкретного змісту [Донцов, 1926: с. 165-168, 192, 194-196, 197-198; Конрад, 2003: с. 21; Сосновський, 2006: с. 653, 654]. Очевидною, на нашу думку, є досі недосліджена стилістична схожість між Д. Донцовим і Ж. Деррідою. Справді, для ідеолога чинного націоналізму, як і для філософа-постмодерніста характерна перевага риторики над логікою. У Ж. Дерріди це призводить до естетизації філософії [Ігнатьєв, 2008: с. 56]. Натомість у Д. Донцова — до естетизації нації. В обох випадках це спричиняє відкидання сфери етики, будь-якого Абсолюту, у тому числі християнського Бога. У 1934 р. греко-католицькі священики заявили: "Злочинний ніцшеанський світогляд ширить отой ідеолог під фірмою націоналізму. Ні, його націоналізм — це не є націоналізм, а щось якраз протилежне. Справжній націоналізм — … сполука релігійних почувань з національними, а не ставлення між ними вражди, це піднесення особистої й громадської моралі на найвищий рівень, а не аморальність у всіх діяннях…". З іншої сторони, описуючи постмодерністські тенденції у їх можливих наслідках для національного життя, В. Ігнатьєв констатує, що філософія нації крізь призму постмодерну отримує статус філософії неоязичництва [Ігнатьєв, 2008: с. 56]. Примітно, що католицькі критики міжвоєнних часів теж вбачали в націоналізмі, пропонованому Д. Донцовим, форму неопоганства [Комариця, 2007: с. 168, 181; Фавнізація українців, 1934: с. 72-73]. Але і тут наголосимо, що церква до Другої світової війни і в сучасний період спрямовувала подібну критику виключно на радикальний націоналізм.

Окремого розгляду потребує, одначе, те, що до націоналістів, погляди яких "мають турбувати суспільство", подеколи відносять беатифікованого Папою Іваном Павлом II священика М. Конрада, автора книги "Націоналізм і католицизм". Особливу турботу авторів подібних тверджень викликають цитати з його праці на зразок: "Нація це угрупування природне. Міжнародні утворення можуть бути корисні лише для переведення окремих завдань, одначе вони не можуть охоплювати цілості життя…"; "націоналізм і сучасний католицизм близькі один до одного в їхньому ідеалізмі та активності"; "справді можна й треба ставити націю понад усе земське й

світське, як найвищу другорядну мету людського життя тут на землі…" [Конрад, 2003: с. 23, 26; Senyk, 2002: p. 329]. Зауважимо, що перша цитата цілковито виправдана з точки зору принципу субсидіарності, який широко використовують у сучасній соціальній доктрині католицизму. Ключем до розуміння другого і третього фрагментів є саме тлумачення націоналізму М. Конрадом. Адже він чітко вказав, що прийнятним є націоналізм "у давнішому значінні того слова, що його називають сьогодні "патріотизмом", "культурницьким націоналізмом", "народовництвом". Під названим представник УГКЦ розумів "погляд, що вважає добрим і слушним поділ людства на нації та їм признає повне право до найдосконалішого розвитку" і що "націоналізм у вище згаданому значенні є згідний з католицькою етикою, здоровою філософією… Націоналізм у згаданому розумінні вимагає добро цілого людства, бо добро людства це добро одиниць, родин та їх національних утворень". На тих же сторінках автор застерігав, що "ніколи не можна вважати нації за найвищу мету взагалі", бо це — противне християнству обожнення нації. Межею цієї ідеології він вважав етичні границі справедливості і християнської любові [Конрад, 2003: с. 5, 6, 10, 26, 27]. Отець М. Конрад заперечує тоталітаризм та імперіалізм, вказуючи, що "державний", "правдивий" націоналізм дає право розширювати кордони тільки до національно-етнографічних меж, а модерний націоналізм вражений саме шовінізмом та імперіалізмом. Сучасний йому інтернаціоналізм він пов'язує з соціалізмом і комунізмом [Конрад, 2003: с. 5, 8, 9-10]. У його позиції відчутна безсумнівна спорідненість із поглядами не тільки А. Шептицького, а й із тлумаченнями націоналізму Г. Хомишина, яких, нагадаємо, до націоналістів не відносять. Погляди автора "Націоналізму і католицизму", на нашу думку, не є свідченням прихильності до фашизму чи нацизму, як чинність конкордату між Рейхом та Апостольською столицею від 1933 р. у сучасній ФРН не свідчить про виправдання у цій країні нацизму [Робберс, 2009: с. 129]. Праця, радше, виступає показовим взірцем того, як Католицька церква у міжвоєнний період, вбачаючи основну загрозу у марксизмі, повірила демагогії інших тоталітарних режимів.

Знаково, що у виданні Інституту історії церкви та катехитично-педагогічного інституту Львівської богословської академії, присвяченому блаженним УГКЦ, проголошеним Папою Іваном Павлом II, розділ про о. М. Конрада не містить термінів "націоналізм" і "нація", але "патріотизм" і "народ" [Турій, 2002: с. 11].

Перебіг описаної дискусії, яка хоча й не зачепила безпосередньо значну частину віруючих УГКЦ, засвідчив симптоматичну плутанину у підході до того, що саме слід називати націоналізмом і відсутність термінологічного визначення цього явища. Неокресленість рамок суперечки, а також її іманентний зв'язок з міжконфесійними протиріччями (регулярне згадування у цитованих статтях РПЦ, УПЦ у єдності з Московським патріархатом та РКЦ є не випадковим — прим. авт.) та зв'язок міжконфесійних протиріч із політичними протистояннями спричиняє надмірну емоційність учасників дебатів, що може значно вплинути на стабільність суспільства.

На нашу думку, ключем до розуміння ситуації і вирішення суперечок є розрізнення різних типів чи видів націоналізму. Потрібно враховувати не лише згадану "спектральну" типологію А. Валіцького, що показує різницю між поміркованими та радикальними типами цієї ідеології. Важливо поєднувати аналіз із "генетичною" типологією, яку подає Л. Грінфелд. Адже справді, УГКЦ, якщо оминути власне богословські трактування, вважає допустимим не тільки поміркований націоналізм, але й той його різновид, що розвинувся перед виникненням радикального націоналі-

зму, але не був ним поглинутий. Отож, виправданим є припущення, що, можливо, найбільша відмінність між видом націоналізму, який УГКЦ допускає у суспільній практиці і тим, який відкидає, полягає у взаємовідношенні між націоналізмом і демократією. Адже застосування поняття "нація" для означення населення країни у мовній практиці з часом змінило саме це поняття, яке стали розуміти як "суверенний народ" [Грінфелд, 2006: с. 529, 530]. Існування суверенітету в межах самого народу і визнання фундаментальної рівності його верств — що становить сутність сучасної національної ідеї — є, в той же час основними принципами демократії. Тобто націоналізм був формою, в межах якої з'явилась демократія — суверенітет народу мав своєю передумовою дійсний суверенітет індивідів [Грінфелд, 2006: с. 530, 531]. Але з часом "наголос у національній ідеї перемістився з суверенного характеру на унікальність народу, зникла початкова тотожність між нею і демократичними принципами… Національний принцип був колективістським; він відобразив колективне буття. Колективістські ідеології є авторитарними, оскільки, коли колективність трактується в одиничних термінах, вона набуває форми колективного індивіда, наділеного єдиною волею, і кожен має бути її виразником" [Грінфелд, 2006: с. 530, 531]. УГКЦ, дотримуючись і розвиваючи соціальну доктрину католицизму, просто не може прийняти субстанціалізацію нації.

Учення УГКЦ про патріотизм, її тлумачення націоналізму та його реалізації зустрічають нерозуміння чи опір окремих суспільних сил. Це можна побачити у використанні "церковно-сепаратистських ідеологем" і звинуваченні УГКЦ у "серапатизмі". К. Щоткіна пояснила це тим, що в Україні держава намагається використати церкву як інститут, що займається вихованням громадян у чітко визначеному дусі — національному і традиційному. УГКЦ, на думку дослідниці, критикують як церкву, яка піддається ідеологізаторським впливам менше, аніж деякі інші [Щоткіна, 2004: с. 12]. Зрештою, держава намагалася домінувати над церквою часто — релігію використовували у цілях, далеких від ідеалів християнства. Неприйняття греко-католицького варіанту християнського патріотизму чи націоналізму можна тлумачити не тільки як нерозуміння цього явища, а й як протистояння одного варіанту ідентичності, що претендує на домінування у суспільстві, іншій ідентичності. Таким чином поліконфесійність в Україні є не тільки явищем, що заважає утворенню єдиної національної церкви, про яку так часто згадують навіть політики. Навпаки, вона водночас виступає важливим застережним фактором перед небезпекою того, що утвориться державна церква як інструмент у руках світської влади.

Загалом аналіз ролі національного чинника у богослов'ї та діяльності УГКЦ, ставлення її до націоналізму дозволяє зробити наступні висновки:

— зв'язок релігії і національних вимірів буття суспільства — частина спадщини українського народу та елемент формування громадянського суспільства. Нація — це водночас політично мобілізований народ, спільнота, яку вивчають у термінах етнічності й культурної неповторності. Релігія — елемент ідентичності, а церква здатна виступати етноінтегратором;

— зміни у Східній Європі після колапсу соцтабору характеризує низка національних ренесансів, які релігія здатна підсилювати або послаблювати. Націоналізм, релігія і релігійний націоналізм стали важливими факторами у пошуках ідентичностей на пострадянських теренах. Український націоналізм як політичний рух не став моноконфесійним, але розмови про зв'язок тієї чи іншої конфесії в Україні з українським, російським, польським чи якимось іншим націоналізмом — перманентне

явище. Типовим є використання терміну "націоналізм" у негативному світлі. Справді, з огляду на ідеологічно мотивоване в радянські часи звуження націоналізму до нацизму і фашизму, в Україні не прижилося поширене у західній науці широке та етично нейтральне його розуміння як ідеології та політичного руху, для якого центральними ідеями є нація і національна держава. Тож у документах УГКЦ, коли йдеться про національні питання, найчастіше зустрічаємо термін "патріотизм". Аналіз теми наражається на небезпеку плутанини — підміни понять, усунути яку може саме використання широкого і нейтрального підходу до націоналізму;

— греко-католицизм тісно переплівся із національним рухом у Галичині у XIX ст. і значною мірою забезпечив йому успіх. Та церква не ототожнила себе з організованим націоналістичним рухом першої половини XX ст. і відносини між ними часто набували конфронтаційного характеру. Тоді ж, з однієї сторони, був закладений моральний характер протиставлення термінів "радикальний націоналізм" і "патріотизм", що присутній у сучасних документах УГКЦ, і почато пошуки компромісу через вироблення поняття "християнський націоналізм" — з іншої. Дебати з цього приводу були штучно припинені в радянський період, але вони з новою силою розгорілися у сучасний період. Після ейфорії, спричиненої відродженням державності, в Україні поширилася зневіра у цінності незалежності, дієвості традиційних культурних і життєвих пріоритетів. І на цьому фоні УГКЦ рік за роком закликає українців не відмовлятися від процесу державотворення, плекання культури. У цьому й полягає її зв'язок із націоналізмом у широкому розумінні терміну;

— УГКЦ засуджує "радикальний націоналізм". Неодноразово наголошено, що "здоровий націоналізм" як справжня любов до батьківщини, не тотожний із ним, що націоналізм — це не шовінізм. Межею, що відділяє церкву від некритичного прийняття націоналізму, є ставлення до того, що є найвищою цінністю. Якщо для націоналістів це нація і держава, то для церкви — християнські ідеали і кожна конкретна людина. Цінність спільнот, зокрема нації і держави, виражається їх здатністю сприяти реалізації потенціалу людини відповідно до християнського вчення. Хоча УГКЦ претендує на те, щоб виступати від імені українського народу як його церква, вона визнає, що є тут не єдиною. Богословським обґрунтуванням національної позиції церкви є вчення про "один Божий народ у краї на київських горах". Це — проект ідентичності, базований на синтезі понять народу як етнічної спільноти; нації, як спільноти політичної і розуміння народу як спільноти, об'єднаної вірою;

— відмінна ситуація у ставленні до націоналізму склалася у дискусіях греко-католицьких інтелектуалів. Тут бачимо різнобій думок та конфронтацію між прихильниками різних поглядів: від того, що питання неактуальне, до звинувачення церкви як джерела націоналізму. Що показово, як докази націоналістичності УГКЦ найчастіше наводять захист нею української мови, незалежності України, використання національної символіки та інші "культурницькі" аргументи. Вагомішими є застереження щодо перенаголошення уваги частиною духовенства і мирян на національно-політичних справах. Показовими є спроби осмислити підхід УГКЦ до національного питання як типовий для Східної Європи і порівняти його з підходами інших церков;

— гострі дебати всередині УГКЦ також є свідченням певного нерозуміння природи церкви і націоналізму на місцях. Саме необізнаність щодо несумісності окремих тез цієї політичної ідеології із вченням католицизму призводить до одиничних випадків популяризації радикалізму. Помітно, що у порівнянні з документами

загальноцерковного характеру: посланнями глав УГКЦ, Синоду та соборів, вони є радикальнішими. Подеколи навіть у публікаціях в єпархіальних друкованих органах можна зустріти плутанину щодо сутності поглядів історичних діячів та організацій, про які йдеться як про щиро українські і християнські. Багаторічна дискусія у церкві свідчить про складність процесу засвоєння офіційного вчення на місцях, недостатню активність ієрархії, комплексність, а часом і болісний характер синтезу різних думок щодо перспектив УГКЦ та її відношення до націоналізму.

ЛІТЕРАТУРА

Bourdeaux M. The Christian Voice in Ukrainian Elections // Religion in Eastern Europe, XXV, №1, February *2004*. — P. 1—7.

Galadza P. A Response to Sophia Senyk on Nationalism and Proselitism among Greek-Catholics in Ukraine. An Outsider's Inside View // Het Christelijk Oosten, № 1—2, *2001* — P. 125—142.

Himka J.-P. The Place of Religion in the Ukrainian National Revival // Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa / Red. Uta Bock. Herausgegeben von Martin Schulze Wessel. — Stuttgart : Franz Steiner Verlag, *2006*. — S. 89—99.

Keleher S. Response to Sophia Senyk, 'The Ukrainian Greek-Catholic Church Today: Universal Values versus Nationalist Doctrines' // Religion, State & Society. — London, Vol. 31, № 3, *2003*. — P. 289—306.

Merdjanova I. In search of identity: Nationalism and Religion in Eastern Europe // Religion, State & Society, Vol. 28, № 3, *2000*. — P. 233—262.

Senyk S. A Response to a Response. Several Comments on Peter Galadza's Position // Het Christelijk Oosten. Tijdschrift van het instituut voor oosters Christendom te Nijmegen (Periodical of the Institute of Eastern Christian Stusies at Nijmegen), № 1—2, *2001*. — P. 143—148.

Senyk S. A Victim to Nationalism. The Ukrainian Greek-Catholic Church in its own Words // Het Christelijk Oosten. Tijdschrift van het instituut voor oosters Christendom te Nijmegen (Periodical of the Institute of Eastern Christian Stusies at Nijmegen), № 3—4, *1999*.— P. 167—187.

Senyk S. The Ukrainian Greek-Catholic Church Today: Universal Values versus Nationalist Doctrines // Religion, State & Society. — London, Vol. 30, №4, *2002*. — P. 317—332.

Verkhovsky A. The Role of the Russian Orthodox Church in Nationalist, Xenophobic and Antiwestern Tendencies in Russia Today: Not Nationalism, but Fundamentalism // Religion, State & Society. — London, Vol. 30, №4, *2002*. — P. 333—345.

Альтер П. Звільнення від залежності і пригноблення: до типології націоналізму // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, *2006*.— С. 507—524.

Альтер П. Націоналізм: проблема визначення // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, *2006а*.— С. 84—88.

Арістова А. В. Релігійна самоідентифікація в сучасному суспільстві (соціологічний аспект) // Українське релігієзнавство, №33, *2005*. — С. 77—84.

Баган О. Католицькі дух і етика як чинники виховання нації. Націософські аспекти творчості Леоніда Мосендза // Мета. Часопис Львівської архієпархії УГКЦ, №7 (140), *2000*.— С. 5, 7.

Байме К. фон. Політичні теорії сучасності / Пер. З нім. М. Култаєвої та М. Бойченка. — Київ : Стилос, *2008*. — 396 с.

Бендик М. Еклезіологія патріарха УГКЦ Мирослава Івана (Любачівського) // Богословія, Т. 65, *2001*. — С. 18–31.

Бучма О. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві / О. Бучма // Християнство доби постмодерну. Колективна монографія. Під ред. А. Колодного. // Українське релігієзнавство, № 35, *2005*. — С. 69—86.

Валіцький А. Три патріотизми // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, *2006*.— С. 566—599.

Валіцький А. Чи можливий ліберальний націоналізм // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, *2006а*.— С. 537—550.

Відкритий лист до усіх, хто заангажований у політичному житті нашого народу // Національна безпека і оборона, №10 (34), *2002*. — С.4.

Відкритий лист з приводу відзначення в Польщі 60-річчя трагічних подій 1943 року на Волині // Голос України, №89 (3089), *2003*. — С.5.

Гатчінсон Дж. Культурний і політичний націоналізм // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, *2006*.— С. 499—506.

Гелнер Е. Нації та націоналізм // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К. : Смолоскип, *2006*. — С. 156—169.

Герасим'юк О. Яке ж бо товаришування праведності і беззаконня // Людина і світ, № 2, 1990.— С. 29—35.

Грінфелд Л. Типи націоналізму // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К. : Смолоскип, *2006*. — С. 525-536.

Гула В. "Православна у вірі й католицька у любові..." Бесіда з канцлером глави УГКЦ о. Іваном Дацьком // Людина і світ, № 9, *1991*. — С. 12—16.

Донцов Д. Націоналізм.— Львів : "Нове життя", *1926*. — 255+IX+6 с.

Доусон К. Прогрес и религия. Историческое исследование происхождения и развития идеи прогресса и ее взаимоотношения с религией. — Брюссель : "Жизнь с Богом", *1991*. — 226 с.

Дудар Н. Релігійність українського суспільства: останні дослідження // Людина і світ, № 1, *2003*.— С. 8—13.

Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі // Документи Другого Ватиканського собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів : Свічадо, *1996*. — С. 499 — 621.

Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча.— Івано-Франківськ : Нова Зоря, *2006*.— 168 с.

Єленський В. Відлуння подій 1997-го // Людина і світ, № 1, *1998*. — С. 2—12.

Єленський В. Проблеми дослідження детермінації та еволюції між церковних конфліктів (на прикладі православно-греко-католицького конфлікту в Україні кінця XX — початку XXI ст.) // Українське релігієзнавство, № 20, *2001*. — С. 102—113.

Єленський В. Є. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформацій центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні.— К. : КПУ ім. М. П. Драгоманова, *2002*.— 419 с.

Єленський В. Restitutio in integrum // Людина і світ, № 7, *1999*. — С. 30—36.

Ігнатьєв В. А. Загроза релігійного націоналізму // Наука. Релігія. Суспільство (Донецьк), № 1, *2008*. — С. 54—59.

Касьянов Г. До питання про ідеологію Організації Українських націоналістів (ОУН). Аналітичний огляд.— К. : Б. в., *2003*.— 68 с.

Кияк С. Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. — Івано-Франківськ: Нова зоря, *2006*. — 632 с.

Климов В. В. Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності: Вибрані статті.— К. : Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.— *2009*.— 370 с.

Коваленко Л. (ред). Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989-2008) — (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко.— Львів: Видавництво Українського католицького університету, *2008*. — xxviii + 711 с.

Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / Пер з нім. — К. : Дух і літера, *2005*. — 380 с.

Козловський О. Рівень релігійності та конфесійна структура областей України (конфесійний вимір) // Українське суспільство 1992-2010. Соціологічний моніторинг / За ред. д. ек. н. В. Ворони, д. соц. н. М. Шульги.— К. : Інститут соціології НАН України, *2010*.— С. 441-448.

Колодний. А. М. Україна в її релігійних виявах. — Львів: Сполом, *2005*. — 336 с.

Комариця М. М. Українська "католицька критика": феномен 20–30-х рр. XX ст. / НАН України. ЛНБ ім. В. Стефаника. Відділення "Науково-дослідний центр періодики".— Львів, *2007*.— 328 с., іл.

Кон. Г. Західний і східний націоналізм // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, *2006*.— С. 479—482.

Кондратик Д. Універсалізм і характер релігійного життя етносів // Українське релігієзнавство, № 30, *2004*. — С. 13—23.

Конрад М. Націоналізм і католицизм.— Івано-Франківськ : Грань, *2003*.— 40 с.

Крейчі Я., Велімський В. Етнічні та політичні нації в Європі // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, *2006*.— С. 308—310.

Лисяк Рудницький І. Націоналізм // Енциклопедія українознавства.— Т. 5.— Львів : НТШ, *1996*.— С. 1723—1728.

Маклін І., Макмілан А. (ред). Короткий оксфордський політичний словник / Пер. з англ. — К: Вид-во Соломії Павличко "Основи", *2006*. — 789 с.

Миколаїв Р. Традиційні християнські течії в процесі новітнього націотворення українців // Українське релігієзнавство, № 43, *2007*.— С. 154—162.

Мороз В., Волянський В. Непочутий… (Післямова) // Хомишин Григорій, єпископ станиславівський. Українська проблема.— Івано-Франківськ : Нова Зоря, *2011*.— С. 107—111.

Недавня О. УГКЦ на "Великій" Україні: можливості, проблеми, перспективи // Українське релігієзнавство, № 23, *2002*. — С. 56—66.

Пагіря О. Уроки ненависті від німецької амбасади // Український тиждень, №10 (227), 9–15 березня *2012*. — С. 12—15.

Патриляк І. Остання мрія митрополита // Людина і світ, №11—12, *1999*. — С. 20—21.

Пламенац Дж. Два типи націоналізму // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, *2006*.— С. 483—494.

Плохій С. Вибір // Людина і світ, № 7, *1998*. — С. 8—12.

Релігія і Церква в Україні: липень // Людина і світ, № 8, *2000*. — С. 32—35.

Робберс Г. Государство и церковь в Германии // Государства и религии в Европейском союзе. Опыт государственно-конфесиональных отношений. Сост. Г. Робберс.— М. : Институт Европы РАН, *2009*. — С. 127—148.

Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. — К. : Світ знань, *2004*. — 910 с.

Саган О. Соціальна доктрина Російського православ'я: чи буде два кроки назад? / Олександр Саган // Українське релігієзнавство, №23, *2002*.— С. 14—24.

Сміт Е. Національна ідентичність. — К. : Основи, *1994*.— 222 с.

Сміт Е. Територіальні та етнічні націоналізми // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К. : Смолоскип, *2006*. — С. 495—498.

Сосновський М. Ідеологія "чинного" націоналізму Дмитра Донцова // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К. : Смолоскип, *2006*. — С. 628—674.

Стефанеску Б. Про "хороші" та "погані" націоналізми // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К. : Смолоскип, *2006*. — С. 551—565.

Турій О. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині / Олег Турій // Людина і світ, № 10, *2001*. — С. 21—26.

Турій О. Греко-католики, латинники і православні в Україні: проти, поруч чи разом? / Олег Турій // Богословія, Т. 65, *2001а*. — С. 122—137.

Турій О. (упорядн.). Церква мучеників.— Львів : Свічадо, *2002*.— 56 с.

Фавнізація українців і український контрнаціоналізм // Дзвони, № 1, *1934*. — С. 72—73.
Филипович Л. Місце і роль релігії в процесах етнонаціональної ідентифікації / Людмила Филипович // Українське релігієзнавство, № 12, *1999*. — С. 82—93.
Хомишин Г. Українська проблема.— Івано-Франківськ : Нова Зоря, *2011*.— 112 с.
Церква, держава і суспільство: проблеми взаємодії у сучасному політичному процесі // Національна безпека і оборона, №10 (34), *2002*. — С. 2—5.
Цюпин Б. Підвалини націй. Ентоні Сміт про минуле й сучасне націоналізму // Український тиждень, № 27 (244), 6—12 липня *2012*. — С. 26—27.
Шевчук С. Ідентичність східного богослов'я // Богословія, Т. 64, *2000*. — С. 35–48.
Шептицький А. Декрет митрополита Андрея "Не убий" і правила до декрету "Про п'яту Божу заповідь" / Шептицький А. Пастирські послання 1899—1914., Т. 3. — Львів : Видавництво "Артос", *2010*. — С. 541 — 557.
Шептицький А. Пастирське послання митрополита Андрея до вірних із приводу вбивства директора гімназії Івана Бабія та з засудженням актів тероризму // Шептицький А. Пастирські послання 1899—1914., Т. 2. — Львів : Видавництво "Артос", *2009*. — С. 177—178.
Шептицький А. Про злочин чоловікоубійства // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1941—1944/ Упорядник Жанна Ковба. Науковий редактор Андрій Кравчук.— Київ : Дух і Літера, *2003* — С. 45—46.
Шептицький А. Як будувати Рідну Хату. — Львів : Гердан, *2003а*. — 48 с.
Шилз Е. Нація, національність, націоналізм і громадянське суспільство // Ї Незалежний культурологічний часопис, № 21, *2001*. — С. 79—101.
Щоткіна К. В облозі ідеології / Катерина Щоткіна // Людина і світ. — *2004*. — № 7. — С. 11—13.
Яроцький П. Католицизм на українських землях // Католицизм // За ред. П. Яроцького // Історія релігії в Україні: у 10-ти т. // Редкол.: А. Колодний (голова) та ін., Т. 4. — К. : Світ знань, *2001*. — 598 с.
Яроцький П. Особливості розвитку соціального вчення католицизму // Українське релігієзнавство, №20, *2001а*. — С. 55—64.
Гузар Л. "Війна увійшла в моє життя 1 вересня 39-го, коли на Львів упали перші бомби" // Історична правда. — 8.05.*2011*. — Режим доступу (перевірено 12.07.13): http://www.istpravda.com.ua/articles/2011/05/8/38076/
Гірник О. Греко-католицький вибір після виборів: соціальна доктрина чи політична теологія? // Релігія в Україні. — 23.11.*2010*. — Режим доступу (перевірено 12.07.13): http://www.religion.in.ua/main/analitica/6938-greko-katolickij-vibir-pislya-viboriv-socialna-doktrina-chi-politichna-teologiya.html
Мороз В. Глава УГКЦ закликав молодь віддавати перевагу реальному, а не віртуальному життю // РІСУ. — 5 березня *2012*. — Режим доступу (перевірено 12.07.13): //risu.org.ua/ua/index/all_news/community/young_people/47134/
Мороз В. Частина греко-католиків та вірних УПЦ КП шкодують за розпадом СРСР: результати соціологічного опитування // РІСУ, 19 січня *2011а*. — Режим доступу (перевірено 12.07.13): http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_society/40244/
Химка І.-П. Історія, християнський світ і традиційна українська культура: спроба ментальної археології // Україна модерна, № 6, *2001*. — Режим доступу (перевірено 12.07.13): http://www.franko.lviv.ua/Subdivisions/um/um6/Statti/1-HYMKA Ivan-Pavlo.htm

***Володимир Мороз**, магістр історії, пошукувач кафедри стародавньої та середньовічної історії Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка*

Наукове видання

Філософська думка

Спецвипуск SENTENTIAE IV

«Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії»

(2013)

Редактори *Євгеній Коген, Євгенія Чорноморець,*
Леся Лисенко, Наталія Пяст

Дизайн обкладинки *Андрія Шубіна*

Підписано до друку 08.08.2013 р. Папір офсетний.
Формат 29,7×42 /2 Ґарнітура Times New Roman.
Друк різографічний. Умовн. друк. арк. 42,55.
Обл.-видав. арк. 39,87. Наклад 100 прим.

Видавець Вінницький національний технічний університет.
Головний корпус ВНТУ, к. 114, Хмельницьке шосе, 95,
м. Вінниця, 21021.
Тел.: (+380 432) 59-85-32 по Україні (0432) 59-85-32.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи серія ДК № 3516 від 01.07.2009 р.

Надруковано ФОП Барановська Т. П.
вул. 30-річчя Перемоги, 4/21, м. Вінниця, 21037.