ПОСТ-КРАЇНИ (6): випадок Росії

Міхал Вавжонек

Місце та роль православ'я у концепції «русского мира»

Michał Wawrzonek

The Place and Role of Orthodoxy in the Concept of the "Russian World"

After the collapse of the USSR and the end of the policy of forced atheism, the Russian Orthodox Church is undergoing a period of dynamic growth and reconstruction. As an institution, the Church is developing in close symbiosis with the Russian state. For instance, it has become a significant exponent of the neo-imperial tendencies of the Kremlin elites. The concept of "Orthodox civilization" is an important element of the ideology supporting the steps to reintegrate the post-Soviet area. The aim of the article is to analyze the possible consequences of the involvement of the Russian Orthodox Church in social and political life in the post-Soviet space. The author discusses the above issues against an essential background of globalization, modernization and secularization, which have a considerable impact on the process of social transformation in the former USSR republics.

Проблематика існування релігії в сучасному суспільстві привертає увагу багатьох дослідників. Почасти це стосується питань більш-менш загального характеру[1]. З'явилися також дослідження, окремо присвячені умовам, у яких релігійне життя розвивається в посткомуністичних суспільствах[2]. Ідея «русского мира» — це дуже перспективний сюжет, який спонукає нас до переосмислення згаданої проблематики. Спроба зрозуміти генезу концепції «православної цивілізації» та порівняння її основних тез із іншими явищами та процесами, що зумовлюють життя посткомуністичних суспільств, у тому числі з глобалізацією та секуляризацією, повинні збагатити результати дотеперішніх досліджень на тему «релігії після комунізму». Така спроба може також допомогти зрозуміти механізми, які сьогодні могли б привести до реінтеграції пострадянського простору та утвердження на ньому доктринальних основ домінування Москви. Ясна річ, у цій статті всебічно обговорити цю складну проблематику неможливо.

Аналіз подій та закономірностей, які можна було помітити протягом останніх кількох років, постачає аргументи для тези, що державні еліти, пов'язані з владним табором у Росії, поступово виходять з періоду геополітичної та цивілізаційної амбівалентності — передусім, коли це стосується євроатлантичного простору. Про це власне і свідчить концепція «русского мира». Її значення у політиці Москви відносно «ближнього» та «дальнього» закордоння зростає. Її слід трактувати як новий

проект інтеграції пострадянського простору, який спирається на переконання, що на території колишнього Радянського Союзу виникла окрема цивілізаційна спільнота.

Нинішній голова Руської Православної Церкви (РПЦ) є одним з найбільш видатних прихильників згаданої ідеї. Ще 2009 р. патріарх Кирил виступив з вичерпною доповіддю, у якій окреслив основні положення концепції «русской» спільноти. Передусім вона розміщується на просторі, який виходить за кордони Російської Федерації. За словами православного ієрарха, географічний корінь православного світу становлять три держави: Росія, Україна та Білорусь. Крім згаданих країн, світ цей доповнюють Молдова та Казахстан[3]. З духовної точки зору цей простір має об'єдувати православ'я та спільна історична пам'ять. Перш за все пам'ять про Київську Русь, коли пращури сьогоднішніх членів «русской» спільноти були включені у сім'ю християнських народів. На думку московського ієрарха, «русский мир» — це окремий та самостійний цивілізаційний простір, побудований не тільки на згаданій уже історичній пам'яті, але й на таких елементах, як: дух толерантності та пошани до прав вірян інших конфесій, російська мова та культура й «спільні погляди на суспільний розвиток»[4]. За словами патріарха Кирила, згадані цінності в минулому ґрунтувалися на «спільних державних кордонах та єдиному географічному просторі, на якому жили наші народи»[5] й нині, коли на цьому «унікальному цивілізаційному просторі» ще не виникли (або, швидше, поки заново не відродилися) «спільні політичні інститути», особливу роль у процесі інтеграції та підтримки єдності має відігравати православ'я[6].

Аналізуючи концепцію «русского мира», слід також взяти до уваги думку інших представників Руської православної церкви. Наприклад, ігумен Филип (Рябих), колишній представник Московського патріархату при Раді Європи у Страсбургу, нині заступник голови Відділення зовнішніх зв'язків РПЦ — однієї з найважливіших одиниць у структурі Московського патріархату, — наголосив на тому, що у таким чином накресленому цивілізаційному просторі центральну роль мусить відігравати Росія[7]. При іншій нагоді церковний посадовець задекларував, що ідея «русского мира» — це «інтеграційний проект», і підкреслив, що йдеться тут не про створення «якогось центру на зразок Російської Федерації, оточеної сателітами», а про «об'єднання багатьох діаспор, розсіяних по всьому світі»[8].

Ігумен Філарет (Булеков) уточнив, що «русский мир» — це по суті православна цивілізація, яку власне слід ототожнювати з РПЦ. На його думку, ця Церква повинна включатися в публічне життя держав-членів православної сім'ї, наприклад наглядаючи, наскільки діяльність влади та політиків у цих країнах відповідає прагненням православних громадян. Варто зазначити, ігумен Філарет вважає, що проєвропейський нахил політичних сил та деяких урядів у країнах, які ще недавно були «державно сполучені з Росією» (ймовірно, йдеться про Україну та Молдову), по суті не відповідає духові православної цивілізації[9].

У заявах та публічних виступах, у яких ідеться про концепцію «русского мира», читаємо про «однорідну історичну свідомість слов'янських народів», яка має бути

джерелом «їхньої національної гордості» та яка має надихати східнослов'янську цивілізацію у конфронтації з «глобальним агресивним хаосом бездушного Заходу»[10]. Знаходимо тут також думку, що нині перед слов'янськими народами стоїть завдання «інтегрувати державні та суспільні інститути» у своїх країнах, щоб виник «однорідний культурний та історичний простір». Щоб цього досягнути, слід розробити єдину спільну навчальну програму, яка спиратиметься на спільні для східнослов'янської цивілізації «духовні, моральні, культурні та історичні цінності»[11].

Цікаво, що ідею православної цивілізаційної спільноти відкрито пропагує також комуністична партія. Її представники завжди беруть участь в обрядах Всесвітнього руського національного собору, де ідея «русского мира» дуже часто та гучно звучала. Під час одного з цих соборів секретар Центрального комітету Комуністичної партії Російської Федерації С. Обухов підкреслював заслуги своєї партії у захисті «русской» ідентичності, а саме: підтримку закону «про свободу совісті та діяльність релігійних організацій», який дозволив ізолювати Росію від «місіонерів з-за океану» та зберегти її «споконвічні цінності»[12]. На його думку, ту саму мету має справа збереження пам'яті про перемогу Радянського Союзу 1945 р. За словами згаданого діяча російських комуністів, ніхто не може сумніватися у «глибині дегуманізаційних процесів у сучасному суспільстві, які відбуваються під гаслом загальнолюдських ліберально-демократичних цінностей»[13]. У зв'язку з цим лідер російських комуністів дуже наголошував на тому, що, коли починається домінування прав людини за цивілізаційними зразками «з-за океану», тоді «у суспільстві все стає догори дригом»[14]. С. Обухов застеріг також, що не може бути мови «про будь-який *русский* проект <...>, про будь-яку модернізацію, єдність народів *русской* східнослов'янської цивілізації» без «традиційних національних цінностей», які — додамо — згідно з запропонованим комуністичним діячем підходом можна поділити на «*русские*, російські та радянські». Виявляється, що з цієї точки зору християнські заповіді та «Моральний кодекс комуністичної партії» дійсно тотожні[15]. Представник російських комуністів дуже рішуче виступив проти «безглуздих спроб представити радянський період як "чорну діру"» і висловив вдячність Церкві за те, що вона також перебуває в лавах захисників доброго імені радянської спадщини. Сказав, що розділений *русский* народ можна консолідувати лише «завдяки відродженню в суспільній свідомості ключових консервативних радянських цінностей»[16].

Комуністична партія та Церква проявляють ностальгію за часами давньої, первинної єдності «*русского*» народу, яку уособлював Радянський Союз. Для одного та другого середовища період Другої світової війни має основне значення. Для комуністів це був час найбільшої слави та могутності «батьківщини пролетаріату», для РПЦ — момент, коли вона 1943 р. «воскресла» для нового життя. Свою долю вона на тривалий час пов'язала з долею радянської держави. Ключову роль у відродженні Церкви відіграв Й. Сталін. Здається, що саме цей факт сформував спосіб, у який керівництво Московського патріархату розглядає радянське минуле, зокрема спадщину «великої Перемоги». Невипадково воно стало одним із центральних міфів у концепції «русского мира».

Пам'ять про радянське минуле — це не тільки прояв якоїсь ностальгії в середовищах, які з цим минулим безпосередньо пов'язані, вона має також узаконювати сучасне домінування Москви над пострадянським простором. Тому невипадковою була присутність на згаданому Всесвітньому руському соборі голови російської дипломатії Сергія Лаврова. У виступі він сказав, що «перемога над фашизмом та звільнення Європи були заслугою всіх народів Радянського Союзу», а свій важливий внесок у перемогу зробила й РПЦ та «інші традиційні віросповідання нашої країни»[17]. Міністр також звернув увагу на тісне партнерство російської держави та Церкви в міжнародній діяльності. При цьому зауважив, що співробітництво у цій галузі має дуже довгу традицію і «засадничо Церква виконує ті самі завдання, що й дипломатія». Йшлося між іншим про «мирні місії на території СНД», а також про діяльність, спрямовану на «історичне примирення»[18].

Про тісний зв'язок між концепцією «русского мира» та радянською спадщиною свідчить не лише послідовно підтримуваний міф про месіанську роль Радянського Союзу як переможця над гітлерівською Німеччиною, а також включена до нього модель тісної співпраці держави та Церкви. Остання, в обмін на декілька привілеїв у суспільному житті, погоджується на роль знаряддя, за допомогою якого Москва намагається реалізувати свої неоімперські наміри. Такий уклад випливає просто з радянського періоду, коли Церква як інститут була лише формально автономною стосовно держави, а насправді повністю їй підпорядковувалася. Цю ситуацію найкраще уособлюють постать та діяльність патріарха Сергія — зокрема підписана ним 1927 р. заява про лояльність до радянської влади[19], а також написана 1943 р. стаття «Правда про релігію в Росії»[20].

Можна виокремити декілька причин такої поведінки церковної ієрархії щодо радянської влади. Напевно, це був наслідок масового терору, якого з боку держави зазнала РПЦ у часи революції та правління Сталіна. Пам'ять про цю трагедію змушувала, зокрема вище духовенство, ефективно паралізувати спроби будь-якого непослуху комуністичній владі. Однак причин так званого «сергіянства» слід шукати значно глибше, ще за часів більшовицької революції. Поведінка Сергія дуже добре відповідає моделі відносин між державою та церквою, розробленій ще в царській Росії. Її суть полягала в повному контролі та цілковитому підпорядкуванні духовної влади світській. Суспільне та публічне життя Російської імперії охопив своєрідний «світський клерикалізм»[21]. Інтерес Церкви, сутність православної релігії та сенс її існування були зумовлені світськими інтересами імперії. Зазвичай клерикалізм означає вплив незалежної церкви на суспільне та політичне життя країни, тоді як в умовах російського царату мала місце «спроба оцерковлення суспільного життя несамостійною Церквою» за допомогою «суто світських засобів»[22].

«Сергіянство» було пристосованим до умов, створених радянським режимом, продовженням традиції несамостійності церкви у її відносинах з державою, а також традиції вибудовування своєї позиції за допомогою суто світських, державних сил. Перелом 1943 р. в жодному пункті не дезактуалізував цих правил. Новою, у порівнянні з безпосередньо післяреволюційним часом, стала дуже ілюзорна зміна статусу

Церкви у комуністичній державі: «від ретельно пильнованого слуги до молодшого партнера», від «права на чолобитні патріотичні заяви до можливості пересування літаком за кошт держави для відвідання єпархій»[23].

У земному, матеріальному та інституційному вимірі політика тотальної підпорядкованості стала корисною. Унаслідок Другої світової війни під контролем Московського патріархату прямо або опосередковано опинилися нові території, населені східними християнами. З цієї точки зору, скажімо, важко переоцінити значення повного підпорядкування українських земель. Тут церковні структури традиційно були розвинуті краще, ніж у Росії. Зокрема це стосувалося західних областей України, які до 1939 р. залишалися поза межами Радянського Союзу, передусім у складі Польщі[24]. Вища інтенсивність релігійного життя та кращий стан релігійної «інфраструктури» — йдеться про мережу парафій, кількість відкритих храмів та чисельність духовенства і вірян, що регулярно відвідували церкву, — стали наслідком того факту, що до початку війни ці землі не зазнали радянського ярма та їх оминули сталінські репресії 1930-х рр.

Певна річ, що відносини між радянською владою та Церквою впродовж кількох десятків років змінювалися. Спочатку більшовики вважали, що релігія — це шкідливе та небезпечне суспільне явище, з яким слід безкомпромісно боротися[25]. Потім радянська влада відступила від наміру повного інституційного винищення релігії, натомість намагалася її собі жорстоко підпорядкувати та контролювати. Спроби її знищити не закінчилися, але тепер вони здійснювалися за допомогою відповідної «науково-атеїстичної системи виховання»[26].

Останній розділ в історії відносин між РПЦ та радянською державою відкрив Міхаїл Горбачов. Сутність пропагованого ним «нового мислення» у цій царині дуже добре демонструє виступ останнього лідера Радянського Союзу на XIX Партійній конференції у червні 1988 р. Горбачов говорив тоді між іншим: «Не приховуємо нашого ставлення до релігійного світогляду як нематеріалістичного та ненаукового. Але це не може стати приводом для того, щоб ми легковажно ставилися до духовного світогляду вірян, а тим більше, щоб ми застосовували будь-який адміністративний тиск для підтримки матеріалістичних поглядів»[27]. Виступ першого секретаря КПРС можна вважати однією з перших ластівок справжньої плюралізації суспільного життя у Радянському Союзі. Однак до самого його кінця справжньої нормалізації відносин між державою та Церквою не відбулося.

Можна припустити, що РПЦ як інститут витримала радянський період не стільки завдяки своїй відданості законам та нормам, які вона має берегти, але завдяки неефективності радянської системи. У будь-якому разі РПЦ як інститут не існувала проти цієї системи, але від певного часу значною мірою завдяки їй. Православна церква стала її частиною. Ієрархія Московського патріархату не від самого початку могла розраховувати на прихильність з боку радянської держави. Однак важливішим було те, що ця держава послідовно та — видавалося — ефективно придушує кожного потенційного конкурента офіційної православної церкви. Зокрема, це дуже добре можна було побачити в Україні, де радянська влада та її органи сильно заангажува-

лися у поборювання прибічників української автокефалії й катакомбної Греко-Католицької Церкви. Тому нинішній союз РПЦ та російської держави здається логічним наслідком дотеперішнього досвіду відносин між Церквою та державою в Росії.

1947 р. Ж. Гоффман ставив питання: як буде виглядати РПЦ, коли біля її керма залишаться тільки ті люди, які «своє свідоме життя починали вже у добу революції»[28]. Події останнього періоду існування Радянського Союзу, зокрема пов'язані з релігійною, суспільною та національною ситуацією в Україні, свідчать про те, що сформована за радянських умов православна ієрархія просто не могла собі уявити існування Московського патріархату за межами партійно-номенклатурної системи. Як зауважив Сергій Філатов, дуже характерно, що на зламі 1980–90-х рр., у період бурхливих змін у Радянському Союзі, спрямованих на демократизацію всієї системи, у суспільно-політичних питаннях РПЦ найчастіше висловлювала свою позицію відносно таких проблем, як: протидія всіма доступними засобами легалізації Греко-Католицької Церкви, елімінація релігійної конкуренції, яка не скомпрометувала себе співпрацею з комуністичною владою, — передусім Римо-Католицької Церкви, Російської Православної Закордонної Церкви, а також, після ухвалення закону про свободу совісті — обмеження прав парафій в ім'я «демократичного централізму»[29]. Здається, що керівництво Московського патріархату до останніх днів Радянського Союзу вірило в те, що надійна донині модель тісної співпраці між Церквою та державою залишиться й збереже цю Церкву від хвилі змін, які відбувалися навколо. У своїх висновках С. Філатов писав: «Слід обміркувати питання, чи Московський патріархат справді визнав принцип відокремлення держави та церкви, чи теж швидше мріє про нового Побєдоносцева»[30]. Концепція «русского мира» як доктринальне підґрунтя російської політики щодо пострадянського простору, а також візія сподіваної суспільно-політичної моделі ці мрії узаконює, принаймні дозволяє розраховувати на те, що їх все ж таки буде реалізовано.

Безсумнівно, концепція «русского мира» є засобом, за допомогою якого кремлівське керівництво намагається реалізувати свої цілі в зовнішній та внутрішній політиці. Однак ідея ця не є лише плодом теперішніх міркувань кремлівських еліт. Конструкція «православної цивілізації» пов'язана з елементами суспільної, політичної та культурної дійсності, на які прихильники цієї ідеї не мають впливу або вплив цей дуже обмежений. Ідеться тут про такі чинники, як: успадкована з радянських часів суспільна структура та менталітет, а також глобалізація та секуляризація.

У суспільних науках дуже сильно закоренилося переконання в тому, що суспільства з точки зору їхньої структури можна поділити на модерні та передмодерні[31]. В останніх релігія була (залишається) важливим чинником, який зумовлює приналежність індивідуума до конкретної громади. У цьому укладі «домінуючі статусні групи» для підтримки своєї привілейованої позиції та контролю над іншими групами намагалися «накинути суспільству власну релігію, найчастіше у формі універсальної космології, яка норми та цінності вищих класів <...> перетворювала на стандарти поведінки, обов'язкові для всіх»[32].

У зв'язку з цим слід зазначити, що сформоване за радянським зразком суспільство, попри жорстоке обмеження значення православ'я у публічному просторі, по суті було передмодерне. Ясна справа — йдеться про реалізовувану суспільну модель, а не про те, що було записано у гаслах та заявах. Ключовим елементом цього суспільства стала партійна номенклатура. Вона взяла на себе роль «домінуючої статусної групи». Рангу елітарної релігії набув марксизм-ленінізм. Треба підкреслити, що фраза про марксизм-ленінізм як релігію не має метафоричного характеру. Зокрема, згідно з дослідженнями Еріка Фоґеліна, її слід розуміти буквально. «Маркс усвідомлював, що став богом, який створює світ», — писав після ґрунтовного аналізу спадщини автора «*Капіталу*» Фоґелін. Він дійшов висновку, що Маркс, креслячи своє бачення світу, користувався «спекулятивними методами, що їх містики застосовували для перекладення досвіду контакту з Богом земною мовою», а марксистську ідеологію він описував як «дійсно найкращий в історії фетиш, створений людиною, яка хотіла стати Богом»[33]. Фоґелін порівняв ідею комунізму з концепцією «соборної церкви пролетаріату» та звертав увагу на те, що комуністів відрізняв від інших робітничих партій «універсальний характер діяльності»[34].

Члени радянської номенклатури формально мусили сповідувати марксистську релігію. Вона офіційно визначала світоглядні рамки також членів усіх інших суспільних груп. П. Беєр влучно завважив, що у суспільствах, які він описував як передмодерні, панівна група згори накидала свою «всеосяжну релігійну ідеологію», але не йшлося тут про справжнє навернення членів підпорядкованих або контрольованих нижчих класів. Суть справи полягала в «обов'язковій нормативності» елітарної релігії[35]. Тільки її можна було офіційно пропагувати. Питання, наскільки «віряни» справді прийняли її засади, мало другорядне значення. Найважливішою була монополія. Щоб її здобути, потрібно було — зокрема спочатку — усунути «конкурентів». У випадку більшовиків цим конкурентом була Православна Церква. Пізніше, коли здавалося, що монополія марксистсько-ленінської ідеології зміцнилася, радянська влада намагалася всіма засобами її утримати.

Застосовуючи критерії, які заведено вважати визначниками модерну, доходимо висновку, що радянське суспільство з закоріненими у номенклатурі статусними групами було побудоване за традиційними, застарілими принципами. Навіть якщо прийняти, що сутність суспільної трансформації на просторі колишньої радянської імперії справді якоюсь мірою полягає в модернізації за стандартами Заходу, де відбулося відокремлення релігійної та публічної сфери, то треба зауважити, що тут цей процес відносно свіжий, а його наслідки неоднозначні. Уже хоча б з цього погляду концепцію «русского мира», яка дуже добре відповідає передмодерній моделі суспільства, не можна розглядати як несвоєчасну.

На пострадянському просторі бачимо дві певною мірою протилежні тенденції: спроби адаптувати на своєму ґрунті модернізаційні західні зразки та намагання зберегти, хоча б у новому форматі, суспільну структуру, яка з точки зору цих зразків є анахронічною. У другому випадку партійну номенклатуру як статусну групу замінили значною мірою з нею пов'язані олігархічні групи. У свою чергу, після формаль-

ного падіння монополії марксистсько-ленінської релігії її місце та роль мало б зайняти православ'я. Перший — «модернізаційний» напрямок дуже умовно можна ототожнити з такими ідеями, як: демократія, концепція прав людини, побудована на свободі, та громадянське суспільство. Другий — «консервативний» напрямок охоплює серед іншого концепцію «русского мира».

Поза сумнівом, атеїзація за радянських часів призвела віру та релігійне життя на рівні індивідуума до серйозної кризи. Нині її наслідки ще зміцнюють зразки, які доходять із секуляризованого Заходу. Однак, розглядаючи місце та роль релігії в сучасному суспільному просторі, треба пам'ятати про те, що «загальні уявлення мають зовсім іншу природу, ніж індивідуальні»[36]. Публічне життя, а також політична система, спираються передусім на ці «загальні уявлення», які точно звести до рівня індивідуума просто неможливо. Тому роль, яку релігія може виконувати у суспільному житті у широкому значенні залежить не стільки від кількості осіб, які щонеділі приходять до церкви, а від потенційних засобів впливу релігії на те, що люди думають про основні інститути суспільного та політичного порядку.

Видається, що православ'я може стати одним із важливих засобів, за допомогою якого будуть формуватися відповідно до базових положень концепції «русского мира» різні «загальні уявлення». Значення, яке приписують йому, непропорційно велике відносно справжнього рівня індивідуальної релігійності. На пострадянському просторі він залишається відносно низьким, але парадоксально власне завдяки тому дуже легко можна тут інструментально використовувати релігію для досягнення зовсім «світських» цілей. Оскільки, як влучно завважила Анастасія Митрофанова, там, де «люди повернулися до своїх напівзабутих релігійних вірувань та де більшість населення не бере участі в обрядах і не знає основних засад віри», політизація релігії стає дуже ймовірною, тобто, певно, вона буде захоплена у світську сферу[37]. У тому контексті вірогідно звучить теза про те , що «у секуляризованому, атеїстичному або релігійно байдужому суспільстві цинічне використання якими-небудь політсилами релігії для досягнення власних, приватних політичних цілей вельми ймовірне»[38].

Для кращого розуміння джерел, з яких випливає ідея «русского мира», варто розглядати її у контексті процесу глобалізації. Поняття глобалізації нині дуже популярне й вживається у різних контекстах та наповнюється різним змістом[39]. У нашому випадку глобалізацію трактуватимемо в дусі, запропонованому Едвардом Внук-Ліпінським. Тобто для нас глобалізація означає процес трансформації «суспільних структур», а також «модернізацію застарілих у розвитку місцевих економічних систем», спричинену «механізмом конкуренції та поступовою дерегуляцією світових ринків»[40]. Однак, хоча саме явище глобального характеру, у різних частинах світу воно веде до відмінних, часто навіть супротивних результатів. Усе залежить від того, чи територія, яку ми досліджуємо, належить до «ядра» , «напівпериферії» чи «периферії»[41].

Ядро глобалізації — це Захід, оскільки лише західна культура повністю пройшла через етап модернізації. У будь-якому разі «бути сучасним стало синонімом узахідненння у культурному розумінні»[42]. Здається, що значення поняття модернізації та

пов'язаної з нею сучасності у матеріальній сфері не викликає серйозних сумнівів. За Е. Внуком-Ліпінським можемо прийняти, що воно означає «сприйняття західних технологій»[43]. Проте «наступ» Заходу не стосується лише технічної думки. Тут також маємо справу зі спробами поширення зразків суспільного життя, культурного та цивілізаційного роду. Тому вестернізація теж стає чинником, який може впливати на умови, в яких релігія існує в житті окремих суспільств.

Глобалізація та пов'язана з нею модернізація стали не тільки реальним процесом, а також символом, який у різних цивілізаційних та культурних контекстах набуває різних значень. У результаті, залежно від місця, контексту та обставин, може приводити до різних, навіть зовсім суперечливих наслідків. На просторі «ядра» глобалізація справді спричинює дерегуляцію ринків, зміцнює плюралізм у культурній, суспільній, політичній та релігійній сфері. Неминучим наслідком цього процесу буде на цьому просторі детрадиціоналізація. Члени даної громади доходять до переконання, що правила поведінки, авторитети та вірування, які випливають із традиції, несталі та міняються. Їхній зміст та значення залежать від «культурного контексту», який «підлягає історичним флуктуаціям»[44].

На «напівпериферії» ситуація є складнішою. Глобалізація та пов'язані з нею наслідки — наприклад, детрадиціоналізація — викликатимуть амбівалентні реакції, трактуватимуться як необхідність або шанс на відпрацьовування відстані, яка відділяє «напівпериферії» від «ядра» або, навпаки, як загроза для своєї ідентичності та самостійності. Тут, а зокрема на периферії, дуже часто можна зустрітися зі спокусою пояснювати символ глобалізації як «остаточну уніфікацію всіх аспектів людського життя»[45]. Така інтерпретація, в свою чергу, викликає потребу самозахисту, що може вести до зростаючої ізоляції від зовнішнього світу. Можливо, внаслідок глобалізації виникне «поділ світу на ізольовані один від одного анклави»[46]. Релігія, завдяки своєму вкоріненню у місцевих традиціях, може стати дуже ефективним засобом зміцнення кордонів таких анклавів. Свідчить про це, наприклад, ідея «русского мира».

Ситуація Центрально-Східної Європи, а також України особливо складна. Історично, культурно цей простір — це, безсумнівно, частина європейської цивілізації, й тому він повинен належати до «ядра» глобалізації. Однак нині, між іншим через спадщину радянського періоду, Центрально-Східна Європа має багато прикмет «напівпериферії». Усвідомлення органічних та природних зв'язків із Заходом тут глибоко закорінене. Одночасно тепер для цього простору характерне переконання у своїй відсталості від Заходу. Його джерел можна дошукуватися у факті, що в ідентичність європейської цивілізації споконвічно вписане «постійне переконання у необхідному та неминучому розвитку суспільства»[47]. Період приналежності до радянської зони впливу на кількадесят років вилучив центрально-східноєвропейські суспільства з участі у цьому процесі. Звідси випливає характерне переконання у своєму цивілізаційному запізненні та необхідності відпрацювати згаяний час. При цьому треба підкреслити, що «залізна завіса» була серйозною перепоною у контактах суспільств цієї частини Європи з Заходом. Набір характерних для Заходу симво-

лів, який проникав крізь цей бар'єр, був неповним. До того ж ці символи інтерпретувалися дуже по-різному, тому набували далекого від первинного значення. У результаті, хоча протягом усього цього періоду для центрально-східноєвропейської ідентичності Захід був дуже істотним орієнтиром, його образ залишився «не дуже конкретним та міфологізованим»[48]. Нині це сприяє побудові нових бар'єрів між просторами: пострадянським та євроатлантичним.

Традиція, на яку дуже охоче посилаються прихильники концепції «русского мира», з нашої точки зору, виконує декілька важливих завдань. Передусім вона формує «інтерпретаційну схему», завдяки якій дійсність стає зрозумілою для індивідуума. Крім того, накидає або підказує, в що слід вірити та як діяти. Традиція — це також важливе джерело легітимізації державної влади, й значною мірою вона формує ідентичність — як одиниці, так і громади[49]. На ній побудована мережа понять, від якої залежить можливість комунікувати змісти між різними спільнотами.

Традиція — це один з істотних чинників, у яких закодовані особливості даної політичної системи. У ній записані «стежки до сьогодення»[50], які часто зумовлюють сучасне функціонування даної системи, можливості та межі її трансформації. Завдяки традиції учасники політичної системи переконуються у її сталих та незмінних основах. Ця сталість є цінністю сама по собі.

Автори концепції «русского мира» у поверненні до своєї, «православної» традиції вбачають спосіб захисту від загроз, які, на їхню думку, несе з собою цивілізаційний наступ Заходу. Одночасно пропоноване повернення до традиції є дуже вибірковим. Селективний добір елементів традиції — це факт сам по собі не надзвичайний. Передусім тому, що традиція, або, за номенклатурою Яна Кєнєвича, — дідівщина, означає «набір інформацій, який можна трактувати як переказувану або тільки збережену наступним поколінням спадщину»[51]. Кожне покоління власною інтерпретацією отриманого депозиту примножує дідівщину. Інтерпретація також належить до прийнятої ієрархії цінностей, за якою розглядається вага окремих елементів дідівщини. Кожне покоління вирішує, які складники визнати «необхідними для існування зв'язку та окреслення ідентичності»[52].

Однак у пострадянських суспільствах інтерпретація минулого є селективною та не до кінця свідомою[53]. Це наслідок того факту, що реінтерпретація вибраних фрагментів традиції має інструментальний та часовий характер. Явище це можна спостерігати на всій території колишнього Радянського Союзу — зокрема в Росії, Україні та Білорусі — тобто в самому ядрі пропагованої «православної цивілізації». Вибірково та інструментально відтворювана традиція пізніше використовується як зброя у боротьбі з викликами сучасності, але водночас можна помітити відсутність готовності прийняти дідівщину такою, якою вона є насправді. Передусім ідеться тут про бажання «відповідального очищення пам'яті», що розуміється як «обов'язок говорити правду про минуле, а отже, і прямо називати брехню брехнею»[54].

Концепція «русского мира» — це дуже знаковий зразок ситуації, коли, замість справжнього примноження дідівщини, маємо справу з явищем «неотрадиціоналізації», яка веде до «травестування оригінальної традиції». Її окремі складники

виявляються відірваними від своїх первинних значень та допасовуються до нових функцій або навіть їм підпорядковуються. Крім того, у рамках неотрадиціоналізації «загострюється» значення свавільно дібраних елементів і вони підлягають «ідеологізації». Унаслідок цього процесу радикально порушується принцип тяглості — сутність традиції та джерело її правочинності[55].

Насамкінець основні положення концепції «русского мира» варто також порівняти з явищем секуляризації суспільного життя. Могло б здатися, що в часи секулярної сучасності ідея побудови цивілізаційної спільноти на релігійній основі православ'я є несвоєчасною та приреченою на поразку. У літературі дуже сильно вкорінився погляд, що секуляризація пов'язана з демократією, плюралізмом та індивідуалізмом[56]. Ці цінності та доктрини запустили процес трансформації європейських суспільств, одним із наслідків якого була власне секуляризація. Слід підкреслити, що її трактують як природний результат розвитку європейської цивілізації.

Досліджуючи ситуацію на пострадянському просторі, треба передусім взяти до уваги те, що тут релігія була виключена з суспільного життя внаслідок процесів, які за своєю природою протилежні тому, що відбувалося на Заході. Зазвичай вважається, що у західному християнстві наступ світської сфери став неминучим результатом функціональної диференціації суспільної структури. Тим часом у радянській системі головним принципом була уніфікація цієї структури. У тоталітарних умовах формування окремих, автономних підсистем усередині суспільства було практично неможливе. Навіть якщо де-не-де з'являлися зародки таких підсистем, то це було проти природи всієї системи, це було відхилення від загального принципу державного контролю над усіма проявами суспільного життя.

Стосовно Заходу вважається, що сутність секуляризації полягала в тому, що держава звільнялася від релігійного та церковного нагляду. Тим часом у радянських умовах суспільна структура разом з усіма її підсистемами — в тому числі з релігією та церквою — були тісно підпорядковані державі.

Х. Касанова висунув тезу про те, що у західному християнстві секуляризація мала найбільший успіх там, де традиційно церква та держава залишалися в особливо близькій взаємозалежності. Ця думка спирається на результати аналізу ситуації в цих країнах, де у минулому, за часів абсолютистського правління, виник надзвичайно сильний союз «трону» та «вівтаря». На підставі своїх досліджень Касанова вважає, що саме в цих країнах «падіння церковної релігії» було особливо показовим, принаймні спричинило набагато глибші наслідки, ніж у країнах, де держава та церква зберегли більшу автономію одна від одної[57].

Тим часом у Російській імперії ще до революції влада та держава послуговувалися — з західної точки зору — архаїчною системою, у якій влада здійснювалася за принципом традиційного панування. Існувало переконання, що, аби її зберегти, потрібно утримати контроль над усією суспільною структурою, а всі прояви автономії та незалежності всередині цієї структури були виключені як загроза всьому ладу. Цей принцип стосувався також релігії та Православної Церкви, яку внаслідок реформ Петра I держава повністю поглинула.

Якщо стосовно Іспанії Касанова писав про «державну церкву»[58], то у випадку РПЦ маємо справу з церквою одержавленою, тобто такою, яка у своїх діях майже зовсім втратила автономію відносно держави. В Іспанії (та загалом у Західній Європі) в результаті секуляризаційних процесів сфери релігійна та публічна були чітко відмежовані. Натомість у Росії православ'я стає на тривалий час елементом публічного життя, символом, який дуже легко використовується для політичних цілей.

Ось чому щодо пострадянського простору поняття «секуляризація» потрібно наповнити зовсім іншим змістом. Перспективним тут видається підхід Нонки Богомілової, що запропонувала розуміння терміна «секуляризація» як «соціалізації релігії»[59]. У результаті цього процесу релігія не зникає та не виключається з суспільного життя, а навпаки — вона з'єднується з ним. Болгарська дослідниця образно писала, що внаслідок цього процесу Бог був «поділений» і став «співробітником та учасником різних людських заходів, прагнень та страстей»[60]. Секуляризація полягає у втраті великими релігійними системами своїх універсальних прикмет через заангажування окремих спільнот у місцеві суспільні та культурні контексти. У результаті справжній зміст релігії детермінований не загальними, універсальними принципами та правдами, але партикулярним способом їх розуміння, який випливає з місцевих умов[61].

Суспільствам на пострадянському просторі треба дуже дбайливо відмежувати релігію як таку, що зв'язує сферу сакрум і профанум, від політичної релігії, що зберігає тільки структуру того, що релігійне, натомість «її зміст та мета чисто з цього світу»[62]. Неважко помітити, що до такої власне ролі зведено православ'я у рамках концепції «русского мира».

Патрік Мішель звернув увагу на те, що у процесі формування нової ідентичності та редефінювання відносин між індивідуумом та групою, дуже вагому роль здатна відіграти релігія, яка у відповідних обставинах може «виступати як політична категорія»[63]. Релігія може використовуватися в політиці як засіб — джерело міфів та символів, що придатні в політиці зараз або стануть такими незабаром — передусім як зброя проти трансформації та змін. Н. Богомілова влучно помітила, що сила такої релігійно мотивованої історичної міфології «обернено пропорційна до здатності певної нації періодично відновлювати світ свого суспільного життя — його психологічної поведінки, стосунків праці, політичних стереотипів»[64]. На нашу думку, ці зауваження дуже добре відповідають менталітету представників еліт, які пропагують концепцію «русского мира», а також якоюсь мірою стану суспільної свідомості на пострадянському просторі.

У випадку ідеї «православної цивілізації» релігія має утверджувати її прихильників у тому, що вдалося зберегти неперервність своєї традиції. Це переконання має дуже суб'єктивний характер і тому відносний. Натомість релігія може цей суб'єктивізм підтримувати та узаконювати. Сама у цьому укладі вона стає світським знаряддям. Такий інструментальний підхід редукує спосіб, у який релігія присутня у суспільному житті, відбирає в неї роль носія універсальних, загальнолюдських цінностей та пов'язує з окремою ідентичністю даної громади. Релігія як «живий елемент» ідеології спільноти допомагає громаді сакралізувати свою територію, освячує справу

безперервності власної історії та дає «енергію на майбутнє»[65]. Однак релігія як така через це доктринально вбожіє. У випадку ідеї «русского мира» РПЦ разом зі своєю «канонічною територією» має узаконювати політику реінтеграції простору колишнього Радянського Союзу під гаслом своєрідної цивілізаційної місії.

Можна висунути тезу, що на пострадянському просторі маємо справу з двома моделями секуляризації. Перша, західна, спирається на автономію та свободу. Натомість друга, «московська», полягає в поглиненні або принаймні глибокому підпорядкуванні релігійної сфери світським цілям. З останньої моделі випливають основні елементи концепції «православної цивілізації», ототожнюваної з «русским миром».

---

[1] *Beyer P.* Religia i globalizacja. Kraków, 2005; *Norris P., Inglehart R*. Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie. Kraków, 2006; Berger P. L. *Święty baldachim*. Kraków, 2005; *Casanova J*. Religie publiczne w nowoczesnym świecie. Kraków, 2005.

[2] Church — State Relations in Central and Eastern Europe/Red. I. Borowik. Kraków, 1999; *Borowik I.* Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu. Kraków, 2000; Religie i Kościoły w społeczeństwie postkomunistycznym/Red. I. Borowik, A. Szyjewski. Kraków, 1993; *Michel P*. Religia i polityka. Wielka przemiana. Kraków, 2000; *Tomka M*. Church, State, and Society in Eastern Europe. Washington, 2005.

[3] Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира//http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1209822.html

[4] Выступление Святейшего Патриарха…

[5] Там само.

[6] Там само.

[7] Заместитель председателя ОВЦС: «Русский мир — это цивилизационная общность, образованная общими ценностями и общим опытом общественного строительства»//http://www.mospat.ru/ru/2010/06/17/news20574/

[8] *Игумен Филипп (Рябых).* Русский мир как цивилизационная общность//http://www.cscp.ru/votes/8/10995/

[9] *Игумен Филарет (Булеков).* Отношение Русской Церкви к вопросам национального и государственного строительства//Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2009. № 4 (49). С. 41.

[10] Резолюция секции №2 «Восточно-славянская цивилизация. Наследие князя Владимира»//http://www.vrns.ru/syezd/detail.php?nid=1315&binn_rubrik_pl_news=490&binn_rubrik_pl_news=496

[11] Там само.

[12] Секретарь ЦК КПРФ С. П. Обухов на XV Всемирном русском народном соборе: Консолидация нации невозможна на либеральных ценностях, только на советских консервативних//http://kprf.ru/rusk/93149.html

[13] Там само.

[14] Там само.

[15] Там само.

[16] Там само.

[17] Выступление С. В. Лаврова на XIV ВРНС//http://www.vrns.ru/syezd/detail.php?nid=1114&binn_rubrik_pl_news=465&binn_rubrik_pl_news=468

[18] Там само.

[19] Ширше на цю тему: *Поспеловский Д.* Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 117.

[20] Його автор писав, між іншим, що у Росії будь-яких релігійних переслідувань не було, а репресії стосувалися виключно ворогів радянської влади. *Hoffmann J. G. M.* Église et Communisme en URSS//Christianisme Social. 1947. № 1. S. 43.

[21] *Фирсов С.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х —1918). М., 2002. С. 42.

[22] Там само.

[23] *Fireside H.* Icon and Swastika. The Russian Orthodox Church under Nazi and Soviet Control. Cambridge, 1971. P. 167.

[24] Ганна Ковальська писала, що, за даними НКВД, 1941 р. «було відкритих близько 3 021 церков, у тому числі 2 900 на землях, які щойно були включені до складу Радянського Союзу» — тобто передусім на західноукраїнських та західнобілоруських землях. *Kowalska H.* Współczesne dzieje i problemy Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej//Życie religijne i duchowość współczesnych Słowian/Red. L. Suchanek. Kraków, 2002. S. 10.

[25] *Єленський В.* Держава і церква в Україні. З історії передквітневого двадцятиліття (1)//http://www.risu.org.ua/ukr/resourses/library/lis/1991/01_5-11/

[26] *Єленський В.* Релігія і «перебудова»//http://www.risu.org.ua/ukr/resourses/library/lis/2000/11-12_11-21/

[27] *Warhola J. W.* Central vs. Local Authority in Soviet Religious Affairs, 1964–1989//Journal of Church & State. 1992. Vol. 34. Issue 1 (Winter)//http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db= f5h&AN=9604290863&site=ehost-live

[28] *Hoffmann J. G. M.* Église et Communisme… S. 48.

[29] Les risques de "religion d'État" et les séquelles du "sergianisme"//Istina. 1992. № 4 (XXXVII). S. 343.

[30] Там само.

[31] З такої перспективи свої дослідження вели Патрік Мішель, Пітер Беєр — див. використані у статті тексти цих авторів.

[32] *Beyer P.* Religia… S. *148*.

[33] *Voegelin E.* Od oświecenia do rewolucji. Warszawa, 2011. S. 402.

[34] Там само. С. 396.

[35] *Beyer P.* Religia… S. 148.

[36] *Durkheim É.* Samobójstwo. Warszawa, 2011. S. 395.

[37] *Mitrofanova A.* Fundamentalizm and Politicization of Religion in Russian Orthodoxy//Religion in a Changing Europe. Between Pluralism and Fundamentalism. Selected Problems/Red. M. Marczewska-Rytko. Lublin, 2003. S. 134.

[38] Там само. С. 134.

[39] *Beyer P.* Religia… S. 43–89.

[40] *Wnuk-Lipiński E.* Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe. Kraków, 2004. S. 37.

[41] Термінологія, якою користується Е. Внук-Ліпінський.

[42] *Wnuk-Lipiński E.* Świat międzyepoki… S. 51

[43] Там само.

[44] *Wnuk-Lipiński E.* Świat międzyepoki… S. 225.

[45] *Kieniewicz J.* Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu. Warszawa, 2003. S. 348.

[46] *Wnuk-Lipiński E.* Świat międzyepoki… S. 81–82.

[47] *Kieniewicz J.* Wprowadzenie do historii… S. 362.

[48] *Kieniewicz J.* Wprowadzenie do historii… S. 363.

[49] *Wnuk-Lipiński E.* Świat międzyepoki… S. 224.

[50] *Dahl R. A., Stinebrickner B.* Współczesna analiza polityczna. Warszawa, 2007. S. 107–108.

[51] *Kieniewicz J.* Wprowadzenie do historii… S. 364.

[52] Там само.

[53] *Staniszkis J.* Postkomunizm. Próba opisu. Gdańsk, 2005. S. 137.

[54] *Kieniewicz J.* Wprowadzenie do historii… S. 365.

[55] *Staniszkis J.* Postkomunizm… S. 137.

[56] *Michel P.* Polityka i religia… S. 96–100.

[57] *Bogomilova N.* A Philosophical Approach to the "Religion — National Mythology" Synthesis//Filozofija i Društvo. 2009. № 3. P. 87.

[58] *Bogomilova N.* A Philosophical Approach… P. 86–87.

[59] Там само.

[60] *Seitschek H. O.* Mesjanizm polityczny i religia polityczna — niemieckie interpretacje uniwersalnego zjawiska//Teologia Polityczna. 2006–2007. № 4. S. 101.

[61] *Michel P.* Polityka i religia… S. 48.

[62] *Bogomilova N.* A Philosophical Approach… P. 82.

[63] *Bogomilova N.* A Philosophical Approach… P. 88.

[64] *Casanova J.* Religie publiczne w nowoczesnym świecie… S. 65.

[65] *Casanova J.* Religie publiczne w nowoczesnym świecie… S. 133–158.

MICHAŁ WAWRZONEK (born 1972) is the Associate Professor of Chair of Ukrainian Studies at Jagiellonian University in Cracow (Poland) and the author of a book about Metropolitan A. Sheptytsky's ecumenical activity («Екуменічна діяльність митрополита А. Шептицького в Україні та в Росії», Roma, 2006) and numerous articles on culture, religion, and politics in Ukraine.

E-mail: kmwawrzonek@gmail.com

МІХАЛ ВАВЖОНЕК (нар. 1972) — ад'юнкт кафедри українських студій Яґеллонського університету (Краків, Польща). Автор книги про екуменічну діяльність митрополита Шептицького («Екуменічна діяльність митрополита А. Шептицького в Україні та в Росії», Roma, 2006) і численних статей про культуру, релігію та політику в Україні.

E-mail: kmwawrzonek@gmail.com