

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ПОЛІТИЧНИХ І ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИХ
ДОСЛІДЖЕНЬ ІМ. І. Ф. КУРАСА**

**ЕТНОПОЛІТИЧНІ ЧИННИКИ
КОНСОЛІДАЦІЇ СУЧАСНОГО
УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

КИЇВ – 2020

УДК 323.1:316.3(477) “312”

Е 88

Рекомендовано до друку вченою радою Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України (протокол № 8 від 24.12.2019 р.)

Рецензенти:

В.Є.Єленський, доктор філософських наук, професор

В.П.Капелюшний, доктор історичних наук, професор

Редакційна колегія:

О.Рафальський (голова), В.Войналович, М.Рябчук

Авторський колектив:

Віктор Войналович (керівник), Володимир Кулик, Світлана Набок,

Юрій Поліщук, Олег Рафальський, Микола Рябчук

Е 88 Етнополітичні чинники консолідації сучасного українського суспільства / ред. кол. О.Рафальський (голова), В.Войналович, М.Рябчук. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2020. 336 с.

ISBN 978-966-02-9291-8

Книгу підготовлено за результатами науково-дослідної роботи «Етнополітичні чинники консолідації сучасного українського суспільства», що виконувалася співробітниками відділу етнополітології Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України в 2017 – 2019 роках.

Викладено результати аналізу етнополітичних чинників консолідації сучасного українського суспільства. Окреслено концептуальні основи дослідження, пропонується докладний розгляд релевантних наукових розробок. Відстежено динаміку етнічних, національних та суспільних ідентичнісних змін в Україні після Революції Гідності, доведено їхній суперечливий характер. Ґрунтовно проаналізовано мовні та етноконфесійні аспекти суспільної консолідації. Обґрунтовано чинники актуалізації публічного простору і політики пам'яті. Як підсумок дослідження, порушується питання про концептуалізацію образу майбутнього українського суспільства.

Розрахована на науковців, викладачів, студентів, журналістів, активістів неурядових організацій та, не в останню чергу, для політиків, фахівців у галузі державного управління, що опрацьовують і забезпечують стратегії національної консолідації на законодавчому і виконавчому рівні.

УДК 323.1:316.3(477) “312”

ISBN 978-966-02-9291-8

© Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020

ЗМІСТ

Передмова (*Олег Рафальський, Микола Рябчук*) 7

Розділ I

Концептуалізація дискурсу суспільної консолідації
у сучасних наукових дослідженнях (*Юрій Поліщук*) 13

Розділ II

Між «зрадою» й «перемогою»: динаміка етнічних,
національних та суспільних ідентичностей в Україні
після Революції Гідності (*Микола Рябчук*) 62

Розділ III

Зміни ціннісної структури та їхній вплив на консолідацію
суспільства (*Юрій Поліщук*) 97

Розділ IV

Українська мова й національна
консолідація (*Володимир Кулик*) 121

Розділ V

Етноконфесійні детермінанти суспільної
консолідації (*Віктор Войналович*) 149

Розділ VI

Актуалізація публічного простору і політика
пам'яті (*Світлана Набок*) 226

Розділ VII

Концепт майбутнього української нації та його
консолідуючий потенціал (*Олег Рафальський*) 281

Післямова (*Олег Рафальський*) 323

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE

**IVAN F. KURAS INSTITUTE OF POLITICAL
AND ETHNIC STUDIES**

**ETNOPOLITICAL FACTORS OF
CONSOLIDATION
OF THE CONTEMPORARY
UKRAINIAN SOCIETY**

KYIV 2020

UDK 323.1:316.3(477) “312”

E 88

Approved by the Academic Council of the Ivan F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies, National Academy of Ukraine

Recommended for publication by Academic Council of I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine (record № 8 from December 24, 2019)

Reviewed by:

Dr., Professor Viktor Yelensky, Ph.D. (Philosophy)

Dr., Professor Volodymyr Kapeliushny, Ph.D. (History)

Editorial Board:

Oleh Rafalsky (chair), Viktor Voynalovych, Mykola Riabchuk

Contributors:

Viktor Voynalovych (head of the research group), Volodymyr Kulyk, Svitlana Nabok, Yuri Polishchuk, OLeh Rafalsky, Mykola Riabchuk

E 88 Ethnopolitical factors of consolidation of the contemporary Ukrainian society / ed. by O. Rafalsky, V. Voynalovych, M. Riabchuk. Kyiv: I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2020. 336 p.

ISBN 978-966-02-9291-8

The book results from the research on “Ethno-political factors of consolidation of the contemporary Ukrainian society” carried out by the scholars of the ethno-political department of the Ivan F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies in 2017-2019.

It presents the detailed analysis of ethno-political factors of consolidation of the contemporary Ukrainian society, outlines the conceptual framework for the analysis, and examines the available relevant studies on the topic. The dynamics of changing ethno-cultural and social identities in the aftermath of the Revolution of Dignity is scrutinized as the most complex and controversial phenomenon. Substantial attention is paid to the language and ethno-confessional aspects of societal consolidation, politics of memory and actualization of public space. As a corollary, the conceptual vision of evolving Ukrainian society is introduced and discussed.

The study targets the prospective audience of scholars and teachers, students and journalists, civic activists and NGO leaders, as well as policy makers and civic servants who elaborate, legislate, and implement in practice the strategies of national consolidation.

UDK 323.1:316.3(477) “312”

ISBN 978-966-02-9291-8

© I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2020

CONTENTS

Forewords (<i>Oleh Rafalsky, Mykola Riabchuk</i>)	7
Chapter I	
Conceptualization of the discourse of social consolidation in contemporary academic research (<i>Yuri Polishchuk</i>)	13
Chapter II	
Neither a «victory» nor a «betrayal». Dynamics of ethnic and national identities in Ukraine since 2014 (<i>Mykola Riabchuk</i>)	62
Chapter III	
Changes in the structure of values and their impact on the societal consolidation (<i>Yuri Polishchuk</i>)	97
Chapter IV	
Ukrainian language and national consolidation (<i>Volodymyr Kulyk</i>)	121
Chapter V	
Ethno-confessional determinants of the social consolidation (<i>Viktor Voynalovych</i>)	149
Chapter VI	
Actualization of the public space and politics of memory (<i>Svitlana Nabok</i>)	226
Chapter VII	
Concept of the future of the Ukrainian nation and its consolidating potential (<i>Oleh Rafalsky</i>)	281
Afterwords (<i>Oleh Rafalsky</i>)	323

ПЕРЕДМОВА

E pluribus unum – «єдність у розмаїтті» (чи, дослівно, «з багатьох – єдине») – гасло, що вже майже 250 років прикрашає американські гербові печаті, монети, а донедавна (до 1956 року) прикрашало й банкноти. Запозичене з Августина чи, ймовірно, Цицерона, воно первісно виражало ідею гетерогенності всіх спільнот і водночас потребу досягнення певної єдності для їх успішного функціонування. Ця проблема була особливо актуальною для нації емігрантів, що почала формуватися наприкінці XVIII ст. на півночноамериканському континенті. Сьогодні, в умовах глобалізації, вона набула актуальності для більшості країн світу, серед яких Україна не є винятком. Скоріш навпаки, неоголошена війна із Росією й потреба протистояти агресорові, який не визнає самого факту існування української нації, піднесли проблему національної єдності в Україні до рівня екзистенційної.

Національна консолідація стала програмним гаслом для багатьох українських політиків і життєвим імперативом – для патріотичної частини українського суспільства. При цьому, однак, розуміння шляхів, засобів і, зрештою, рівня бажаної консолідації залишається досить різним, так само як і розуміння допустимого рівня гетерогенності, котрий не суперечив би актуальній потребі єдності. Діалектика єдності і різнорідності справді доволі складна і все ще недостатньо осмислена. В авторитарних, а тим більше тоталітарних державах різнорідність трактується зазвичай як недолік – перешкода на шляху до гомогенізації політичного простору та уніфікації і, відповідно, спрощення методів управління максимально атомізованим, анонімним суспільством.

Не випадково у пострадянському просторі найбільш відпирними щодо панівних у ньому авторитарних тенденцій виявилися країни з найбільшими внутрішніми етнокультурними та ціннісно-ідентичнісними поділами – насамперед Україна й Молдова. Саме тут сповна проявилось явище, окреслене політологами як «вимушений плюралізм» (*pluralism by default*). Канадсько-американський дослідник Лукан Вей окреслює його як «форму демократичної політичної конкуренції, характерну для слабких держав із недостатньо інституціалізованим громадянським суспільством та верховенством права. Вимушений плюралізм властивий державам,

у яких головним джерелом політичної конкуренції є не розвинене громадянське суспільство, не міцні демократичні інституції чи демократичні лідери, а насамперед неспроможність чинної влади запровадити авторитарне правління» [1, с. 127].

Серед причин цієї неспроможності Вей відзначає загальну дезорієнтацію та фрагментацію владних еліт після раптового розпаду СРСР, інституційну слабкість новопосталих держав і глибоку фіскальну кризу, які позбавили владні еліти необхідних ресурсів для забезпечення належної лояльності у власному таборі, ефективного контролю над парламентом, здійснення цензури, маніпулювання виборами та застосування сили проти політичних суперників. «Слабкість чинної влади створила принаймні на якийсь час простір для плюралізму навіть там, де структурні передумови були загалом несприятливими для демократичного розвитку» [1, с. 127].

У випадку України одним із важливих чинників «вимушеного плюралізму» стала розщеплена й фрагментована національна ідентичність. Саме вона істотно обмежила авторитарні тенденції, структурно перешкоджаючи чинній владі вибудувати широку авторитарну коаліцію із наявних еліт, мобілізувати маси на основі спільної для всіх ідентичності та легітимізувати своє авторитарне правління більш-менш прийнятними для всіх націоналістичними гаслами. Понад те, виразна перевага альтернативної ідентичності у певних регіонах постійно «ослаблювала контроль центру над ними й ускладнювала виборчі маніпуляції чи застосування сили», а також – «ускладнювала спроби автократів скористатися зовнішньою підтримкою», оскільки така підтримка закономірно сприймалася значною частиною населення як «загроза національній культурі та/або способові життя» [2, с. 239].

Побічним ефектом такого «мимовільного» плюралізму є, однак, поглиблення ідентичнісних поділів у суспільстві та їхня реіфікація внаслідок надмірного пропагандистсько-мобілізаційного наголошування та переважно несумлінного політтехнологічного використання [3, с. 108–110]. Виявляється, що та сама слабкість держави, фрагментованість влади та ідентичнісні поділи, які забезпечували «вимушений плюралізм» і перешкоджали авторитарній консолідації, можуть стати за нових обставин не меншими перешкодами й для консолідації демократичної [4, с. 1; 5, с. 350, 359].

Україна впритул зіткнулася з цією проблемою відразу після Помаранчевої революції, а згодом і після Революції Гідності. В обох випадках для реалізації масштабної програми реформ країна потребувала певного рівня національної єдності, солідарності, взаємодовіри – як безпосередньо між громадянами, так і між громадянами й державними інституціями. Російська агресія і подальша гібридна війна додали до проблеми національної «єдності задля реформ» також безпековий вимір – «єдності задля спільного захисту нації і держави». Проблема національної консолідації стала однією із першорядних.

Досягнути цієї мети традиційними для постсоветських режимів методами Україна не могла: з одного боку, тому що це суперечило б її задекларованим намірам стати демократичною, правовою державою, повноправним членом євроатлантичної спільноти, а з іншого боку – тому що весь попередній досвід переконливо показав неприйнятність для більшої частини українського громадянства авторитарних методів суспільної гомогенізації за кремлівським зразком – через маргіналізацію опозиції, цензурування мас-медій, переслідування інакодумства, русифікацію меншин, розпалювання імперсько-шовіністичних, мілітаристських, псевдо-традиціоналістських антиокцидентальних настроїв. Україні у нелегких умовах внутрішніх трансформацій та зовнішньої агресії довелося шукати нових шляхів і засобів національної консолідації – у рамках ліберально-демократичної, багатокультурної парадигми, на основі спільної громадянської ідентичності, яка мусила б мати, але все ще не має належного опертя на міцних, вартих спільної довіри й поваги державних інституціях.

Дослідники зазвичай визнають, що творення позитивного соціального капіталу, заснованого на солідарності і взаємодовірі, є набагато складнішим у гетерогенних (різномовних, багатокультурних, поліетнічних, різнорасових, різноконфесійних) спільнотах. Одне з найгрунтовніших досліджень цієї проблеми належить Роберту Патнему, котрий на початку 2000-х провів із колегами масштабне опитування тридцяти тисяч респондентів у сорока населених пунктах Америки, різних за розміром, розташуванням та мірою гомогенності/гетерогенності. Дослідження не залишило сумнівів: «етнічна різномірність зменшує суспільну солідарність і соціальний капітал»; існує чітка кореляція між рівнем гетеро-

генності певної спільноти та мірою недовіри її членів до інших груп, до сусідів і навіть до власної групи [6, с. 137, 147–149].

Останній факт, як зазначають інші дослідники, спростовує популярне уявлення, буцімто збільшення різноманітності посилює ксенофобські настрої. Радше – посилює загальне відчуження від спільноти й ослаблює міру/бажання участі у її житті. «Наше почуття належності ґрунтується на речах, які ми ділимо з іншими, – як, наприклад, етнічна спадщина чи моральні переконання. Якщо нас оточують люди з іншими цінностями й віруваннями, ми, природно, менш схильні прилучитися до життя спільноти» [7]. Що ж до ксенофобії, неприязні й підозрливості до «інших», то вона більше властива якраз гомогенним спільнотам, котрі з «іншими» у повсякденні майже або й зовсім не стикаються [6, с. 142].

Патнем показує, що суспільна різноманітність має чимало позитивних аспектів, які у тривалішій часовій перспективі здатні переважити негативні. Він, зокрема, доводить, що гетерогенні спільноти відзначаються вищою креативністю, підприємливістю, вмінням швидше й ефективніше розв'язувати проблеми тощо. Він демонструє конкретні приклади творення позитивного соціального капіталу в гетерогенних спільнотах – армійських колективах, релігійних громадах, спортивних дружинах. Багато що тут залежить від відповідних умов та адекватної політики.

Україна лише починає освоювати цей досвід. На початку процесу вкрай важливо осмислити ситуацію, в якій ми перебуваємо, роль і місце суспільних акторів, які на неї впливають, та загальні тенденції, що оприявнилися в минулі десятиліття і, ймовірно, оприявнюватимуться у найближчі роки.

У своїх публікаціях українські політологи, філософи та соціологи привертали увагу громадськості до проблемних аспектів української політичної системи, актуальності розвитку соціогуманітарної сфери та потенційних небезпек, які спричиняються російською політикою на постсовєтському просторі. Зокрема, українські етнополітологи – В. Войналович, В. Свтух, О. Картунов, В. Котигоренко, В. Кулик, О. Майборода, Л. Нагорна, М. Панчук, С. Римаренко, Ю. Римаренко, О. Рафальський, М. Рябчук, І. Цепенда, Л. Шкляр та ін. – докладно аналізують чинники становлення українського етносу, міжетнічні відносини, статус і особливості розвитку національних меншин в Україні.

Цивілізаційний контекст суспільно-політичних процесів і культурної ситуації в Україні розкрито в працях В. Андрушенка, М. Михальченка, О. Моці, М. Обушного, М. Поповича, М. Юрія та ін. Вплив сучасної культури на конструювання картини світу та формування поведінкових норм висвітлено в працях В. Бушанського, Ю. Шайгородського, О. Шевченка та інших науковців. Інституційні чинники суспільно-політичних трансформацій в Україні – предмет досліджень О. Бабкіної, Є. Головахи, В. Горбатенка, В. Горбуліна, Г. Зеленько, М. Кармазіної, Ю. Левенця, Ю. Шемшученка та ін. Вітчизняними науковцями здійснюються ґрунтовні дослідження соціально-демографічного стану й перспектив розвитку української нації (О. Злобіна, І. Курило, Е. Лібанова, О. Макарова, С. Пирожков та ін.).

Розвиток української науки – ідеться як про гуманітарні, так і природничі науки – неможливий без формування наукового середовища. Освітня сфера має прищеплювати інтерес до наукових досліджень, їхніх результатів і фундаментальних проблем. Тільки суспільство, орієнтоване на наукове пізнання світу, може бути вільним від ганебних упереджень – етнічних, расових і релігійних; здатне завдяки критичному мисленню протистояти деструктивним ідеологіям і девіантним навіюванням. Таке суспільство буде спроможне цінувати власні традиції, розуміти власну історію і брати участь у світовому культурному розвитку. Нарікання на розрив між науковими пошуками і сферами виробництва, масової культури та політики – не нові. Зокрема, результати етнополітичних досліджень залишаються поза увагою політичної громадськості. І не буде великим перебільшенням стверджувати, що якби висновки українських етнополітологів вчасно стали предметом належної рецепції, то більшості трагічних подій у нашій новітній історії вдалося б уникнути.

Пропонована праця є однією з перших спроб окреслити етнополітичні чинники консолідації українського суспільства, розпізнати проблеми й обміркувати способи їхнього розв'язання. Насамперед, розкриваються концептуальні основи дослідження, пропонується докладніший огляд дотеперішніх релевантних наукових розробок, аналізуються їхні малі й слабкі сторони. Відстежено динаміку етнічних, національних та суспільних ідентичнісних змін в Україні після Революції Гідності, доведено

їхній суперечливий характер. Ґрунтовно проаналізовано мовні та етноконфесійні аспекти суспільної консолідації, обґрунтовано чинники актуалізації публічного простору і політики пам'яті у новочасній Україні. Як підсумок дослідження, – ставиться питання про актуальність концептуалізації образу майбутнього українського суспільства, бо тільки спільні цілі, завдання та пріоритети – це те, що може бути основою консолідації нашого народу попри всі суперечності та негативні зовнішні впливи. Російська агресія розгортається під прапором архаїки. Віра в майбутнє України – свободу, демократію та добробут – орієнтири нашого подальшого суспільно-політичного поступу.

Усі ці аспекти, сподіваємося, будуть цікавими не лише для колег-дослідників – етнополітологів, соціологів, істориків, культурних антропологів, а й для студентів, журналістів, активістів неурядових організацій та, не в останню чергу, політиків, що опрацьовують і забезпечують стратегії національної консолідації на законодавчому і виконавчому рівні.

Монографію підготували: передмова – Олег Рафальський, Микола Рябчук; розділ I – Юрій Поліщук; розділ II – Микола Рябчук; розділ III – Юрій Поліщук; розділ IV – Володимир Кулик; розділ V – Віктор Войналович; розділ VI – Світлана Набок; розділ VII та післямова – Олег Рафальський.

1. Way L. Pluralism by Default in Moldova // *Journal of Democracy*. 2002. Vol. 13. No. 4. P. 127-141.

2. Way L. The Cases of Belarus, Moldova, Russia, and Ukraine // *World Politics*. 2005. Vol. 57. No. 2. P. 231–261.

3. Рябчук М. Ліберальний націоналізм: *contradictio in adiecto* // *Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України*. 2014. №4-5 (72-73). С. 94–112.

4. Linz J., Stepan A. *Problems of Democratic Transitions and Consolidation*. Baltimore, 1996.

5. Rustow D. *Transition to Democracy: Toward a Dynamic Model* // *Comparative Politics*. 1970. Vol. 2. No. 3. P. 337–363.

6. Putnam R. *E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture* // *Scandinavian Political Studies*. 2007. Vol. 30. No. 2. P. 137 – 174.

7. Wilson J. *Bowling with Others* // *Commentary*. 2007. October. URL: <https://www.commentarymagazine.com/articles/bowling-with-others/>

РОЗДІЛ I

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ДИСКУРСУ СУСПІЛЬНОЇ КОНСОЛІДАЦІЇ У СУЧАСНИХ НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Успішність кожної держави в сучасному глобалізованому світі значною мірою залежить від ступеня консолідації народу, який її творить. Чим нація згуртованіша, тим менше конфліктів у суспільстві, тим упевненіше вона почувається на міжнародній арені, а державний організм повною мірою виконує функції щодо забезпечення основних прав і свобод своїх громадян.

У цьому контексті нинішній стан українського соціуму залишає бажати кращого. Адже існують численні проблеми, які вимагають стратегічної переорієнтації суспільства на пошук внутрішніх механізмів самоорганізації та розвитку. Багато в чому вони пояснюються як особливостями історичного розвитку України, так і сучасними політичними процесами, що відбуваються у ній і навколо неї. Низка дослідників взагалі вважає, що «характерними особливостями сучасного українського суспільства є домінування деконсолідаційних тенденцій над консолідаційними та розбалансованість ціннісно-нормативної системи». Вони пояснюють це тим, що, «з одного боку, транзитна модель соціальної поведінки вийшла за межі традиційного конформізму, а з другого – вона ще не відповідає потребам нової системи цінностей, орієнтованої на свободу вибору і прагматизм, а факт відсутності сформульованої національної ідеї як масово шанованих в суспільстві цінностей, норм і пріоритетів поглиблює цей процес» [1, с. 63].

До певної міри з таким підходом можна погодитися, але, на нашу думку, ситуація почала змінюватися після Революції Гідності та російської агресії. Під впливом цих подій відбулися значні позитивні зрушення в питанні консолідації українського суспільства. До головних з них варто віднести активізацію процесів формування української політичної нації, становлення та розвиток громадянського суспільства. Яскравим проявом як першого, так і другого є волонтерський рух, який став важливим чинником відстоювання незалежності України в умовах гібридної

війни, яку веде проти нас Російська Федерація. Проте в плані консолідації усього українського суспільства як перед зовнішніми, так і перед внутрішніми викликами ще є багато нерозв'язаних проблем. Це ставить перед українськими науковцями низку як теоретичних, так і практичних завдань.

Суспільна консолідація як теоретичний концепт

Потрібно зазначити, що українські науковці приділяли і приділяють певну увагу дослідженню проблем суспільної консолідації. Зокрема, на них звертали увагу у своїх дослідженнях О. Дергачов [2], С. Федуняк [3], Г. Луцишин [4], М. Степико [5], О. Майборода, Ю. Шайгородський [6] та інші. У їхніх роботах наголошується на важливості консолідації українського суспільства як одного з головних факторів розбудови та зміцнення державності, формування української політичної нації як головної мети сучасної державної політики.

Також робилися спроби аналізувати теоретичні аспекти проблеми. Зокрема, ці питання порушували С. Стоєцький [7], К. Вітман [8], О. Петухова [9], І. Тітар [10] та інші, але їхні підходи не були комплексними і не дають повної картини щодо поняття «суспільна консолідація». Тому, зазначає той же С. Стоєцький, «незважаючи на поширеність поняття «консолідація» в політологічних дисциплінах, концептуалізація явища суттєво ускладнюється термінологічною невизначеністю та багатоманітністю трактувань» [7, с. 490]. А це приводить до того, що дослідники «досить часто, одночасно оперують одним і тим самим терміном для позначення двох явищ – безпосередньо національної консолідації та консолідації суспільства в широкому сенсі, яку вони у своїх працях також іменують національною консолідацією» [8, с. 423]. Така підміна понять вносить плутанину в категоріальний апарат політичної науки, ускладнює напрацювання практичних механізмів консолідації в межах державної політики, тому має бути усунена.

Більш того, праць, в яких би досліджувалася ступінь розробки цієї теми, фактично немає. Тому нагальною є потреба аналізу доробку вітчизняних суспільствознавців з проблем суспільної консолідації, класифікації її видів, аналізу проявів різних видів

цього суспільного феномену в Україні, визначення вузьких місць у масиві уже опублікованих робіт з цієї проблематики.

Перш ніж перейти до визначення терміна «консолідація», варто наголосити на тому, що у науковій літературі вивчення феномену і процесу суспільної консолідації є відносно новим. Потрібно зазначити, що саме поняття «консолідація» почали використовувати в науковому дискурсі у ХХ ст. в контексті національних і політичних процесів. Тут ми можемо згадати роботи відомого іспанського філософа і соціолога Х. Ортеги-і-Гассета, який багато уваги приділяв проблемам консолідації в поліетнічних державах. Зокрема, розкриваючи процес формування європейських націй, він виділяв три етапи: 1) об'єднання найбільш лінгвістично і географічно близьких етнічних груп; 2) внутрішня консолідація; 3) формування міцної держави [11].

У 1970 – 1980 рр. використання поняття «консолідація» в науковому дискурсі розширюється у зв'язку з розробкою «моделі демократичного транзиту» та з виникненням так званої «третьої хвилі демократизації». У цей час науковці акцентують увагу на консолідації демократії. Одним із перших це зробив американський соціолог і політолог Х. Лінц у своїй праці «Консолідація режимів» («The Consolidation of Regimes») [12]. Особливо активно у цьому напрямі працювали відомі американські політологи Л. Даймонд [13; 14] і Ф. Шміттер [15], а також аргентинський політолог, який довгий час працював у США, Г. О'Доннелл [16]. Більш того, Ф. Шміттер увів у науковий обіг поняття «консолідології» як самостійного напрямку в політичній науці. Низка дослідників вважає, що «консолідологія» є повноцінною, багатоплановою теоретичною дисципліною з великими практичними виходами у сферу політики [17]. Об'єктом її дослідження є різні види консолідації – національна, соціальна, політична, демократична, етнічна. Суб'єктами – особи, групи за інтересами, політичні партії та громадські організації, політичні, національні й суспільні інститути. Предметом – прогресуюча динаміка консолідаційних процесів та особливості їхнього протікання. Стосовно ж самої консолідації, то Ф. Шміттер розглядав її як вибір, що веде до формування правил гри у політиці, домовленостей. Ключовою дилемою консолідації він вважав питання про набір інститутів, з

якими політики можуть погодитися, а громадяни побажають підтримати [18, с. 24].

Дещо по-іншому феномен консолідації бачить Л. Даймонд. На його думку, «консолідація є процес досягнення такої широкої і глибокої легітимізації, за якої всі політичні актори – як на рівні еліт, так і мас – вірять, що демократичний режим є кращим для їхнього суспільства, ніж будь-яка інша реалістична альтернатива, яку вони можуть собі уявити» [13].

Проте у своїх працях названі вище автори зосередили головну увагу на консолідації демократії, розглядаючи її як третю стадію процесу демократизації, а сам феномен консолідації у них не був окремим предметом всебічного аналізу.

Потрібно зазначити, що й вітчизняні дослідники звернули увагу на концептуалізацію поняття терміна «консолідація». Проаналізуємо їхні підходи. Етимологічно термін «консолідація» (пізньолат. *consolidatio* – зміцнення, об'єднання чого-небудь) означає процеси укріплення, об'єднання, згуртування [19, с. 353]. На буденному рівні це поняття асоціюється з впорядкуванням і ефективністю суспільного управління, певною єдністю. Однак, як стверджує український дослідник О. Туркевич, окрім єдності, консолідація «включає й інший аспект, а саме – різноманітність і різноманітність. Співвідношення єдності та різноманітності (тобто збереження певної автономії) є одним з головних аспектів консолідації. Воно стимулює консолідаційні процеси в суспільстві та державі» [20].

Таким чином, консолідація може бути визначена як сукупність об'єднувальних процесів у суспільстві [21]. Проте це загальний підхід, а представники різних наукових напрямів, особливо соціогуманітарних, наповнюють його своїм баченням. У першу чергу це стосується соціологів, політологів, економістів, культурологів, психологів тощо. Поняття «консолідація» використовується ними, коли йдеться про об'єднання людей, окремих організацій, громадських сил для посилення боротьби за спільні цілі. Сутність процесу консолідації розглядається ними у таких значеннях: зміцнення, згуртування суспільства та усіх його компонентів; вибір, який веде до формування сукупності правил політичної гри, спільних домовленостей, які є результатом

взаємної згоди [22, с. 151]. У конкретних дослідженнях представники різних соціогуманітарних наукових напрямів вкладають в означення цього феномену своє визначення. Зупинимось на трактуваннях поняття «консолідація» вітчизняними дослідниками. Так, юристи розглядають консолідацію як один із важливих засобів систематизації законодавства, який є самостійним логіко-гносеологічним та ієрархічним видом опрацювання нормативно-правових актів, що можуть об'єднуватися за інституціональною та галузевою ознакою [23, с. 5].

У соціально-педагогічному словнику консолідація трактується як вид об'єднувачих процесів, злиття близьких за мовою і культурою етносів у більш великі спільноти, налагодження між ними соціально-економічних і культурно побутових зв'язків [24, с. 116].

Соціологи розглядають консолідацію як процес «зміцнення, згуртування, укріплення різноманітних соціальних сил, груп, організацій для подолання кризової ситуації чи досягнення певної мети [25].

Економісти консолідацію подають як об'єднання навколо певної великої ідеї або реалізації певної програми, злиття капіталів, компаній [26].

Своє бачення консолідації як процесу мають фахівці з державного управління. Так, в «Енциклопедичному словнику з державного управління» консолідація розглядається як «процес перетворення випадкових домовленостей та умовних рішень, що виникають між сторонами, на стійкі норми відносин суперництва та співробітництва між ними» [27, с. 334 – 335]. Дещо розширює це трактування О. Петухова, яка розглядає консолідацію у системі державного управління як «різновид об'єднувачих процесів за умов досягнення суспільного консенсусу, що формується та утверджується засобами державного управління соціумом» [9, с. 130].

Таке розмаїття підходів, на нашу думку, зумовлене тим, що майже у кожному випадку дослідники зосереджують увагу на певних функціональних (економіка, культура, політика, психологія, право) чи формальних (територія, громадянські спільноти) характеристиках одного і того самого феномену. Одна і та сама сутність розглядається у різних виявах: політичних, соціальних, економічних, правових, психологічних тощо.

Проте для нас більш цікавим є тлумачення поняття «консолідація» вітчизняними політологами. Потрібно зазначити, що, як і їхні західні колеги, вони розглядають її в контексті демократичного транзиту і пов'язують із процесом демократизації суспільства. При цьому домінуючими є два підходи до її вивчення: консолідація «розглядається як певний етап у процесі демократизації перехідних суспільств і як тенденція кількісного зростання групи формальних демократичних держав, що полягає в посиленні демократичних інститутів і демократичної практики в кожній із країн, а також у зміцненні міждержавних зв'язків у співтоваристві демократичних націй» [1, с. 65]. У руслі такого підходу українські науковці й намагаються сформулювати своє бачення поняття «консолідація». Зокрема, М. Пірен трактує консолідацію як вид об'єднувальних етнічних процесів, що характеризується внутрішнім згуртуванням народу [28]; Є. Магда – як спільну працю заради певної мети. «Від того, в чому саме суспільство бачить корені своєї єдності, – вважає дослідник, – залежить і форма його консолідації. Суспільство вважається більш-менш консолідованим, якщо окремі його елементи орієнтовані радше на зв'язки між собою, ніж на зв'язки з зовнішніми, щодо всього суспільства, структурами» [29, с. 107]. Досить цікавим є підхід М. Степико, який вважає «консолідацію – центральним чинником ефективності будь-якої соціальної дії, що потребує колективного розуму чи колективної наснаги, не говорячи вже про ту чи іншу стратегічну мету, досягнення якої просто неможливе без задіяння цього феномену. Саме для суспільства як соціальної системи високого порядку та чи інша характеристика консолідаційних процесів є чи не найголовнішим інтегральним показником його якості та якості життя його громадян» [5, с. 100 – 101]. Таких самих поглядів дотримується О. Ткач [30, с. 50].

На нашу думку, більш універсальне визначення «консолідації» дає «Політична енциклопедія», підготовлена Інститутом політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. Б. Дем'яненко, який підготував статтю «Консолідація», вважає, що це «процес об'єднання, зміцнення єдності й згуртованості соціальних і політичних сил (людей, соціальних груп, політичних партій і організацій тощо) з метою посилення боротьби за вирішення загальних завдань» [31, с. 353 – 354].

Узагальнюючи наведені вище підходи, можемо констатувати, що усі ці визначення розглядають суспільну консолідацію у двох проявах: як процес і, водночас, як результат цього процесу, який залежить від вибраних засобів, методів, здатних його стимулювати. Таким чином, вона проявляється в поширенні певної системи ідей. Результатом консолідації є створення умов для зміцнення суверенітету та незалежності держави. Крім того, вона виступає фактором систематизації законодавства та системи управління, активізує вдосконалення організаційних форм і комунікації в системі відносин «особистість – суспільство – нація – держава». Фактично суспільна консолідація – це інтегратор об'єднувачих процесів серед груп, спільнот, інституцій, влади та держави. Вона має на меті зміцнення позицій та ідеологем, покращення економічного стану та властивостей системи відносин у суспільстві, нації, державі тощо та переважно орієнтується на довгострокові цілі [9, с. 130]. При цьому вона відбувається як на інституціональному й процедурному рівнях, так і на психологічному. Адже налагодити спільну згоду діючих політичних акторів можливо лише на довірі, співробітництві та, до певної міри, єдності поглядів.

Таким чином, у широкому розумінні суспільну консолідацію можна розглядати як процес визначення і розвитку мети, стратегії, інтересів, цінностей на основі внутрішніх регуляторів (менталітету, моральних, історико-культурних цінностей тощо), прийнятих суспільством і державою в цілому, визнаних представниками різних політичних партій і громадських організацій, які зафіксовані в їхніх програмних документах.

Крім того, під суспільною консолідацією розуміють зміцнення, об'єднання суспільства й усіх його компонентів. Виходячи з різноманітності структур, об'єднань у суспільстві, різного етнічного складу, процес консолідації виникає між групами однодумців, навколо політичних й етнічних лідерів або проти них. Сутність самого процесу консолідації можна розглядати як вибір, який веде до формування сукупності правил політичної гри, загальних домовленостей, які фактично є результатом спільної діяльності. А ключовою дилемою суспільної консолідації є питання про набір «інститутів і цінностей», з якими

політики можуть погодитися, а громадянське суспільство матиме бажання підтримати. Результатом цього має бути консенсус щодо певних правил, які допоможуть розв'язати усі головні суспільні суперечності і конфлікти. Адже суспільна консолідація в державі досягається завдяки взаємним інтересам і взаємодії в правовому полі її носіїв: влади, еліти, громадськості. Спільне прийняття рішення в рамках групи допомагає на різних етапах знаходити шляхи побудови правової держави, вести між собою переговори на рівні партнерства.

Проблема суспільної консолідації є надзвичайно актуальною для суспільств перехідного типу, до яких належить Україна. Для останньої це пояснюється тим, що для неї сам процес трансформації зумовлює зіткнення принаймні трьох систем цінностей: 1) нової системи, що «імпортується» з країн західної цивілізації разом з ринковими моделями економічної трансформації і розширенням торговельних та інвестиційних зв'язків між Сходом і Заходом; 2) старої, «радянської» системи цінностей, настанов та поведінкових стереотипів, які і далі впливають на суспільну свідомість; 3) цінностей традиційної національної культури, що швидко відроджується [32, с. 16]. Крім цього, для України проблема консолідації суспільства має особливе значення ще й з огляду на її геополітичне розташування як «території, яка перебуває на розломі й у точках дотику кількох цивілізацій, і великих, і локальних» [5, с. 100 – 101].

Види суспільної консолідації

Як ми зазначали вище, консолідація – це складний феномен. Вона має багато тенденцій, які спрямовують людей або до суспільно значимих форм мислення, поведінки, нормоутворень й очікувань, або до індивідуально-творчих життєвих проявів, або ж до таких дій, як революції, акти громадянської непокори і навіть громадянські війни. На думку М. Степико, перетворення подібних тенденцій на реальні життєві форми залежить від об'єктивних і суб'єктивних чинників, які домінують у суспільстві в критичний для певного соціуму відрізок історичного часу. До перших він відносить «історико-політичну та соціально-економічну архітекτονіку конкретного соціуму, наявні проблеми його розвитку, стан

масової свідомості тощо. До других – наявність чи відсутність національної еліти, компетентної державної влади й авторитетного національного лідера» [5, с. 102]. Прояв цих чинників у різних поєднаннях приводить до формування різних видів консолідації. Тому для політологів важливим є їхнє дослідження. Це дозволить не тільки виявити відмінності, що існують між різними видами суспільної консолідації, а й сприятиме пошуку надійних способів їхньої ідентифікації, виявленню закономірностей суспільно-політичних процесів у державі.

Потрібно зазначити, що для виявлення різних видів суспільної консолідації бралися різні критерії. Так, І. Іванов бере за основу такі критерії, як: головні носії її ідей (етнічна група, соціальна група, особа, політична партія, нація як спільнота); характер функціонування на різних рівнях (теоретичному, державно-політичному, групово-спільнісному, буденному, індивідуальному); структурно-системні ознаки (система, структура, політичний, національний і державницький процес); світоглядні параметри (соціально-історичний досвід, світоглядна спрямованість); ідентифікаційні напрями (система етнонаціональної свідомості) [33, с. 9].

Дещо по-іншому бачить критерії класифікації процесів консолідації суспільства О. Петухова. На її думку, такими можуть бути: цілі, носії, мотиви об'єднання, просторова ознака, етнічні межі, ступінь тривалості, ініціатива походження, ступінь керованості, політичний режим, ступінь участі, політичні суб'єкти [34, с. 25].

Є й інші підходи до визначення критеріїв класифікації феномену суспільної консолідації, але вони більш прийнятні не для політології, а для соціології, фахівців з державного управління тощо. Тому, не вдаючись у детальний аналіз цих критеріїв, зупинимося на основних підходах українських науковців до класифікації видів суспільної консолідації. Зокрема, Г. Луцишин розрізняє такі її різновиди, як: національна, політична, етнічна, громадянська, демократична, суспільна, консолідація суб'єктів політики (політичних партій, громадських рухів, парламентаріїв і парламентських фракцій) [35, с. 52]. Є. Риженко до зазначених вище видів додає ще територіальну, ціннісну, загальнонаціональну, ситуативну суспільну консолідацію [36, с. 7]. О. Петухова, розділяючи ці підходи, цілком слушно фрагментує запропоновану

Г. Луцишин консолідацію суб'єктів політики на консолідацію політичного режиму, влади, еліти й окремо виділяє ще соціальну, світоглядну, регіональну, глобальну, тимчасову, довгострокову, походження згори, походження знизу, організовану, стихійну, продуктивну, деструктивну, формальну, неформальну, позитивну, негативну, пасивну, активну суспільну консолідацію [34, с. 25].

Досить цікаві думки щодо класифікації цього феномену, що базуються на практиці сучасної України і до певної міри перекликаються з підходами О. Петухової, пропонує М. Степико. У монографії «Українська ідентичність: феномен і засади формування» він пише, що «цивілізаційний розвиток сучасної України передбачає взаємодію трьох консолідаційних процесів: національного, ціннісного, модернізаційного. Зважаючи на багатоаспектність і багатовимірність процесу консолідації суспільства, останній уже сам по собі має різноманітні (часом протилежні) практики застосування, є поліфункціональним і (за певних умов) навіть маніпулятивним. Консолідація як стан масового настрою може бути простою, так би мовити, нижчого походження, а може мати більш складну, вищу наповненість. Тобто, вона є менш або більш духовною, залежною від рівня походження та якості цінностей, покладених в її основу» [5, с. 103]. Консолідація, на думку М. Степико, також може бути «сильною і слабкою, організованою і стихійною, довгостроковою і тимчасовою, загальнонаціональною і регіональною. Крім того, вона може бути конструктивною і деструктивною (радикальною). Деструктивна (радикальна) консолідація не піддається раціональному осмисленню і прогнозуванню. Точка біфуркації може виникнути у будь-якому сегменті соціуму, у будь-який час і з будь-якого приводу. Конструктивна ж консолідація потребує значних організаційних, інтелектуальних і фінансових ресурсів усього суспільства» [5, с. 103].

Наведений вище матеріал свідчить, що у вітчизняному науковому політологічному дискурсі, незважаючи на різноманітність підходів, склався певний консенсус щодо класифікації суспільної консолідації. Основними її видами є: політична, національна, демократична, соціальна, етнічна, територіальна, суспільна, політичного режиму, ціннісна, влади, еліти, громадська, ситуативна. Разом з тим, усі ці різновиди суспільної консолідації

не є незалежними один від одного, а являють собою взаємопов'язані процеси, що об'єднані у певну систему. Розуміння цього дозволяє: оперативно визначати небезпеки суспільно-політичних процесів та їхні ймовірні наслідки; враховувати переваги і недоліки окремих видів консолідації та вносити корективи; проводити необхідні зміни, що відповідають назрілим потребам життя суспільства, тощо.

Підтримуючи запропоновані підходи, ми зупинимося на тих видах суспільної консолідації, які найбільше пов'язані з етнополітичним чинником, а саме – на політичній, національній, етнічній, соціальній, демократичній.

Аналіз означених видів розпочнемо з політичної консолідації. Потрібно зазначити, що до цього феномену, як і до самої консолідації є різні підходи. Так, Б. Дем'яненко розуміє під ним «досягнення режимом (владним – *Авт.*) такого стану, коли жодна впливова політична сила, партія, політична або група впливу не обговорює серйозно інших, окрім демократичних, шляхів досягнення влади і не використовує для цього інші, окрім демократично визначених, ресурсів». При цьому він виділяє три етапи політичної консолідації: «1) адаптація, коли інтеграція і диференціація, змінюючи своє співвідношення, сприяють пристосуванню до нових умов середовища; 2) ідентифікація, коли індивіди починають ототожнювати себе з новими реаліями, вважаючи їх соціально цінними і значимими; 3) трансформація, коли інтеграція-диференціація змінюють систему та її функції» [31, с. 353].

Дещо інший підхід до проблеми пропонує Г. Луцишин. На її думку, політична консолідація являє собою об'єднавчий процес, унаслідок якого досягається консенсус у розв'язанні нагальних проблем, що змушує політичних акторів пристосовуватися або ототожнювати себе з новими умовами існування. Як трансформаційна форма, політична консолідація покликана змінювати саму політичну систему з її соціальними, державними і недержавними відносинами та політичним життям [17].

На думку М. Фесенка, «політична консолідація втілюється в усвідомлених, політично мотивованих і організованих діях. Інакше кажучи, політична консолідація, на відміну від інтеграції, існує на рівні свідомості». Розвиваючи свою думку, М. Фесенко твердить,

що «політичний процес консолідації суспільства призводить до позитивних змін в політико-владних і громадських структурах, забезпечує розвиток країни і суспільства. Політично консолідуватися можуть члени суспільства з різною етнічною, конфесійною приналежністю, різним соціальним і культурним станом, політична діяльність може бути спрямована як на підтримку існуючої політичної системи, так і на її трансформацію» [37, с. 39].

О. Ткач розглядає політичну консолідацію через призму практичних дій і вважає, що «термін «консолідація» як принцип політичного розвитку має два значення: по-перше, зміцнення певного політичного режиму (недемократичного чи демократичного); по-друге, згуртування суспільства й основних політичних сил навколо ідей, інституцій, харизматичного політичного лідера заради реальної або уявної мети, проти реальної чи уявної загрози» [30, с. 50].

І. Хинтба зауважує, що політична консолідація відбувається на психологічному, інституціональному й процедурному рівнях [38, с. 6]. Підтримуючи такий підхід, маємо лише підкреслити, що, на наш погляд, усі види консолідації в державі відбуваються на цих трьох рівнях.

Наведені вище положення і політична практика сучасної України свідчать, що політичний аспект консолідації включає в себе такі складові: оптимальність державного устрою, тобто баланс між централізацією та децентралізацією; реальна забезпеченість прав національних та інших меншин, їх представленість у владі; демократичні взаємини між владою та суспільством; захищеність громадянських прав і політичних свобод. При цьому напрашується висновок, що політична консолідація можлива в Україні лише за умови створення єдиного простору людської взаємодії для усіх сегментів суспільства.

Аналіз наукового доробку попередників свідчить, що важливим видом суспільної консолідації є консолідація демократії (демократична консолідація). Потрібно зазначити, що інтерес до неї першими почали виявляти американські політологи і соціологи ще у 1970-х рр. Наприкінці ХХ ст., в умовах краху тоталітарних режимів, цей інтерес ще більше зріс. Поняття «консолідація демократії» фактично набуло категоріального терміна в порівняльній політології з часу опублікування у 1986 р.

праці аргентинського політолога, який тривалий час жив і працював у США, Р. О'Доннела і американського вченого Ф. Шміттера «Transitions from Authoritarian Rule», у якій вони розробляли транзитологічний підхід до теми консолідації демократії [39, р. 6].

На наш погляд, найбільш повно підходить до цього феномену запропонували американські політологи Х. Лінц і А. Степан, які під терміном «консолідація демократії» розуміли такий політичний режим, за якого сформовані «єдині правила гри» (the only game in town) [40, р. 5]. Згодом Х. Лінц, аналізуючи ендегенні фактори переходу від тоталітаризму до демократії, доходить висновку, що «демократичний перехід завершився у тому разі, коли досягнута певна угода з приводу політичних процедур зміни уряду; коли його прихід до влади є результатом вільного голосування народу; коли de facto уряд отримує важелі для розробки нової стратегії і коли de jure створена новою демократією виконавча, законодавча і судова влади не повинні передавати іншим органам свої функції» [41, с. 221], а конфлікти між урядом та опозицією вирішуються лише на основі «конституційного виміру» (constitutionally), «усталених правових норм і законів» [42, с. 161]. Наприкінці 1990-х рр. А. Шедлер запропонував «розуміння демократичної консолідації як завершення демократичного транзиту за допомогою переходу від електоральної до ліберальної демократії» [43]. У цьому переході, як зазначає Ф. Шміттер у праці «Роздуми про громадянське суспільство і консолідацію демократії», важливу роль відіграє громадянське суспільство, яке сприяє консолідації демократії, стабілізує очікування у середовищі соціальних груп, забезпечує канали самовираження та ідентифікації, регулює поведінку своїх членів стосовно сфери колективних зобов'язань [18].

Потрібно зазначити, що дослідники чітко вказували на відмінності процесу демократичної консолідації на теренах колишнього СРСР і демократичних країн. Так, Ф. Редє стверджував, що «у пост-СРСР узагалі немає сенсу розглядати перехід до демократії; комуністичне правління в більшості пострадянських держав змінив авторитаризм». Він вирізняє три типи пострадянських авторитарних режимів: «1) автократія (владою керує вузьке

коло політичної еліти); 2) олігархія (влада у чиновництва або кланових груп, котрі діють не в межах інститутів); 3) ексклюзивні республіки (влада в одній частині населення, коли інша частина обмежена в правах)» [44, с. 59].

Потрібно зазначити, що з набуттям Україною незалежності на проблеми консолідації демократії звернули увагу й вітчизняні науковці, більшість з яких розділяли положення транзитологічного підходу [45]. Досліджуючи процес демократизації у «перехідних режимах», до яких належить й Україна, вони враховували «співвідношення авторитарних і демократичних елементів» і виділяли кілька «моделей демократії»:

– трансформації, відповідно до якої процес демократизації творять попередні правлячі еліти;

– заміщення, коли існує колапс авторитарного режиму і процес демократизації відбувається за принципами опозиції, що прийшла до влади;

– змішаного варіанта – процес демократизації здійснюється внаслідок спільної діяльності еліти й опозиції [46, с. 89].

Аналізуючи напрацювання західних колег, українські політичні реалії, українські науковці намагалися дати своє визначення феномену демократичної консолідації. Так, на думку О. Ткача, демократична консолідація суспільства є «об'єднанням соціальних груп суспільства на основі ідеї демократії в процесі інституалізації демократичної поведінки політичних акторів, що приймають політичні рішення в межах легітимних демократичних процедур» [30, с. 50]. І. Тітар визначає зміст консолідації демократії як стан або завершальний етап стабілізації демократичного режиму країни [47, с. 64–68]. С. Вонсович, враховуючи, що консолідація демократії часто трансформується у процесі вдосконалення вже встановленого демократичного режиму і у такому значенні може тривати досить довго у часовому вимірі, визначає її як складний процес закріплення інститутів демократії, розвитку та укорінення демократичних цінностей, поведінкових норм у свідомості індивідів і соціальних груп, який вказує на завершення транзиту та утвердження стабільної демократичної політичної системи [42, с. 160]. На думку М. Фесенка, «консолідація демократії може бути визначена як складний і багатоплановий процес

зміцнення інститутів демократії, розвитку та закріплення демократичних цінностей, поведінкових норм і установок в свідомості індивідів і соціальних груп, що знаменує завершення транзиту та затвердження стабільної демократичної політичної системи. Консолідація демократії розпадається на два етапи: негативну консолідацію, тобто стримування, зниження, якщо не усунення, будь-яких серйозних викликів демократії, і позитивну консолідацію – впровадження і закріплення демократичних цінностей та установок в свідомості і поведінці мас і еліт» [37, с. 39].

Наведене вище розмаїття підходів до визначення такого феномену, як «консолідація демократії», підтверджує твердження Андреаса Шедлера, що «консолідація демократії видається якоюсь великою концепцією, таким собі сміттєвим баком різних понять, свого роду всевлочуючою ідеєю, позбавленою центрального значення, яке могло б об'єднати всі типи її вживання» [43]. Ще конкретніше висловився російський політолог П. Сморгунов, який вважає, що у вивченні демократичної консолідації «відсутня будь-яка єдина парадигма» [48, с. 177].

Усе ж можна стверджувати, що демократична консолідація – це складний процес закріплення інститутів демократії, розвитку та укорінення демократичних цінностей, поведінкових норм у свідомості індивідів і соціальних груп, який вказує на завершення транзиту та утвердження стабільної демократичної політичної системи. На думку В. Лесняка, цей процес розвивається у трьох площинах: політико-правовій, суспільній і культурній. «У політико-правовій площині вирізняються: конкурентні вибори, що відбуваються циклічно; свобода об'єднання та висловлення думки; альтернативні джерела інформації; функціонування принципу розподілу влади, рівність громадян перед законом; повага до прав меншостей; визнання усіма політичними акторами демократичних політичних правил гри.

У суспільній площині атрибутами консолідованої демократії є: ефективно функціонуюче громадянське суспільство, участь громадян у соціальному житті, наявність суспільного капіталу.

У культурній площині найбільш істотними рисами є: підтримка демократії; високий рівень зацікавленості політикою, що проявляється в участі у виборах» [49].

Як ми бачимо, важливу роль у процесі демократичної консолідації відіграє наявність і розвиненість громадянського суспільства. Зокрема, в Україні саме воно може сприяти формуванню політичної нації, пошуку шляхів і механізмів, які б усували проблеми розколотості суспільства, поєднували б різні колективні ідентичності, затверджували б відповідні правила суспільної гри, шукали б порозуміння між «групами інтересів» і суспільними секторами. Тому процес консолідації неможливо налаштувати та вибудувати без урахування потреби в демократизації суспільства, розвитку інститутів громадянського суспільства, які є основою для відкритого та раціонального діалогу у суспільстві, між суспільством та владою.

Тут ми виходимо ще на один вид суспільної консолідації – національну консолідацію (консолідацію нації). Адже без неї неможливо досягти стратегічних цілей у діяльності нації та держави, оскільки саме вона є необхідною передумовою для стабільного політичного розвитку, впровадження реформ, стабілізації економіки та подальшого національного розвитку.

Перш за все потрібно зазначити, що одну з перших спроб у вітчизняному дискурсі актуалізувати проблему національної консолідації як тривалого і комплексного процесу у контексті державотворення було зроблено І. Курасом, Ю. Римаренком, І. Варзаром та ін. у дослідженні «Національно-державне будівництво: концептуальні підходи, сучасна наукова література» [50]. Проте і до цього часу практично відсутні дослідження, які б комплексно розглядали теоретичні основи національної консолідації, фактори, шляхи і методи її досягнення. Найчастіше проблема національної консолідації розглядається в контексті соціальних процесів, розвитку національних рухів, у вивченні проблеми національної безпеки. Так, Г. Луцишин розглядає національну консолідацію як процес, спрямований на зміцнення й об'єднання етнопонаціональних груп, які утворюють націю, шляхом поступового усунення бар'єрів і формування спільних цінностей, інститутів (політичних, економічних, соціальних, духовних) для досягнення спільної мети [22, с. 152]. І. Іванов називає консолідацію нації процесом зникнення соціальних та етнічних бар'єрів, підсистемою системи консолідації людства, у якій формуються спільні стандарти життя [33, с. 9].

Проте є й інші підходи. Зокрема, Ю. Тиркус наголошує, що «національна консолідація є важливою складовою політичної консолідації, що, у свою чергу, залежить від легітимності політичної влади та реальних процесів суспільного життя» [51, с. 115]. На наш погляд, такий підхід є не зовсім правильним, адже тут ми маємо справу з применшенням ролі національної консолідації.

О. Оржель розуміє національну та суспільну консолідації як тотожні поняття [52, с. 28]. На нашу думку, це дещо поверхове твердження, оскільки суспільна консолідація набагато ширше і складніше явище.

Вітчизняні науковці не залишили без уваги й розробку теоретичних і практичних аспектів національної консолідації. Так, А. Колодій вважає, що основу національної консолідації становлять не лише такі формальні ознаки, як усвідомлення належності до однієї держави, громадянство, а й спільні інтереси, культурна єдність, яка виникає завдяки формуванню в полікультурному суспільстві значного обсягу поділюваної усіма культури, котра обслуговує суспільні інститути і яку називають соціетальною. Вона формується навколо певної етнокультурної серцевини (ядра) [53, с. 42]. Крім того, дослідниця зауважує, що, окрім вибору моделі національної консолідації, важливим є визначення напрямів дії та засобів реалізації обраної стратегії, найголовнішими серед яких є: 1) виховання національних почуттів (за допомогою міфів, символів, свят, історичної освіти); 2) формування єдиного культурного простору і розвиток спільної для всіх громадян соціетальної культури, включно з державною мовою; 3) розв'язання проблем етнонаціональних меншин – як для задоволення їхніх прав та інтересів, так і заради підвищення їхньої лояльності та патріотизму щодо держави і суспільства в цілому [54, с. 12].

Заглиблюючись у проблеми національної консолідації, українські науковці виділили головні її принципи. Так, Г. Луцишин відносить до них: створення атмосфери взаєморозуміння і довіри між етнічними меншинами незалежно від політичного і соціального стану; розвиток поліетнічного суспільства на принципах толерантності, діалогу, національної спрямованості, честі та гідності; створення сприятливих умов для збереження етнонаціональної ідентичності, наступності поколінь; розвиток

культурної самобутності титульного етносу, вдосконалення правових основ регулювання національних відносин [17]. Їхня реалізація, на думку дослідниці, залежать від багатьох чинників, зокрема, «від політичного режиму, національних традицій, рівня соціально-економічного розвитку тощо. В одній ситуації більша ініціатива може йти від держави, від механізмів державного правління, в інших – від громадянського суспільства. Проте національна консолідація буде успішною лише тоді, коли державна політика у цій сфері взаємодоповнюватиметься діяльністю інститутів громадянського суспільства. Національна консолідація українського суспільства потребує низки перетворень у гуманітарній сфері, зокрема: вироблення інтеграційної гуманітарної політики, спрямованої на формування єдиної політичної нації, формування сучасної української ідентичності; створення в Україні єдиного інформаційного простору; гнучке розв'язання мовного питання; зміцнення громадських і культурних зв'язків між російськомовними і україномовними регіонами» [55, с. 31].

Потрібно зазначити, що поряд із теоретичними аспектами національної консолідації вітчизняні науковці досліджували й практичні кроки української влади, суспільства до консолідації. Не акцентуючи увагу на всьому масиві цієї літератури, варто зупинитися на роботі Л. Бортник і Т. Павлової, в якій аналізуються «спроби українських політиків і науковців на засадах оновленої історичної пам'яті зміцнити єдність української нації шляхом утворення нових національних міфів, героїв, символів, нових поглядів на історичні події» [56, с. 76].

Підсумовуючи зроблений вище аналіз, потрібно зазначити, що сучасні теорії та визначення національної консолідації мають певні недоліки. Річ у тім, що дослідники, здебільшого, одночасно оперують одним і тим самим терміном для позначення двох явищ – безпосередньо національної консолідації та консолідації суспільства у широкому сенсі, яку вони у своїх працях також називають національною консолідацією. Така підміна понять вносить плутанину в категоріальний апарат етнополітичної науки, ускладнює напрацювання практичних механізмів консолідації в межах етнонаціональної політики, тому має бути усунена. На думку К. Вітмана, «ця особливість дослідження консолідації у

вітчизняній науці має кілька передумов. По-перше, вона пояснюється складністю та багатовимірністю явища консолідації – політологи багатьох напрямів мають труднощі з концептуалізацією феномену. По-друге, незавершеністю процесу націєтворення в Україні. Саме тому питання національної консолідації залишається настільки актуальним для етнонаціональної політики України. По-третє, намаганням розширити горизонти досліджуваного явища та адаптувати чинний категоріальний апарат до нових викликів та умов у сучасному глобалізованому світі, що змінюється» [8, с. 423].

Все ж спробуємо дати авторське визначення національної консолідації. Отже, на наш погляд, національна консолідація – це етнополітичний процес, який спрямований на зміцнення і посилення етнонаціональних груп, які утворюють націю шляхом поступового усунення бар'єрів і формування спільних цінностей, інститутів (політичних, економічних, соціальних, духовних). Таким чином, поняття національної консолідації охоплює консолідацію політичну та соціальну. Консолідація національна – це макрорівень соціальних процесів консолідації, тобто, консолідація національна – це компліментарність (інтеграція) різних соціальних груп, етносів у державі, що становлять єдиний цілісний соціальний організм і захищені громадянськими правами та політичною свободою. Національна консолідація не обов'язково розуміється як однастайність, але слугує передумовою запобігання соціальним конфліктом.

Паралельно з національною консолідацією дослідники виділяють етнічну як внутрішню згуртованість самостійних етносів та єднання їх у групу в складі етнічної спільноти. Така консолідація відбувається на культурному підґрунті за сприяння споріднених мов [57, с. 154 – 155]. Аналіз наявних підходів до цієї проблеми свідчить, що одним із перших визначення етнічної консолідації запропонував О. Нельга в праці «Теорія етносу» [58]. М. Степико вважає, що етнічна консолідація є певною альтернативою консолідації національній, оскільки в її процесі посилюються роль і значення кожної спільноти, які мешкають на одній території, на противагу загальнонаціональним цінностям [5, с. 109].

Усе ж більшість науковців вважає, що ці різновиди консолідації не є антагоністичними чи, навіть, автономними один від одного, а являють собою взаємопов'язані процеси, що об'єднані в певну систему.

Науковці розділяють етнічну консолідацію на кілька етапів: власне етнічну, внутрішньоетнічну, міжетнічну [57, с. 154]. І. Іванов додає до цього переліку ще регіональну та міжрегіональну етнічну інтеграцію і глобалізацію [33, с. 9]. О. Антонюк робить спробу дати визначення різним проявам етнічної консолідації. Так, на його думку: «консолідація етнічна – це вид об'єднувальних етнічних процесів; міжетнічна консолідація – злиття кількох близьких за мовою та культурою раніше самостійних етносів у нове збільшене етнічне утворення; внутрішньоетнічна консолідація – соціальне згуртування всередині етнічної спільноти в умовах нівелювання розбіжностей у рамках присутніх груп» [59, с. 404].

Досліджуючи теоретичні аспекти зазначеної проблеми, вітчизняні науковці не забували й про практичний бік справи. Адже питання етнічної консолідації є надзвичайно чутливими для стабільності будь-якої держави, не кажучи вже про Україну, яку багато політологів вважають «етнічно, мовно, культурно, регіонально та політично розколотою державою» [8, с. 422].

Небезпеку неврахування необхідності етнічної консолідації українського суспільства досліджувала І. Кресіна. При цьому вона дійшла висновку, що «невдоволення окремих етноспільнот своїм статусом, рівнем забезпечення прав та інтересів, етнічна дискримінація провокують не лише дестабілізацію етнополітичної ситуації в державі. Якщо на етнічне невдоволення нашаровуються також соціальні, економічні та політичні розбіжності, це загрожує етнополітичною дезінтеграцією держави. Невдоволена етнополітична складова є тією силою, яка руйнує систему або дестабілізує її настільки, що вона стає дуже вразливою зовнішнім загрозам» [60, с. 140]. Потрібно зазначити, що такий висновок було зроблено ще до російської агресії.

Розглядаючи національну, етнічну консолідацію ми неодноразово виходили на соціальні проблеми. Останні досить часто кореспондуються з окремим видом суспільної консолідації –

соціальною консолідацією. На думку дослідників, саме вона об'єктивно протистоїть розшаруванню та атомізації суспільства. Тому науковці не залишили без уваги цей вид суспільної консолідації. Але, на нашу думку, це найменш вивчений вид суспільної консолідації.

Потрібно зазначити, що політологи не досить активно досліджують цей вид суспільної консолідації. Автору фактично не вдалося виявити політологічних узагальнюючих праць з названої проблеми. Цю неувагу дещо компенсували представники інших суспільствознавчих напрямів: соціологи [61; 62], економісти [63; 64; 65]. При цьому вони активно, поряд із терміном «соціальна консолідація», використовували терміни «соціальна згуртованість», «соціальне партнерство», «соціальний діалог».

На думку вітчизняних дослідників, консолідоване суспільство неможливе без загальної мети, спільного інтересу, єдності дій, тобто соціальна консолідація в державі являє собою об'єднання громадян країни, виходячи із ментальної та ціннісної згоди з приводу розуміння назрілих загальнозначущих проблем та їх рішень. Тому шлях до соціальної консолідації лежить через налагодження партнерства між основними соціальними групами, соціальною підтримкою населення владою, зміцненням середнього класу, що гармонізує соціальну сферу суспільства, а сама соціальна консолідація являє собою зацікавлену участь громадян у справах об'єднання міста, регіону, країни як цілісного соціального організму [66, с. 22].

Потрібно зазначити, що соціальна згуртованість (консолідація) як соціально-економічна категорія певний час мала суто наукове значення. В останні роки в країнах Європейського Союзу, низці інших країн це поняття спочатку перекочувало у програмні документи, концепції, згодом набуло практичного звучання. Нині положення «Концепції соціальної згуртованості», що була розроблена у Європейському Союзі у 90-ті роки минулого століття, міцно увійшла в практичну площину.

Що ж являє собою термін «соціальна згуртованість» (консолідація) у підходах вітчизняних дослідників? За визначенням А. Колота, соціальна згуртованість (консолідація) – це «складне, багатопланове явище. У найбільш загальному його розумінні – це

включеність та участь членів суспільства у політичному, економічному та культурному житті; це почуття солідарності й належності до суспільства, що засноване на ефективному використанні громадянських прав та інших надбань демократичного суспільства.

Саме у ході формування соціальної згуртованості досягається консолідація в суспільстві, людина відчуває солідарність і свою належність до соціуму» [67, с. 19].

Аналізуючи особливості розвитку сучасної України, вітчизняні дослідники доходять висновку, що соціальна згуртованість має, з одного боку, об'єктивні передумови становлення і розвитку, а з іншого – чимало чинників, які цьому перешкоджають. До перших вони відносять розвиток інститутів громадянського суспільства, які продукують більш цивілізовані суспільні відносини. До других – формування суспільства споживання та суспільства «індивідів», що сповідує споживацькі настрої та мотиви поведінки; деградацію моральних цінностей і трудових установок громадян; нерозвиненість інститутів демократії в суспільстві; зростання розбіжностей між проголошеними соціальними правами і практикою їх реалізації [64, с. 12 – 13].

Науковці доходять висновку, що питання соціальної консолідації актуалізується на етапі глибоких політичних, економічних, соціальних реформ для країн, що не займають провідних позицій за економічним розвитком, серед яких і Україна. При цьому вони попереджують, що «соціальна згуртованість забезпечується не політичними гаслами та добрими намірами. Вона має формуватися свідомо, цілеспрямовано, наполегливо за участі усіх соціальних сил. Особлива роль у цьому процесі належить державі... при задіянні демократичних принципів прийняття суспільно значимих рішень. У сукупності це має створити атмосферу солідарності, утвердження на практиці принципів соціальної справедливості, звести до мінімуму відчуженість, сприяти досягненню суспільної згоди з ключових аспектів життя суспільства» [64, с. 16 – 18].

У сучасній Україні рівень соціальної консолідації суспільства залишається невисоким і, за оцінкою вітчизняних дослідників, має тенденцію до зниження. Пояснюючи це, О. Оржель стверджує,

що «сьогодні в Україні спостерігаються тенденції, здатні перешкоджати соціальному згуртуванню українського суспільства (його інтеграції і консолідації). Такими тенденціями є: порівняно низький рівень життя більшості населення в поєднанні з високою поляризацією; просторова і соціальна роз'єднаність суспільства; брак довіри та взаємодії між різними соціальними категоріями; відсутність єдиного бачення розвитку країни та національної ідеї взагалі» [62]. А. Колот додає до перерахованого вище «низький рівень довіри населення до інститутів влади та інших інститутів, масові прояви соціальної дезінтеграції, ерозію соціальної солідарності та цінностей праці» [64, с. 18].

Орієнтиром для України у вирішенні питань соціальної консолідації суспільства можуть і повинні бути підходи Європейського Союзу – це насамперед: наявність пріоритетної мети; забезпечення благополуччя усіх членів суспільства; зменшення диспропорції в розвитку суспільства; уникнення маргіналізації людей [68, с. 37 – 42].

Чинники суспільної консолідації в Україні

Аналіз суспільної практики і наукових підходів дослідників свідчить, що консолідуючий потенціал нації залежить від цілої низки чинників, які вітчизняні вчені намагалися дослідити і визначити головні. При цьому значна частина з них відштовхувалася від підходів відомого британського дослідника Е. Сміта, який у праці «Нації та націоналізм у глобальну епоху» стверджує, що головними чинниками консолідації спільноти є: спільна пам'ять, міфи та символи спільноти; розвиток і передавання історичних традицій і ритуалів спільноти; культивування й передавання елементів спільної культури (мова, звичаї, релігія) народу; насадження самобутніх знань і встановлення загальних для всіх членів означеної спільноти прав та обов'язків [69]. Проте є й такі, хто розширює цей перелік чинників суспільної консолідації. Серед таких підходів варто виділити колективну працю «Український соціум», яку підготували науковці Національного інституту стратегічних досліджень [70]. У ній автори зробили досить вдалу спробу систематизувати загальні погляди на визначення головних чинників консолідації українського су-

пільства. Зокрема, вони виділили такі складові: зміцнення української політичної нації; формування та розвиток громадянського суспільства; спільну територію проживання; спільну культурну традицію; спільну історичну пам'ять, самосвідомість; ідентичність економічного простору; релігійний фактор; мова; етнічність [70, с. 784]. Погоджуючись з таким переліком, необхідно додати до нього ще такі чинники, як суспільні цінності, національна еліта тощо.

Автори монографії ґрунтовно аналізують прояви означених чинників в Україні. Зокрема, вони підкреслюють, що в «наших умовах вагому роль у консолідації нації відіграє спільна історична пам'ять народу» і пояснюють це наявністю «чорних і білих сторінок у нашій історії». Цінним є те, що в цій праці не лише констатується наявність негативних факторів, а й пропонуються шляхи їхнього подолання. Це повинні бути, по-перше, ідеологічна, пропагандистська, виховна і культурна робота, по-друге, політичні та адміністративні державні заходи [70, с. 785].

Не менш важливе об'єднавче значення, на думку авторів монографії, посідає мовний чинник. Належне «функціонування української мови – це не акт примусу чи нехтування інших мов у нашому суспільстві – це необхідність вироблення надійного смислового «інструменту», з яким пов'язана і національна інформаційна безпека, котра поволі формується, і вироблення цілісного комунікаційного поля» [70, с. 785]. Є надія, що вирішенню цих проблем буде сприяти ухвалений 25 квітня 2019 р. Верховною Радою Закон «Про забезпечення функціонування української мови як державної».

Автори дослідження кожний з названих вище чинників розділили ще на низку складових. Релігійний фактор, на їхню думку, включає в себе наявність святих місць, свят, обрядів, інституційного комплексу конкретного народу. Коли йдеться про культурні традиції, то маються на увазі спільні звичаї, усталена літературна, фольклорна, мистецька і т. п. парадигми світобачення, притаманні тій чи іншій спільноті, тощо [70, с. 785].

Досить цікавою є думка авторів щодо важливості «залучення до загальнонаціональної консолідації та нормативно-правове забезпечення прав і свобод українців, що емігрували з Батьків-

щини й активно займаються збереженням, відтворенням і розвитком своєї національної культури в чужинському середовищі, пропагуванням її визначних здобутків». Тому вони дійшли висновку, що «держава зобов'язана ретельно вивчати та досліджувати реальний стан культурно-освітнього, соціального, матеріального життя представників української діаспори у тих чи інших країнах, звертатися з пропозиціями та клопотаннями до урядів цих країн із метою забезпечення належних прав і свобод для наших земляків, що передбачено міжнародними нормативно-правовими документами» [70, с. 786]. На нашу думку, це дуже актуально щодо Російської Федерації, де, згідно з переписом населення 2010 р., мешкає майже 2 млн українців і керівництво якої усіма засобами намагається зденационалізувати їх і навіть витравити саме поняття «українець». Адже, на думку В. Путіна, «мы единый народ» [71].

Аналізуючи названі вище чинники, автори монографії звертають увагу на те, що в українських реаліях деякі з них можуть не лише сприяти консолідації суспільства, а й, за певних умов, «виконувати дезінтегруючу функцію». Зокрема, вони підкреслюють, що «сьогодні навіть релігія, яка впродовж багатьох віків була основоположним інтегруючим імпульсом для українців (автори мають на увазі православну церкву – *Авт.*), здебільшого виконує дезінтегруючу функцію. ... Успішному вирішенню питання духовної консолідації української спільноти перешкоджає відсутність у державі релігійної інституції, котра б змогла виступити генератором побудови цілісного духовного простору» [70, с. 786]. На нашу думку, такий однозначний висновок науковців Інституту стратегічних досліджень був цілком слушним до 2018 р., коли в Україні було зrealізовано низку об'єднувачих заходів, пов'язаних зі становленням Православної церкви України.

Різноплановий аналіз проблем консолідації суспільства як першочергового завдання українського національного будівництва зробив у своїй монографії М. Степико [5]. При цьому значну увагу він приділив теоретичним проблемам. Зокрема, він вважає, що «консолідаційний потенціал нації залежить від низки чинників», які науковець розділяє на «об'єктивні та суб'єктивні». До перших він відносить «історико-політичну та соціально-економічну

архітектоніки конкретного соціуму, наявні проблеми його розвитку, стан масової свідомості тощо». До других – «наявність чи відсутність національної еліти, компетентної державної влади й авторитетного національного лідера» [5, с. 102, 104].

Характеризуючи сучасний стан і перспективи розвитку українського соціуму, М. Степико зазначає, що для консолідації «потрібно об'єднати “дві України” (владу і народ), подолати стан “розколотого суспільства” (Схід–Захід), утвердити європейські цінності тощо». Аналізуючи шляхи розв'язання цих проблем, автор деталізує наведені вище чинники й екстраполює їх на українські реалії. Зокрема, він вважає, що розв'язання цих проблем «перебуває у площині задіяння консолідаційного потенціалу трьох різнопорядкових, а часом і взаємосуперечливих процесів, які започаткувала незалежність України. Це, по-перше, поглиблення демократичних засад формування української політичної нації, що забезпечить вільний розвиток не тільки українцям, а й усім етносам, які мешкають на її теренах. По-друге, формування національної держави на засадах верховенства права та реального гарантування прав і свобод людини та громадянина. По-третє, модернізація суспільства на засадах ринкової економіки, добробуту і благополуччя всіх його громадян» [5, с. 102 – 103].

Завершуючи свій аналіз М. Степико доходить висновку, що «визначальним консолідуючим чинником поліетнічного суспільства є національна держава» [5, с. 105].

Досить цікаво, хоч і не так розлого, розкриває чинники консолідації української нації Г. Луцишин. У статті «Чинники консолідації української нації» вона намагається визначити і проаналізувати чинники, які можуть сприяти національній консолідації та зміцнити національну єдність у державі [72, с. 165]. При цьому вона виводить такі чинники консолідації нації: розвиток громадянського суспільства, українська мова, спільна історична пам'ять, загальноновизнані національні герої, українська церква, формування центральних органів влади за регіональним принципом, загальноновизнаний національний лідер, розуміння української політичної нації як відкритої поліетнічної спільноти, цілеспрямована діяльність держави й етносів (або їх представників в особі партій, рухів, етноеліт), спрямована на досягнення

стабільності багатонаціонального суспільства, зовнішньополітичні чинники [72, с. 169]. Останню групу чинників Г. Луцишин конкретизує, вказуючи «... на російській негативний вплив на формування української національної ідентичності та неготовності значної частини української еліти до суверенного існування, ...роль російської мови та православ'я, які використовує Росія як потужні інструменти гальмування утвердження української державності» [72, с. 168].

Авторка звертає увагу і на внутрішні чинники, що заважають консолідації. Зокрема, вона пише про загрозу так званого «пасивного» патріотизму, «коли люди багато критикують, але не готові діяти та жертвувати за певні національні цінності та ідеї» [72, с. 168].

Чинники національної консолідації демократичного суспільства також аналізує О. Петухова. При цьому вона пропонує «піраміду складових консолідації» демократичного соціуму. На її вершині розташовані «елементи ідентичності як складові консолідації». До них вона відносить: «спільну територію; державу; мову; культуру; історію; літературу; мистецтво; національний менталітет і характер; свідомість; демократичний характер влади». В середину піраміди вона ставить «носіїв консолідуючої ініціативи»: «громадянське суспільство; культурна, наукова, релігійна, освітня еліта; бібліотеки; заклади освіти; музеї». В основу – «об'єднуючі суб'єкти суспільства» – держава (органи державної влади); народ; церква; сім'я; політичні партії; соціальні об'єднання; громадські рухи; бізнес-корпорації». На наш погляд, така градація є штучною, а включення у той чи інший сегмент елементів – не завжди виправдане. Це яскраво видно на такому чиннику консолідації, як «громадянське суспільство», яке авторка віднесла до «носіїв консолідуючої ініціативи», але з таким самим успіхом його можна віднести до «об'єднуючих суб'єктів суспільства» [73].

Цікавою є спроба авторки проаналізувати стереотипи, що нав'язувалися і усе ще нав'язуються українцям для недопущення їхньої консолідації. До них вона відносить: «де два українці, там три гетьмани», «бідний, бо дурний», українцям притаманні «комплекс меншовартості» і «хуторянська психологія» тощо [73].

Теоретичні проблеми чинників консолідації українського соціуму в сучасних умовах досліджувала Н. Авер'янова [74; 75]. Зокрема, вона вважає, що в сучасній Україні актуальними є такі чинники консолідації: «спільна ідея, мета суспільного розвитку, діяльність національної еліти, що має бути взірцем суспільної єдності, політична культура, державна мова, історична пам'ять, економічні та освітньо-виховні чинники, релігія, мистецтво та ін.» [75, с. 10]. Авторка також намагалася обґрунтувати важливість наведених вище чинників й активно підкріплювала це прикладами зі сучасної практики. Так, підкреслюючи важливість такого чинника, як діяльність національної еліти, вона пише, що політична еліта України не завжди сприяє консолідації українського соціуму. «З одного боку, – вважає Н. Авер'янова, – політична еліта України закликає до єдності суспільства, а з іншого – представники різних політичних партій для розширення чисельності свого електорату активно використовують у своїй політиці існуючі в українському суспільстві суперечності, що призводить до напруги та агресії у ньому. Неспроможність української еліти ставити інтереси суспільства вище власних амбіцій становить значну перешкоду в процесах консолідації українства» [75, с. 11].

Д. Грицяк теж зупинився на «традиційних» чинниках консолідації (спільна територія проживання, історична пам'ять, мова, релігія, самосвідомість, культурні традиції, спільність економічних інтересів, громадянське суспільство), додавши до них «побудову справедливого правового суспільства» [76, с. 486].

Наведений вище аналіз свідчить, що у вітчизняних науковців відсутній єдиний підхід до визначення чинників консолідації. У більшості опрацьованих робіт збігаються лише такі чинники, як «громадянське суспільство», «мова», «історична пам'ять», «національна еліта» (національний лідер), а далі ми бачимо різнобій – від «економічного простору» до «формування влади за регіональним принципом» і «побудови справедливого правового суспільства». Безумовно, це ставить на порядок денний питання теоретичного осмислення чинників суспільної консолідації.

Аналіз вітчизняного дискурсивного поля надає підстави стверджувати, що частина дослідників, не заглиблюючись у

теоретичні аспекти визначення чинників консолідації, розглядали їхні прояви в українських реаліях. У першу чергу тут потрібно зупинитися на монографії О. Рафальського «Консолідація українського суспільства: етнополітичний вимір», в якій автор досліджує етнополітичні чинники консолідації українського суспільства. Він наголошує, що важливою складовою успішного розвитку України є «політико-психологічне забезпечення процесу консолідації українського суспільства» [77, с. 86], підкреслює *важливість* забезпечення «спільної системи ціннісних координат» [77, с. 56]. На думку дослідника, це можливо зробити за умови подолання «поділеного і травматичного минулого» і формування «спільного бачення майбутнього й усвідомлення цілей» подальшого розвитку України [77, с. 86].

О. Рафальський, у межах предмета свого дослідження, значну увагу приділив розкриттю теоретичних і практичних проблем таких загальноновизнаних чинників суспільної консолідації, як «мова» і «пам'ять». При цьому він доходить висновку, що досить часто актуалізація цих питань «у партійних та інших публічних громадсько-політичних практиках має за мету не розв'язання проблеми, налагодження складної системи комунікації у суспільстві, а лише завоювання уваги аудиторії. Натомість, суспільству необхідний широкий діалог щодо мовного питання, з проблем національних меншин в Україні» [77, с. 178]. Крім того, необхідно подолати «розриви між академічним, медійним, партійним і державницьким представленням минулого..., всебічно обґрунтувати ідею та цінності української суверенної та соборної державності» [77, с. 218].

Новим, порівняно з названими вище авторами, є звернення дослідника до таких чинників консолідації українського суспільства, як вплив Ради Європи та центральноєвропейських країн, російського неоімперського дискурсу і російської військової агресії на етнополітичні процеси в Україні і, врешті-решт, на консолідацію українського суспільства.

Новаторським для вітчизняного наукового дискурсу є розгляд О. Рафальським такого чинника консолідації, як «образ майбутнього». Обґрутовуючи його значимість, дослідник наголошує, що «образ майбутнього – політичний фактор... Суспільство, яке

здатне ставити собі завдання, є більш стабільним, аніж те, яке живе тільки образами минулого» [77, с. 370]. Автор формулює своє бачення цього образу майбутнього – «важливо, щоб образ людини й України майбутнього мали у своїй основі цінності, які визначили поступ європейської цивілізації» [77, с. 382].

Цікавою в плані теоретичного осмислення проблем суспільної консолідації є національна доповідь «Україна: шлях до консолідації суспільства», підготовлена науковцями НАН України. Її автори виділяють такі чинники суспільної консолідації: громадянське суспільство, спільні цінності і спільна мета, держава, гуманітарна інтелігенція, демократія, регіональні політичні еліти, розвиток освіти [6, с. 12 – 22].

На наш погляд, виправданим і дуже важливим є включення до чинників консолідації «гуманітарної інтелігенції» і «розвиток освіти». Зокрема, аналізуючи перший з цих чинників, автори доповіді підкреслюють «значущу роль гуманітарної інтелігенції в усвідомленні й актуалізації спільних цінностей і спільної мети українського суспільства. ... Її роль у вільному творенні ідей, концепцій, образів і модерації дискусій щодо їх продуктивності та втілення, в організації світоглядного діалогу в суспільстві» [6, с. 20].

Підкреслюючи важливість розвитку освіти для консолідації українського суспільства, дослідники наголошують на тому, що це сприятиме «формуванню консолідованого середовища не лише компетентних і відповідальних, а й внутрішньо вільних інтелектуалів, які оберігають себе, свою автентичність від розчинення в офіційності» [6, с. 22].

Підсумовуючи свій теоретико-методологічний аналіз, автори доповіді справедливо наголошують, що «суспільна консолідація на демократичних і гуманістичних засадах є співтворчістю громадян, інтелектуалів, політикуму і влади» [6, с. 24].

Аналіз вітчизняного наукового масиву, присвяченого чинникам суспільної консолідації, свідчить, що багато дослідників, не порушуючи увесь комплекс цих чинників, аналізували лише його окремі складові. Чи не найпопулярнішою серед них була «мовна» проблематика [78; 79; 80]. Проте праць, в яких «мова» досліджувалася б як чинник консолідації, не так уже і багато. Серед них варто виділити колективну монографію «Мовна ситуація в

Україні: між конфліктом і консенсусом», в якій зроблено досить вдалу спробу дослідити правові та політичні механізми вирішення мовної проблеми в Україні, проаналізовано можливості досягнення консенсусної моделі функціонування найбільш поширених у державі мов, особливості прояву мовного чинника у процесах суспільної трансформації України [81]. При цьому автори запропонували своє бачення реалізації мовної політики в державі, підкресливши, що головним її завданням має бути «сприяння консолідації українського суспільства» [81, с. 396].

Цікавими є підходи до цієї проблеми В. Білецького і В. Радчука, які вважають, що «еліта має непересічне значення для приведення в дію чинника мовної консолідації» і наголосили на тому, що «дієвими і корисними є методи реального підвищення авторитету мови і створення таких умов, за яких українською мовою говорити було б просто необхідно, а знати її – корисно для кар'єри, інформаційного обміну тощо». У статті також розкриті «складові авторитету мови як феномену» і показано їхній вплив на консолідацію українського суспільства [82].

До цих проблем звертався Д. Грицяк, який вважає мову «одним з найвагоміших чинників етнокультурної консолідації українського суспільства». На його думку, саме мова «забезпечує єдність функціонування і розвиток національного організму в просторовому та часовому вимірах» [76, с. 486]. Він справедливо наголошував, що в Україні мовне питання «повсякчас використовується регіональними елітами з метою мобілізації електорату різних регіонів» [76, с. 486]. Для уникнення цього Д. Грицяк пропонує для кожного регіону розробити свою програму розвитку з урахуванням місцевої специфіки. За таким же підходом, на думку автора, варто здійснювати й державну мовну політику – «якщо у Західних і Центральних областях на державному рівні більш доцільно здійснювати корпусну мовну політику (стимулювати розвиток і збагачення мови, підвищувати комунікативну потужність, забезпечувати чистоту мови тощо), то у Південних і Східних регіонах нашої держави доцільніше реалізовувати статусну мовну політику (підвищення престижу мови, сприяння її поширення у різних сферах суспільного життя тощо). Така політика повинна бути чітко визначена у часі та вдосконалюватися

паралельно зі змінами мовної ситуації у тому чи іншому регіоні». Таким підхід, вважає автор, дозволить «гнучко та оперативно» реагувати на виклики часу і політиків [76, с. 487 – 488].

Наступним чинником консолідації українського суспільства, який активно досліджують останнім часом, є історична пам'ять [83; 84; 85]. У першу чергу серед останніх робіт варто виділити дослідження Ю. Шаповала «Політика пам'яті як механізм консолідації суспільства: український досвід», в якій автор не лише аналізує використання різними суб'єктами політичного життя України інструментів «історичної пам'яті» для досягнення своїх цілей, а й робить спробу осмислити теоретичні проблеми цього феномену. Зокрема, він намагається визначити сутність самої дефініції – «історична пам'ять», підкреслюючи, що дослідники, які аналізують цей феномен, використовують різні поняття – «колективна пам'ять, історична пам'ять, культурна пам'ять, соціальна пам'ять, суспільна пам'ять, національна пам'ять», не виробляючи якоїсь «однієї усталеної дефініції». На думку Ю. Шаповала, усі ці поняття об'єднує в одне – «пам'ять» як «канал передачі історичного досвіду і чинник формування національної ідентичності» [86, с. 409]. Далі автор концентрується на практичних кроках використання інструментарію історичної пам'яті як внутрішніми, так і зовнішніми політичними гравцями для досягнення своїх цілей і досить часто не для консолідації українського суспільства, а для його деконсолідації. Особливо у цьому напрямі старалися ті, хто «апелював до імперсько-радянського історичного нарративу» [86, с. 418]. Не оминає дослідник і корекцію владою офіційного курсу політики пам'яті після Революції Гідності і початку війни на Донбасі, яка була визнана «чинником національної безпеки» [86, с. 419].

Аналізує Ю. Шаповал також хід і наслідки політики декомунізації, де акцентує увагу на «потребі високої академічної кваліфікації і водночас політичної обережності у формуванні політики пам'яті» [86, с. 427].

У висновку автор наголошує, що в Україні недостатньо використовується об'єднавчий потенціал ліберально-демократичного світогляду, а саме – його засаднича цінність – «свобода» і боротьба за неї, яка «здатна мобілізувати українське суспільство

на боротьбу з російською агресією, спрямованою на відтворення Російської імперії та імперіалізму сталінського зразка» [86, с. 427].

Не оминула цієї проблеми Г. Луцишин, яка у статті «Державна політика історичної пам'яті як чинник консолідації українського суспільства» проаналізувала особливості реалізації державної політики історичної пам'яті як чинника консолідації українського суспільства. Авторка наголошує, що в Україні історичне минуле часто є чинником суспільної напруги, і тому важливим є пошук інтегративних і консолідуючих ідей, запобігання виникненню нових «ліній розколів» і протистоянь. Підкреслює, що політичний контекст історичної пам'яті є не лише контекстом внутрішньополітичної боротьби, а й поширюється на міждержавні відносини, впливає на прикордонну співпрацю [87].

Виходячи з цього, Г. Луцишин наголошує на тому, що державна політика історичної пам'яті має ґрунтуватися на «ідеї консолідації всіх українців, незалежно від місця проживання, походження і покоління, з метою забезпечення загальнонаціональної консолідації на принципах зміцнення української національної ідентичності, об'єднання світового українства навколо ідеї національного відродження і гідного утвердження української нації в сучасному світі, посилення ролі закордонних українців у процесах євро- та євроатлантичної інтеграції України». Для цього необхідно «проводити громадську дискусію навколо складних історичних питань, залучаючи істориків, соціологів, психологів, лінгвістів, культурологів для висвітлення у засобах масової інформації різних підходів до суперечливих історичних подій і фактів, залучати як державні, так і недержавні мас-медіа» [87, с. 36 – 37].

Останній посил Г. Луцишин підтримує й С. Ганаба, яка в статті «Історична пам'ять як чинник консолідації суспільства», підкресливши, що в «українському суспільстві спостерігається розколотість і кризовий стан історичної пам'яті», вихід бачить у «створенні справжньої громадянської дискусії довкола складних і дражливих історичних проблем, різнобічно висвітлюючи їх у засобах масової інформації й позбавляючи у такий спосіб їх маніпуляції політичними силами...» [88, с. 71]. При цьому потрібно позбутися низки стереотипів, які «трактують українську

історію як історію нещасного народу, який постійно залежить й знаходиться під впливом чисесь злої волі. Розуміння України як жертви, якій притаманні такі специфічні властивості як відсутність національної гідності, рабська звичка не вставати з колін, схильність до розбрату і братовбивчих конфліктів, ... прищеплює й розвиває комплекс меншовартості й провінційності» [88, с. 72]. На думку дослідниці, саме за такого підходу історична пам'ять є чинником консолідації суспільства, а не інструментом ідеологічного протистояння у руках політиків.

На основі зробленого аналізу С. Ганаба доходить висновку, що «консолідація суспільства можлива у разі визнання суспільством у цілому і політичної еліти, зокрема, загальнолюдських, цивілізаційних цінностей, загальнолюдської історичної пам'яті» [88, с. 75].

Питання місця і ролі історичної пам'яті в процесі консолідації українського суспільства досліджували також О. Трегуб [89], А. Чик [90], О. Гора [91]. Н. Ковтун зробила спробу проаналізувати вплив історичної пам'яті на процес становлення і консолідації політичної еліти в сучасній Україні [92].

Надзвичайно цікавою й ґрунтовною є монографія О. Гриценка, в якій зроблено досить вдалу спробу з'ясувати цілі, ідеологічні засади, тематичні й політичні пріоритети державної політики пам'яті, її інструментарій і реалізацію поставлених президентами України завдань у цій царині, оцінено її наслідки, а також вплив на консолідацію суспільства [93].

Аналіз зазначеного дискурсивного поля показує, що, крім загальноновизнаних чинників суспільної консолідації, науковці досліджували й інші, менш «розкручені», але не менш значимі. Зокрема, Н. Авер'янова намагалася дослідити такий чинник консолідації українського суспільства, як громадянська активність особистості [94].

Досить цікавий підхід до дослідження чинників консолідації суспільства запропонував Є. Андрос, який вважає національну самоідентифікація етнічних українців вирішальним чинником консолідації українського суспільства [95]. Досліджуючи цю проблему, автор порушує питання самоідентифікації російськомовних етнічних українців, пропонуючи комплекс підходів до

розв'язання їхніх проблем, які «повинні бути обов'язково повернуті у лоно рідного народу, його культури, світосприймання та світовідчуття». Головним завданням у цьому напрямі Є. Андрос вважає «впродовж одного-двох поколінь, поступово, крок за кроком, подолати той соціокультурний розрив, розходження уподобань і ціннісних орієнтацій, котрий спостерігається у цих українців» [95, с. 112].

З позицій сьогоднішнього дня важливою є актуалізація автором питання українського селянства як споконвічного оплоту українства. Тут автор наголошує, що «принциповим для консолідації українського суспільства є вирішення питання про припинення розвалу села, оскільки це стосується 16 мільйонів людей – найбільш знедоленої, упослідженої частини українства, які не менше, аніж решта громадян України, заслуговують на залучення і до європейських цінностей, і до демократичної перспективи України». Є. Андрос попереджує, що «перетворення землі сільськогосподарського призначення – на товар є прямим шляхом до латифундій, до визиску селян, системи панів і наймитів (останніх – у вигляді усього села)... повернення українського села на сто років назад» і, врешті-решт, до деконсолідації українського суспільства [95, с. 113 – 114].

Далеко не з усіма висновками Є. Андроса можна погодитися, зокрема, дискусійною є пропозиція «негайного відновлення позначки “національність” у паспорті» [95, с. 114]. Утім, низка порушених ним проблем заслуговує на увагу, а висновки – на підтримку. Адже автор «єдиним ефективним, радикальним і довготривалим засобом консолідації українського суспільства, збереження соборності України на віки» вважає «консолідацію етнічних українців, які проживають на теренах України. А це, у свою чергу, означає не що інше, як повернення національної самоідентифікації усім без винятку російськомовним етнічним українцям – громадянам України, повернення їх у лоно рідного народу, його культури, історичної пам'яті, мови і традицій, його світовідчуття та світорозуміння» [95, с. 121].

Національну ідентичність сучасної української еліти вважає важливим чинником консолідації українського суспільства М. Пірен [96]. Т. Безверха аналізує форми суспільного життя та

етнонаціональні відносини в контексті формування української національної ідеї як системоутворюючого чинника, що консолідує націю в державотворчому процесі [97]. Проблеми сутності та генези національної ідентичності як чинника консолідації сучасного українського суспільства досліджує Т. Коломієць [98]. Л. Угрин та О. Щурко аналізують місце і роль ідентифікаційних маркерів у політичній консолідації суспільства [99].

Дещо з іншого боку до проблем ідентичнісного чинника в процесах консолідації підійшов Л. Чупрій, який розглядає проблему формування національної ідеї як одного з головних чинників консолідації української політичної нації [100].

Як уже зазначалося вище, чинником консолідації суспільства є релігія, проте аналіз вітчизняного наукового дискурсного поля засвідчує, що науковці не досить активно бралися за дослідження її місця і ролі в цьому сегменті суспільно-політичного життя. Зокрема, В. Єленський звертає увагу на посилення ролі релігії у сучасній світовій, регіональній і національній політиці. Понад те, на його думку, «у ХХІ ст. релігія бере активну участь у націєтворенні, ...конструює колективні ідентичності й визначає поведінку людських спільнот» [101, с. 5 – 6].

Далі пішли автори колективної монографії «Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України», які проаналізували роль релігійного чинника у процесах формування української політичної нації, громадянського суспільства. Особлива увага була звернена на прикладне використання релігійного чинника у суспільно-політичних процесах у рамках національного наративу і концепту «національної держави». Проаналізовано потенціал етноконфесійних спільнот України до інтеграції в український соціум [102].

До цих проблем звертався В. Войналович, який досліджував міжправославні взаємини, їхній конфліктогенний потенціал, вплив на суспільно-політичну ситуацію в сучасній Україні [103].

М. Мельник, досліджуючи вплив церкви та церковних інституцій на процес формування громадянського суспільства в Україні, окреслює рівень участі релігійних організацій у подіях до, під час і після Революції Гідності. При цьому, він робить висновок, що «церква в подіях Майдану виявила себе як потужний

і цілісний інститут громадянського суспільства, здатний захищати інтереси громадян від свавілля влади... З початком гібридної війни, розв'язаної РФ проти України, розпалювання проросійського сепаратистського руху на Сході країни церква своєю активною позицією суттєво сприяла консолідації українського суспільства навколо національних та громадянських ідеалів, організації всенародної боротьби на захист Вітчизни» [104].

Серед досліджень релігійного чинника консолідації суспільства ще варто виділити роботи Р. Процюка [105], М. Паращевіна [106], в яких тією чи іншою мірою порушувалися питання ролі і місця релігійного чинника у суспільно-політичному житті України. Все ж, ця проблема і досі залишається недостатньо досліджуваною.

Вивчення доробку вітчизняних науковців з питань суспільної консолідації свідчить, що крім загально визнаних її чинників науковці звертали увагу і на інші, не такі «популярні». Зокрема, цікавим дослідженням, в якому аналізувалися саме такі чинники, є підготовлена науковцями Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України аналітична довідка «Національна єдність у конкурентному суспільстві». Зокрема, у ній зроблено спробу аналізу територіального (регіонального) чинника консолідації. Зокрема, Ю. Шайгородський цілком справедливо наголошує, що цей чинник «актуалізується сучасними зовнішньо- і внутрішньо-політичними впливами на процеси національного самовизначення, завданням збереження й зміцнення держави як політичного інституту» [107, с. 99]. Автор підкреслює, що важливою складовою цього чинника є взаємини «центру і регіонів», які повинні характеризуватися «цілісністю, структурністю, функціональністю, ієрархічністю, взаємозв'язком і взаємозумовленістю структурних елементів...» [107, с. 99]. На практиці це має працювати «на суспільну інтеграцію шляхом формування в Україні єдиної політичної нації, оптимізації відносин між центром і регіонами, розвитку місцевого самоврядування, становлення громадянського суспільства...» [107, с. 133].

О. Майборода звертає увагу на питання національного консенсусу через взаємини центру і регіонів, через призму «геоекономічного курсу України», підкреслюючи, що «українська

дилема між бажаним і дійсним проявляється досі незавершеною полемікою між прихильниками європейської інтеграції країни і прихильниками її євразійського вектора» [108, с. 135].

Ю. Шаповал акцентує увагу на тому, що в умовах гібридної війни РФ проти України Росія активно використовує для актуалізації територіального (регіонального) чинника деконсолідації українського суспільства «російсько-український міфологічний корпус» поділу українських регіонів і міст на «наші» та «їхні» [109, с. 170]. При цьому, наголошує автор, російські пропагандисти раз по раз звертаються до ідеї «міцних господарників», «трудівників, які годують усю Україну» [109, с. 179]. Понад те, справедливо зазначає Ю. Шаповал, «російська історична міфологія маніпулює великодержавними ідеологіями Польщі, Румунії й Угорщини в контексті пригадування ними “втрачених земель”. Що їх “споконвіку” замешкали представники відповідних народів» [109, с. 170 – 171].

Дещо з іншого боку до територіального чинника консолідації підійшли автори монографії «Український соціум». Зокрема, вони вважають, що специфічною особливістю етнополітичної та етнокультурної ситуації в Україні є використання етнічного і культурного чинників регіональними елітами для мобілізації населення регіонів. Це дозволяє їм створювати умови для виокремлення населення регіонів як певних квазі(етнічних) груп шляхом визначення та констатування (суб)етнічних ознак – соціокультурного підґрунтя консолідації територіальних спільнот. Це, на їхню думку, «створює небезпеку для загальнонаціональної консолідації, позаяк сприяє як міжрегіональному протистоянню, так і протистоянню між центром і регіоном» [70, с. 786]. Автори попереджають, що особливо це актуально для «східних та південних регіонів України, де внаслідок значної етнокультурної строкатості й водночас соціокультурної гомогенності населення російськомовних промислових міст етнічна ідентичність дедалі більше поступається ідентичності регіонально-територіальній. У цьому контексті набуває особливого значення позиція місцевих інтелектуальних осередків, спроможних використати місцевий соціокультурний матеріал для обґрунтування історичної та культурної “особливості” певної територіальної спільноти» [70, с. 787].

Нагадаємо, що ця монографія була опублікована у 2005 р., задовго до 2014 р., коли це попередження стало реальністю. Правда, автори у ній не врахували, що для активізації цього фактору докладе руку Російська Федерація. Як би там не було, але ми повинні розуміти, що успішність процесів консолідації українського суспільства значною мірою залежить від реалізації державою виваженої регіональної політики. До її ключових завдань належить зменшення міжрегіональних економічних і соціальних диспропорцій.

Проведений автором аналіз свідчить, що є ще низка чинників суспільної консолідації, які, хоч і не так глибоко, але досліджувалися вітчизняними науковцями. Зокрема, М. Морарь вивчав «політичну інтеграцію як чинник консолідації українського суспільства» [110], А. Овчарова – соціально-психологічні чинники [111], Ю. Поліщук – суспільні цінності як чинник суспільної консолідації [112].

Висновки та пропозиції

Підводячи підсумок проведеної роботи, зазначимо, що вивчення феномену суспільної консолідації розпочалося порівняно недавно. Тому і саме поняття «суспільна консолідація» увійшло в науковий дискурс не так давно. Все ж як західні, так і вітчизняні науковці приділили йому певну увагу. При цьому процес суспільної консолідації розглядається ними як: зміцнення, згуртування суспільства та усіх його компонентів; вибір, який веде до формування сукупності правил суспільно-політичної поведінки, спільних домовленостей, які є результатом взаємної згоди. Але представники різних соціогуманітарних наукових напрямів (філософи, соціологи, політологи, економісти, юристи), виходячи зі своїх пріоритетів, вкладають в означення цього феномену своє розуміння. Для політологів суспільна консолідація – це процес визначення і розвитку мети, стратегії, інтересів, цінностей суспільства на основі внутрішніх регуляторів (менталітету, моральних, історико-культурних цінностей тощо), прийнятих ним і державою в цілому, визнаних представниками влади, політичних партій і громадських організацій, які зафіксовані в їхніх законах, програмних документах.

Сутність консолідації полягає в тому, що вона: поширює ідею; має циклічний характер; створює умови для зміцнення позицій суверенітету та незалежності в державі; виступає чинником систематизації законодавства і системи управління; активізує вдосконалення організаційних форм і комунікації в системі відносин «суспільство – нація – держава» тощо. При цьому встановлено, що у суспільній практиці існують різні види консолідації: політична; демократична; національна (загальнонаціональна); етнічна, міжетнічна, внутрішньоетнічна, міжнаціональна; соціальна; влади, еліти, громадськості; ціннісна, світоглядна, ідейна, духовна, моральна; територіальна, регіональна, глобальна; тимчасова, довгострокова, ситуативна (фрагментарна); походження згори, знизу; організована, стихійна, конструктивна, деструктивна, формальна, неформальна; авторитаризму; позитивна, негативна; пасивна, активна; політичних партій, громадських рухів. В основу цієї класифікації були покладені такі критерії: основні носії ідей консолідації – етнічна група, соціальна група, особа, політична партія, нація як спільнота; характер її функціонування на різних рівнях – теоретичному, державно-політичному, групово-спільнісному, буденному, індивідуальному; структурно-системні ознаки – система, структура, політичний, національний і державницький процес; світоглядні параметри – соціально-історичний досвід, світоглядна спрямованість; ідентифікаційні напрями – система етнонаціональної свідомості тощо.

Усе ж досягнення максимальної консолідації населення в державі можливе лише на основі комплексного підходу, забезпеченого врахуванням можливостей усіх видів суспільної консолідації та її чинників.

Проведений аналіз також свідчить, що у працях вітчизняних науковців відсутній єдиний підхід до визначення чинників консолідації. Взагалі наукове дискурсне поле консолідаційних чинників суспільства можна поділити на дві головні групи робіт, що їх досліджують. До першої можна віднести праці, в яких аналізується сутність і природа самого феномену чинників суспільної консолідації, їхній взаємозв'язок як на теоретичному, так і на практичному рівнях. До другої – роботи, в яких

досліджуються прояви окремих чинників консолідації в сучасних українських реаліях. Проте серед вітчизняних науковців відсутній єдиний підхід до визначення самих чинників консолідації. У більшості опрацьованих робіт збігаються лише такі чинники, як «мова», «історична пам'ять», «національна еліта» (національний лідер), «громадянське суспільство», а далі ми бачимо різнобій – від «економічного простору» до «формування влади за регіональним принципом» і «побудови справедливого правового суспільства». Безумовно, це актуалізує завдання подальшої концептуалізації та теоретичного осмислення проблеми чинників суспільної консолідації.

Крім того, спостерігається значний дисбаланс у дослідженні окремих чинників суспільної консолідації. Так, серед усього масиву праць із зазначеної тематики вирізняються роботи з мовної проблематики, історичної пам'яті і значно менше досліджень з питань територіального, етнічного, релігійного чинників, а деякі з них взагалі залишилися на маргінесі (ціннісний, соціально-психологічний, соціетальний).

Проведений аналіз дозволяє визначити ті наукові напрями, які потребують подальшої розробки. Зокрема, це стосується маловивчених питань ролі та місця суспільної консолідації в протистоянні гібридній війні РФ. Додатково науковці мають звернути увагу на комплексне вивчення видів суспільної консолідації, їх взаємодій в умовах транзиту (перехідних режимів). Фактично відсутній єдиний підхід до визначення чинників суспільної консолідації. Практично позбавленими уваги залишаються питання, що стосуються етнічного, територіального, соціально-психологічного, соціетального, ціннісного чинників суспільної консолідації. Ґрунтовного аналізу потребує місце і роль громадянського суспільства в консолідації українського соціуму в нинішніх реаліях.

Підводячи кінцевий підсумок проробленої роботи, можна стверджувати, що: в цьому матеріалі вперше у політології здійснено комплексний аналіз наукового доробку вітчизняних учених з означеної теми; виявлені провідні тенденції та окремі закономірності розвитку політологічних знань щодо феномену суспільної консолідації та особливостей його прояву в Україні;

зроблена спроба визначення вузьких місць у масиві уже опублікованих робіт з означеної проблематики; розглянуті найновіші праці, які ще не підлягали історіографічному аналізу, з'ясована їхня історіографічна значимість для розкриття феномену суспільної консолідації в Україні; окреслено наукові проблеми, що потребують подальшої розробки.

1. Пашкова О. Б. Соціально-політичні фактори консолідації українського суспільства // Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2012. Вип. 5 (61). С. 62 – 71.

2. Дергачов О. Політичні проблеми національної консолідації // Консолідація українського суспільства: сучасний стан, проблеми та перспективи: матеріали круглого столу / за ред. А. В. Малигіна. Сімферополь: СФКІСД, 2005.

3. Федуняк С. Г. Цивілізаційна консолідація у сфері безпеки // Політика і час. 06/2003. № 6. С. 76 – 80.

4. Луцишин Г. І. Національна консолідація України в умовах сучасного політичного процесу: монографія. Львів: Вид-во Львівської політехніки, 2012. 364 с.

5. Степико М. Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування. Київ: НІСД, 2011. 336 с.

6. Україна: шлях до консолідації суспільства: національна доповідь / ред. кол.: С. І. Пирожков, Ю. П. Богущкий, Е. М. Лібанова, О. М. Майборода та ін. Київ: НАН України, 2017. 336 с.

7. Стоєцький С. В. Етнокультурна консолідація: спроби концептуалізації в політології // Держава і право: зб. науков. праць. Київ: Інститут держави і права ім. В. М. Корецького НАН України, 2013. № 3 (61).

8. Вітман К. М. Консолідація як політичний феномен: актуальність для України // Держава і право: зб. науков. праць. Київ: Інститут держави і права ім. В. М. Корецького НАН України, 2013. № 4 (62). С. 421 – 427.

9. Петухова О. В. Консолідація: сутність і види // Інвестиції: практика та досвід. 2015. № 3. С. 130 – 135.

10. Титарь Иван. Консолидация демократии: проблема определения понятия // Социология: теория, методы, маркетинг. 2008. № 4. С. 39 – 54.

11. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. Київ, 1994.

12. Linz J. J. The Consolidation of Regimes: A Theoretical Problem Approach (paper presented at the International Studies Association World Congress, Toronto, 1974).

13. Diamond L. Introduction: in Search of Consolidation // Consolidating the Third Wave Democracies. Regional Challenges / F.d. bi L. Diamond. M. Planner, Y. Chu and H. Tine. Baltimore, London: The Jons Hopkins University Press, 1997.

14. Diamond L. Developing Democracy: Toward Consolidation. Baltimore, London: The Jons Hopkins University Press, 1999.

15. Schmitter Ph. Interest Systems and the Consolidation of Democracies // Reexamining Democracy. Essays in Honor of Seymour Martin Lipset / Ed. by G. Marks, L. Diamond. London: Sage Publications. 1992.

16. O' Donell G. Illusions about Consolidation // Journal of Democracy. 1996. Vol 7. №2.

17. Луцишин Г. И. Национальная консолидация общества: теоретико-методологические проблемы исследования. URL: archive.nbuv.gov.ua/Portal/.../SL5_doc.pdf

18. Шмиттер Ф. Размышления о гражданском обществе и консолидации демократии // Полис. 1996. № 5. С. 16 – 27.

19. Словник іншомовних слів / за ред. О. С. Мельничука. Київ: Головна редакція УРЕ, 1974. 775 с.

20. Туркевич О. Консолідація політичних партій в Україні: визначення понять. URL: <http://www.franko.lviv.ua/faculty/Phil/Visnyk/Visnyk4/Politologija/Turkevych.htm>

21. Политическая энциклопедия: в 2 т. / под ред. Г. Ю. Семигина. Москва: Мысль, 2000. 551 с.

22. Луцишин Г. І. Національна консолідація як основа формування та розвитку української політичної нації // Українська політична нація: проблеми становлення : зб. наук. ст. / за ред. М. М. Розумного (заг. ред.), М. Т. Степика, В. М. Яблонського. Київ: НІСД, 2012. С. 150 – 156.

23. Меленко С. Г. Консолідація як вид систематизації нормативно-правових актів: автореф. дис. ... к. юр. н.: 12.00.01. Київ, 2002. 19 с.

24. Соціально-педагогічний словник / за ред. В. В. Радула. Київ: «ЕксОб», 2004. 304 с.

25. Купрієнко С. А. Словник соціології (Літери А – Я). URL: <http://kuprienko.info/kuprienko-s-a-slovník-sotsiologiyi-literi-a-ya/28/>

26. Економічна енциклопедія. URL: http://ridnamova.org/Ekonomich&na_entsyklopediya/13/?&page=3&word

27. Енциклопедичний словник з державного управління / уклад. : Ю. П. Сурмін, В. Д. Бакуменко, А. М. Михненко та ін.; за ред. Ю. В. Ковбасюка, В. П. Трощинського, Ю. П. Сурміна. Київ: НАДУ, 2010. 820 с.

28. Пірен Марія. Науково-просвітницький чинник консолідації українського суспільства / URL: www.kbuara.kharkov.ua/e-book/putp/2011-1/doc/2/07.pdf

29. Магда Є. В. Сучасні загрози консолідації українського суспільства // Історико-політичні студії. 2013. № 1. С. 107 – 113.

30. Ткач О. І. Політичні передумови консолідації українського суспільства // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Філософія. Політологія. 104/2011. С. 49 – 52.

31. Політична енциклопедія / редкол.: Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал (заст. голови) та ін. Київ: Парламентське видавництво, 2011. 808 с.

32. Степико М. Консолідація української нації: проблеми та перспективи // Вісник Національної Академії Наук України. 1999. № 6. С. 16 – 26.

33. Іванов І. Ю. Формування української політичної нації в сучасних умовах: проблеми і перспективи: автореф. дис. ... к. політ. н. Київ, 2005. 20 с.

34. Петухова Ольга. Основні види процесу консолідації в державі: спроба класифікації // Актуальні проблеми державного управління: збірник наукових праць Одеського регіонального інституту державного управління. 2015. Вип. 2 (62). С. 21 – 26.

35. Луцишин Г. І. Національна консолідація України в умовах демократизації суспільства // Наук. пр. [Чорномор. держ. ун-ту ім. Петра Могили]. Серія : Політологія. 2012. Т. 182. Вип. 170. С. 51 – 55.

36. Риженко Є. С. Інтегративна ідеологія як чинник консолідації українського суспільства: автореф. дис. ... к. політ. н. Київ, 2008. 19 с.

37. Фесенко М. Формування понятійно-категоріального апарату проблеми консолідації суб'єктів світ-системи і нового міжнародного порядку // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Міжнародні відносини. 2017. 1 (46). С. 39–44.

38. Хинтба И. Р. Консолидация демократии: сущность, факторы, модели: автореф. дис. ... к. полит. н. Москва, 2009. 31 с.

39. O'Donnell Guillermo, Schmitter Philippe Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions About Uncertain Democracies – Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1986.

40. Linz Juan J. and Stepan Alfred. Problems of Democratic Transitions and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1996. P. 479.

41. Дегтярев А. А. Основы политической теории. Москва: Высшая школа, 1998. 239 с.

42. Вонсович С. Г. Консолідована демократія: дефініції та методологія дослідження // Нова парадигма. 2012. Випуск 113. С. 159 – 167.

43. Schedler Andreas. What is Democratic Consolidation? // Journal of Democracy. 1998. April. P. 91 – 107.

44. Бухарин Н. Политическая трансформация в Восточной Европе // Социология и политология: Вестник Московского государственного университета. 1995. № 2. С. 59 – 64.

45. Приймак Людмила. Консолідація як завершальна стадія транзиту: теоретико-методологічний підхід. URL: http://old.filos.lnu.edu.ua/bulletin_philosophy/ua/docs/visnyk03/articles/14.pdf

46. Давимука С., Колодій А., Кужелюк Ю. Політичні режими сучасності та перехід до демократії. Львів: НАН України, 1999. 166 с.

47. Тітар І. О. Концептуальні засади дослідження консолідації демократії як соціально-політичного процесу : дис. ... к. соц. н. Харків, 2009. 234 с.

48. Сморгунов Л. В. Сравнительная политология: теория и методология измерения демократии. Санкт-Петербург: Издательство С.-Петербургского университета, 1999. 376 с.

49. Лесняк Віталій. Особливості дослідницької інтерпретації поняття «консолідації демократії» у суспільних науках. URL: [file:///C:/Users/User/Downloads/apvtvi_2016_27_45%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/apvtvi_2016_27_45%20(1).pdf)

50. Національно-державне будівництво: Концептуальні підходи, сучасна наукова література / Римаренко Ю. І., Курас І. Ф., Шемшученко Ю. С. та ін. Київ: Довіра, 1999. 559 с.

51. Тиркус Ю. С. Внутрішньополітична консолідація як умова інтеграції України до ЄС // Грані. 2014. № 8. С. 113 – 118.

52. Оржель О. Консолідація українського суспільства на основі національної ідеї: перспективи й обмеження (з точки зору європейського досвіду) // Вісник НАДУ. 2012. № 2. С. 28 – 38.

53. Колодій А. Соціетальна культура як чинник національної консолідації // Консолідація українського народу: конституційно-правові аспекти. Збірник статей за матеріалами науково-практичної конференції 28 лютого – 1 березня 2013 р. Львів, ЛНУ ім. Івана Франка. Львів: Вид-во Львівського університету, 2013. С.40 – 54.

54. Колодій А. Ф. Історична еволюція громадянського суспільства та уявлень про нього (формування ідеалу) // Ї. Незалежний культурологічний часопис. 2001. № 21. С. 6 – 32.

55. Луцишин Галина. Вплив інститутів громадянського суспільства на процес національної консолідації в сучасній Україні // Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2015. Вип. 4 (78). С. 22 – 32.

56. Бортник Л. А., Павлова Т. Г. Деякі проблеми консолідації української нації та оновлення її історичної пам'яті // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. 2013. № 1055. С. 76 – 83.

57. Тавадов Г.Т. Этнология. Современный словарь-справочник. Москва, 2011.

58. Нельга О. В. Теорія етносу: курс лекцій. Київ: Тандем, 1997. 368 с.

59. Політологічний словник: навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / за ред. М. Ф. Головатого та О. В. Антонюка. Київ: МАУП, 2005. 792 с.

60. Кресіна Ірина. Проблеми етнонаціональної консолідації українського суспільства // *Studia politologica Ucraino-Polona*. 2013. Вип. 3. С. 139 – 144.

61. Хижняк О. В. Соціальна нерівність і консолідація суспільства // *Вчені записки Харківського гуманітарного університету «Народна українська академія»*. Харків, 2011. Т. 17. С. 264 – 271.

62. Оржель О. Ю. Концептуальні підходи до визначення соціального згуртування. URL: [http://www.dridu.dp.ua/zbirnik/2012-01\(7\)/12ooovsz.pdf](http://www.dridu.dp.ua/zbirnik/2012-01(7)/12ooovsz.pdf)

63. Ситник О. Ю. Соціальне партнерство в Україні: особливості становлення і перспективи розвитку // *Наукові праці КНТУ. Економічні науки*. 2009. Вип. 15. С. 280 – 285.

64. Колот А. М. Соціальна згуртованість як доктрина забезпечення стійкості розвитку суспільства в умовах глобальних викликів // *Україна: аспекти праці: наук.-екон. та сусп.-політ. журн.* 2009. № 7. С. 11–19.

65. Колот А. М. Соціальне партнерство як інструмент формування консолідованої соціальної відповідальності: теоретичні засади // *Социальная экономика*. 2013. № 1. С. 81–90.

66. Рогачев С. В. Социальная консолидация общества: механизм межсекторного ресурсного взаимодействия // *Государство, НКО и бизнес: процесс взаимодействия: Материалы междунар. науч.-практ. конф.* Москва, 2007. С. 20 – 33.

67. Колот А. М. Соціальна згуртованість суспільства як доктрина: Основні засади, причини актуалізації, складові розвитку // *Економічна теорія*. 2010. № 1. С. 18 – 28.

68. Вітте Л. Європейська соціальна модель і соціальна згуртованість: яку роль відіграє ЄС? / Фонд ім. Фрідріха Еберта, Регіон. представництво в Україні та Білорусі. Київ: Заповіт, 2006. 44 с.

69. Сміт Ентоні. Нації та націоналізм у глобальну епоху. Київ: Ніка-Центр, 2006. 320 с.

70. Український соціум / Власюк О. С., Крисаченко В. С., Степико М. Т. та ін. / за ред. В. С. Крисаченка. Київ: Знання України, 2005. 792 с.

71. Один народ і спецслужби Австрії: Путін знову зробив скандальні заяви про походження українців. URL: https://24tv.ua/odin_narod_i_spetssluzhbi_avstriyi_putin_znovu_zrobiv_skandalni_zayavi_pro_pohodzhennya_ukrayintsiv_n1285415

72. Луцишин Галина. Чинники консолідації української нації // *Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку*. Випуск 23. 2011. С. 165 – 169.

73. Петухова О. В. Чинники національної спільноти в демократичному українському суспільстві: аналіз та систематизація. URL: <http://academy.gov.ua/ej/ej18/PDF/05.pdf>

74. Авер'янова Н. М. Основні чинники консолідації українського суспільства // Філософсько-гуманітарні читання: Збірка наукових праць. Дніпропетровськ: ДЗ «ДМА», 2016. Випуск 3. С. 54–58.

75. Авер'янова Н. Чинники консолідації українства в постколоніальну добу // Українознавчий альманах. Випуск 20. Київ: «Міленіум+», 2017. С. 8 – 12.

76. Грицяк Д. І. Мова як чинник етнокультурної консолідації українського суспільства // Держава і право: збірник наукових праць. Юридичні і політичні науки. Випуск 60. Київ: Інститут держави і права ім. В. М. Корецького НАН України, 2013. С. 484 – 490.

77. Рафальський О. О. Консолідація українського суспільства: етнополітичний вимір. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2018. 400 с.

78. Масенко Л. Мова і суспільство. Постколоніальний вимір. Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2004. 163 с.

79. Лопушинський І. Державна мовна політика в Україні. Херсон : Олді-плюс, 2010. 478 с.

80. Нагорна Л. Політична мова і мовна політика. Діапазон можливостей політичної лінгвістики. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2005. 320 с.

81. Мовна ситуація в Україні: між конфліктом і консенсусом. Київ: ІПіЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України, 2008. 398 с.

82. Білецький В., Радчук В. Мова як чинник консолідації сучасного українського суспільства у націю. URL: <http://www.ukrlit.net/lib/radchuk/1.html>

83. Масненко В. В. Історична пам'ять як основа формування національної свідомості // УІЖ. 2002. № 5. С. 49 – 62.

84. Нагорна Л. П. Історична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. 328 с.

85. Культура історичної пам'яті: європейський та український досвід / [Ю. Шаповал, Л. Нагорна, О. Бойко та ін.]; за заг. ред. Ю. Шаповала. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2013. 600 с.

86. Шаповал Ю. Політика пам'яті як механізм консолідації суспільства: український досвід // Політика суспільних реформ: стратегія, механізми, ресурси: збірник наукових праць / за ред. О. О. Рафальського, О. М. Майбороди. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2018. С. 408 – 430.

87. Луцишин Г. І. Державна політика історичної пам'яті як чинник консолідації українського суспільства // Грані. Політологія. № 8 (124). Серпень 2015. С. 33 – 38.

88. Ганаба С. Історична пам'ять як чинник консолідації суспільства // Історичні і політологічні дослідження. Спеціальний випуск: доповіді на

міжнародній науково-практичній конференції «Трансформації історичної пам'яті». 2018. С. 67 – 76.

89. Грегуб Оксана. Історична пам'ять як засіб мобілізації національної свідомості // Магістеріум. Київ: Вид. дім – Києво-Могилянська академія, 2008. Вип. 31. С. 25 – 29.

90. Чик А. Колективна пам'ять як основа консолідації українства // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Українознавство. 1 (18) / 2016. С. 61 – 63.

91. Гора Олена. Історична пам'ять як чинник формування ідентичності // INTERMARUM: історія, політика, культура. 2015. Вип. 2. С. 143 – 155.

92. Ковтун Н. Історична пам'ять як основа становлення політичної еліти в контексті політичної трансформації України початку ХХІ ст. // *Studia politologica Ucraino-Polona*. 2012. Вип. 2. С. 53 – 58.

93. Гриценко Олександр. Президенти і пам'ять. Політика пам'яті президентів України (1994–2014): підгрунття, послання, реалізація, результати. Київ: «К.І.С.», 2017. 1136 с.

94. Авер'янова Н. М. Громадянська активність особистості як консолідаційний чинник українського суспільства // Молодий вчений. 2016. № 20. 1 (40) грудень. С. 69 – 72.

95. Андрос Є. І. Національна самоідентифікація етнічних українців як вирішальний чинник консолідації українського суспільства // Філософські обрії. 2009. № 21. С. 109 – 121.

96. Пірен Марія. Національна ідентичність сучасної української еліти як чинник консолідації суспільства та реалізації демократичних реформ. URL: <http://www.kbuara.kharkov.ua/e-book/putp/2013-2/doc/2/01.pdf>

97. Безверха Т. В. Державне управління етнонаціональними відносинами в контексті формування української національної ідеї: дис. ... к. н. з держ. упр.: 25.00.01. Дніпропетровськ, 2008. 214 с.

98. Коломієць Т. В. Формування національної ідентичності як чинника консолідації сучасного українського суспільства // Вісник НТУУ «КПІ». Політологія. Соціологія. Право : збірник наукових праць. 2009. № 4. С. 99 – 103.

99. Угрин Л. Я., Щурко О. М. Ідентичнісні виміри політичної консолідації суспільства // Гілея: науковий вісник. 2018. Вип. 139 (3). С. 49 – 53.

100. Чупрій Леонід. Національна ідея як чинник консолідації української політичної нації // Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2012 / 2 (58). С. 230 – 244.

101. Єленський Віктор. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття:

монографія. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2013. 504 с.

102. Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України / В. Войналович та ін.; ред. кол.: Ю. Левенець (голова) та ін. Київ: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. 272 с.

103. Войналович Віктор. Сучасне українське православ'я: старі і нові виклики // Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2018 / 3-4 (95 – 96). С. 141 – 192.

104. Мельник М. В. Церковний вплив на розвиток громадянського суспільства в Україні // Грані. Історія. 2016. № 4 (132). С. 124 – 128.

105. Процюк Р. Релігійна ідентичність нації як чинник становлення громадянського суспільства // Вісник Львівського університету. Філософські науки. 2004. Випуск 6. С. 122 – 130.

106. Парашевін М. А. Інтегративна роль релігії: історико-соціологічний нарис. Київ: Інститут соціології НАН України, 2004. 152 с.

107. Шайгородський Ю. Ж. Центр і регіони: проблемні моделі взаємодії // Національна єдність у конкурентному суспільстві: аналітична доповідь / за ред. О. М. Майбороди. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2018. С. 99 – 134.

108. Майборода О. М. Центр і регіони: потенціали геостратегічної орієнтації // Національна єдність у конкурентному суспільстві: аналітична доповідь / за ред. О. М. Майбороди. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2018. С. 135 – 158.

109. Шаповал Ю. І. Центр і регіони: національний та місцеві історичні «міфи» // Національна єдність у конкурентному суспільстві: аналітична доповідь / за ред. О. М. Майбороди. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2018. С. 159 – 180.

110. Морарь М. В. Політична інтеграція як чинник консолідації українського суспільства // Дні науки філософського факультету – 2015. Міжнародна наукова конференція (21 – 22 квітня 2015 р.): Матеріали до доповідей та виступів. Київ, 2015. С. 120 – 122.

111. Овчаров А. О. Соціально-психологічні чинники суспільної консолідації // Наукові студії із соціальної та політичної психології. 2014. Вип. 34. С. 247 – 257.

112. Поліщук Ю. М. Ціннісні орієнтири як фактор суспільної консолідації // Політика суспільних реформ: стратегія, механізми, ресурси: збірник наукових праць / за ред. О. О. Рафальського, О. М. Майбороди. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2018. С. 386 – 407.

РОЗДІЛ II

МІЖ «ЗРАДОЮ» Й «ПЕРЕМОГОЮ»: ДИНАМІКА ЕТНІЧНИХ, НАЦІОНАЛЬНИХ ТА СУСПІЛЬНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ В УКРАЇНІ ПІСЛЯ РЕВОЛЮЦІЇ ГІДНОСТІ

Переконлива перемога Володимира Зеленського на президентських (2019 року) виборах спричинила суперечливі відгуки – від триумфалістських до апокаліптичних. За одними оцінками, вона засвідчила, серед іншого, формування нової української ідентичності та подолання традиційних регіональних розколів. За іншими – оприявнила крах українського ідентичнісного проекту, відстояного Євромайданом й інституціалізованого в умовах протистояння російській агресії. Тим часом, попри безумовну важливість виборчих результатів, ідентичність населення (мовно-культурна, етнічна, конфесійна, класова тощо) – аж ніяк не єдиний і часто не головний чинник, що визначає його електоральні преференції. Динаміка ідентичностей українського соціуму є насправді значно складнішою і в жодному разі не зводиться до популярної нині, проте занадто спрощеної парадигми «зради» чи «перемоги».

Це правда, що всі українські вибори тою чи тою мірою відбивають наявні в країні ідентичнісні поділи, які хоч і не зводяться до поділів мовно-культурних, етнічних та регіональних, все ж істотно з ними корелюють. Фактично від перших років незалежності в Україні відбувається конкуренція двох проектів державонацієтворення, заснованих на різних системах цінностей, ідеологічних уявленнях та символічних самоідентифікаціях. На початку це протиборство окреслювалося в категоріях «демократія проти авторитаризму» («демократи» проти «партократів») та «республіка проти імперії» («Україні – волю!»). Проте з розпадом СРСР та муміфікацією компартії на перший план вийшли інші маркери двох конкурентних проектів: «Європа» проти «Євразії» (євроатлантичний вибір проти СНД і так званої «багато-

векторності») та «Україна» проти «Малоросії» (національне відродження проти збереження пост/неосовєтського статус-кво у символічному, зокрема, мовно-культурному просторі).

На жаль, термін «Малоросія» набув в українському публіцистичному дискурсі виразно пейоративного забарвлення, хоча первісне його значення було суто нейтральним: він не містив жодних вказівок на підлеглисть, а тим більше вторинність України щодо Росії («Малоросії» щодо «Великоросії»), скоріш навпаки – вказував на генеалогічну вторинність «Великоросії» і передбачав політичну й культурну комплементарність цих двох «Русів». Винайшли (сконструювали) цей термін-концепт українські інтелектуали-клірики на межі XVII – XVIII ст. – на основі ідентичності русько-православної, з надзвичайно важливим у ній компонентом козацько-шляхетських «прав і вольностей», що істотно відрізняли її носіїв (поряд з відмінною мовою і культурою) від московитів-«великоросів».

Уявлення про вторинність «Малоросії» щодо «Великоросії» стало наслідком її поступового політичного підпорядкування імперському центрові у Санкт-Петербурзі та відповідних колонізаційних дискурсів і політик. Протягом двох століть малоросійська (а згодом українсько-радянська) ідентичність як різновид доволі потужного регіоналізму мала амбівалентний характер: з одного боку, вона санкціонувала політичну підлеглисть, а з іншого – легітимізувала певну культурно-історичну самобутність. Саме з малоросійської ідентичності відбулося поступове виокремлення (емансипація) ідентичності української – з дедалі потужнішим незалежницьким компонентом: і культурним, і політичним. А проте на момент проголошення незалежності саме малоросійська (українсько-радянська) ідентичність була доміантною в УРСР. Це засвідчили і результати «горбачовського» референдуму в березні 1991 року, і грудневе голосування за незалежність – перемога звичного для населення «малоросійського» президента Кравчука над підозріло-«українським» суперником Чорноволом.

Для носіїв українсько-радянської (малоросійської) ідентичності ідея незалежності від Росії/СССР не була настільки близькою, щоб за неї боротися, але й не була настільки чужою,

щоб її не підтримати – особливо, коли вона впала сама, без особливих зусиль та ще й з обіцянкою близького економічного процвітання. Дві проблеми, однак, залишилися тоді без відповіді: якою мірою незалежність може реалізовуватися без Росії чи навіть усупереч їй; та наскільки культурна самобутність ново-незалежної держави потребує пріоритетного розвитку власних, зокрема мовних, ресурсів? Простіше кажучи, для носіїв «малоросійської» ідентичності (у нейтральному значенні того слова) проблемою й досі є *не* визнання української незалежності чи усвідомлення себе громадянами й патріотами своєї країни, як вважають публіцистичні таврувальники «малоросійства», проблемою для них залишається ставлення до Росії та, ширше, до уявного русько-православно-східнослов'янського-постсовєтського простору, розумова й емоційна емансипація з якого все ще триває [1].

Саме «малоросійський» проєкт у різних реінкарнаціях послідовно перемагав на виборах 1991, 1994 та 1999 років, ненадовго програв у 2004, взяв реванш у 2010-му, відступив – криваво і, як здавалося, назавжди – у 2014-му, щоб несподівано повернутися (принаймні гіпотетично) у 2019-му. Ідентичнісний чинник не завжди озвучувався в усіх цих виборах, проте завжди відігравав істотну роль: чи то в демонізації Чорновола і його прихильників як «націоналістів» у 1991; чи в досить штучному протиставленні «проукраїнського» Кравчука – «проросійському» Кучмі у 1994; чи у фейкових, безсоромно зманіпульованих виборах 1999-го; чи у запеклому протистоянні Ющенко – Януковича (2004) та Януковича – Тимошенко (2010). Здається, лише у 2014 ідентичнісна карта в Україні не розігрувалась у звичній площині – з огляду на загрозу повномасштабного російського вторгнення і спричинену цим політичну мобілізацію понад ідентичнісними поділами. Вибори стали фактично ще одним референдумом про незалежність, вотумом довіри й екстремим наданням повноважень новообраній владі для захисту країни. Ідентичнісний чинник був присутній і тут, але не в традиційній формі «Україна versus Малоросія», а в несподівано новій формі «Україна *разом* із Малоросією» проти Росії.

Схоже, саме та екстраординарна політична мобілізація (а також втрата значної, до того ж найбільш проросійськи настроєної

частини «малоросійського» населення на окупованих територіях) створила ілюзію неістотності ідентичнісних поділів для подальшого виборчого процесу, чи принаймні ілюзію безумовної й остаточної перемоги українського проєкту над малоросійським. Ця ілюзія не лише спонукала поважних експертів проголосити українську ідентичнісну дихотомію подоланою, а й, схоже, змусила чинного президента побудувати свою виборчу кампанію як своєрідний рімейк насправді неповторної, проведеної в екстремальних обставинах кампанії 2014-го. А тим часом ті обставини зробилися за п'ять років доволі звичними, в чомусь навіть банальними (особливо з огляду на небажання української влади назвати війну війною – з усіма наслідками, які мусили б із цього випливати і для суспільства, і для самої влади). Тож повторити свій успіх, ототожнивши себе з Україною, а свого супротивника з Путіним Порошенкові не вдалось. Ані одне ототожнення, ані друге не видавалося переконливим.

Ідентичнісні поділи в Україні, судячи з результатів соціологічних опитувань та зі суто емпіричного досвіду, нікуди не зникли. Проте вони стали, здається, дещо м'якшими, а головне – перестали бути єдиним, а тим більш вирішальним чинником політичної мобілізації й, відповідно, електорального вибору. Оцінити характер цих змін за останніх п'ять років (2014–2019), проаналізувати їхню обумовленість та спрогнозувати можливі подальші тенденції – мета пропонованого розділу.

Революція і реідентифікація

Революція Гідності та, вслід за нею, російська військова агресія спричинили значну політичну мобілізацію українського населення, що проявилась як у масштабному волонтерському русі, так і в помітній зміні поглядів і настанов, зафіксованих соціологами. Менш як за рік підтримка державної незалежності зросла з 61% до 76%; відчували себе патріотами України 86% опитаних (у 2013 р. – 81%) [2, с. 6, 9]; заявили, що пишаться своїм громадянством 67% (у 2013 р. – 48%) [3, с. 31; 4]; висловили готовність захищати країну зі зброєю у руках 53% опитаних – на 20% більше, ніж у «мирному» 2012-му [5, с. 5; 6, с. 27].

Відповідно змінилися й зовнішньополітичні орієнтації: підтримка членства України в Євросоюзі зросла з 42% у 2013 до 59% у 2014; членства в НАТО – з 14% до 43%; натомість прихильне ставлення до Росії за цей самий час упало з 50% до 15% [7, с. 41, 43, 47; 8, с. 467]; а позитивне ставлення до російського уряду й президента опустилося взагалі до 4% [9, с. 50]. Змінилося ставлення українців і до низки внутрішньополітичних питань, які традиційно були (і почасти залишаються досі) суперечливими. З 66% до 72% зросло за рік визнання Голодомору 1932 – 1933 років геноцидом українського народу [10, с. 4]; зросло негативне ставлення до советських історичних міфів та міфологізованих героїв, зокрема до Сталіна [11; 12], натомість поліпшилося ставлення до традиційно стигматизованих за «націоналізм» українських історичних постатей, включно з найбільш серед них контроверсійним Степаном Бандерою [13, с. 24–26]; зменшилася підтримка державного статусу для російської мови (з 43% восени 2013 до 27% восени 2015) [14, с. 43] і зросла натомість підтримка розширення українського мововжитку в публічній сфері [15], зокрема у шкільництві (з 49% у 2006 р. до 69% у 2016) [16].

При цьому суттєві відмінності між трьома основними мовно-етнічними групами збереглися – як можна побачити з табл. 1. Але, що значно суттєвіше, – в усіх трьох групах, як видно з тієї самої таблиці, зміна поглядів і настанов відбувалася в одному, «проукраїнському», умовно кажучи, напрямі. Причому, як легко помітити, зміни за один лише рік (від серпня 2013 до серпня 2014) виявилися співмірними, а подеколи й більшими за зміни цілого попереднього десятиліття (від 2001 до 2013-го). Російська агресія, можна сказати, не змінила загального напрямку (ре)індентифікаційних процесів в українському суспільстві, проте помітно їх каталізувала – причому прискорила їх для всіх трьох груп в одному і тому самому, «проукраїнському» напрямі. Саме тому українське суспільство, попри суттєві відмінності між його різними групами та регіонами, не розкололося під зовнішнім натиском, – усупереч сподіванням Кремля та прогнозам деяких експертів. Спільний напрям розвитку для всіх трьох груп виявився істотнішим, ніж їхні внутрішні відмінності.

Таблиця 1

**Якби стояв такий вибір, чи ви би підтримали
проголошення Незалежності України сьогодні?**

Рік / Рідна мова респондента	Українська (за/проти)	Українська й російська	Російська	Загалом в Україні
2001	60/16	43/30	23/45	56/28
2013	77/17	54/35	35/48	61/28
2014	91/5	71/15	45/30	76/12
2019	89/7	78/15	73/19	82/12

Джерело: КМІС 2001* [17]; Рейтинг 2013 [18, с. 12]; Рейтинг 2014 [19, с. 13]; Рейтинг 2019** [20, с. 8].

Наочну ілюстрацію цього світоглядного зсуву демонструють так звані «капельхи Гауса» (криві нормального розподілу ймовірностей), побудовані на основі математичної операціоналізації релевантного масиву соціологічних даних. У нашому випадку (Рис. 1) за основу було взято відповіді респондентів на взаємопов'язані твердження: «Україна і Росія мають бути однією державою» (міра згоди або незгоди з цим твердженням визначає політичну дистанцію від Росії) та «Українська і російська культури цілковито однакові» (міра згоди/незгоди визначає дистанцію культурну).

Отримані графіки ілюструють на вертикальній шкалі ймовірність тої чи тої – більшої або меншої – проросійської/антиросійської настанови для гіпотетичного члена кожної з трьох основних мовно-етнічних груп, операціоналізованої на шкалі горизонтальній. Легко помітити, що ймовірнісні настанови

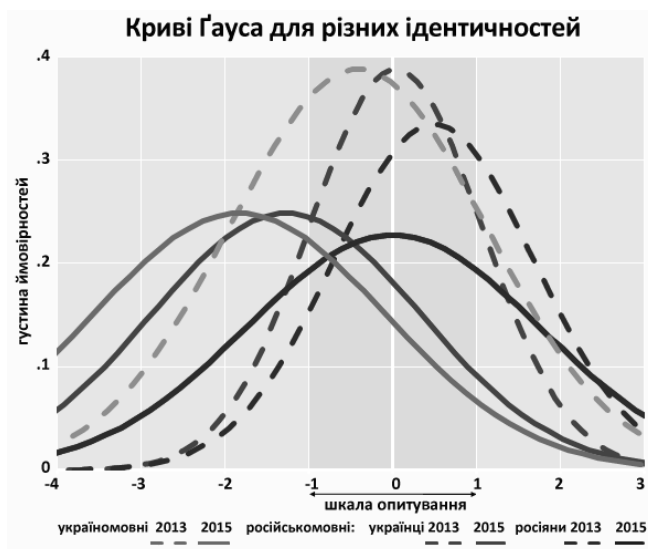
* КМІС у своїх опитуваннях виокремлює три основні мовно-етнічні групи: україномовних українців, російськомовних українців та росіян, – на відміну від колег із «Рейтингу», які категоризують респондентів суто за мовною ознакою, виокремлюючи тих, хто вважає рідною мовою українську; тих, хто вважає рідною російську; й тих, хто вважає рідними обидві мови.

** Дані про підтримку незалежності різними мовними групами отримані безпосередньо від дослідників. У зазначеній публікації їх не подано.

всіх трьох груп зсунулися за два роки (між 2013 а 2015) по горизонтальній шкалі в один бік – «від Росії». На графіку помітною є також більша дисперсія для всіх трьох груп (особливо для російськомовних), тобто більша розмитість розподілу, відсутність консолідованої для цього сегмента суспільства позиції. При цьому, як підкреслює автор дослідження Орест Друль, слід пам'ятати про суто ймовірнісну природу показаних тут залежностей, бо ж ані етнічність, ані мова не визначають самі собою детерміністично політичних преференцій індивіда; вони вказують лише на певну кореляцію між етнічністю й мовою, з одного боку, та політичними настановами, з іншого, проте аж ніяк не на їхню пряму каузацию.

Рисунок 1

Густина ймовірностей більшого/меншого дистанціювання від Росії для представників трьох основних мовно-етнічних груп України, 2013 – 2015 р.



Джерело: Орест Друль. *Пейзаж після антиросійської революції* // Збруч (11.05.2016). URL: <https://zbruc.eu/node/51279>.

Побічним наслідком цього культурного й політичного дистанціювання від Росії стала етнічна реідентифікація багатьох росіян в Україні, внаслідок чого їхня загальна частка зменшилася до 8% [7, с. 71] чи навіть, за іншими даними, до 6% [3, с. 25], причому серед наймолодших респондентів (віком від 18 до 30 років) росіянами називає себе сьогодні лише 3%*. Тут не йдеться про якийсь зовнішній тиск чи етнічну «дискримінацію» (в українських документах нема, зрештою, жодних записів про етнічність, а в щоденному спілкуванні відрізнити етнічного росіянина від російськомовного українця практично неможливо). Скоріш за все російсько-етнічним громадянам України (принаймні декотрим) хочеться дистанціюватися від путінської Росії головню з моральних причин. Тим більше, що в Україні існує два чинники, які істотно таку реідентифікацію полегшують.

По-перше, українське суспільство – цілком інклюзивне в етнічному сенсі і достатньо толерантне у мовному. (Пере) - означення себе «українцем» має головним чином політичний характер і не вимагає від неофіта жодної зміни звичних мовно-культурних практик. А по-друге, як показують соціологи, лише 39% етнічних росіян в Україні відчують свою належність виключно до однієї (російської) національності. Натомість, 30% почуваються належними відразу до двох або й кількох національностей, а ще 20% – не відчують виразної належності до жодної. (Серед етнічних українців ці показники кардинально інакші: 77% відчують себе належними виключно до однієї, української, національності і лише 15% – до двох, кількох або жодної) [21].

Усі ці зміни прямим і непрямим чином вказують на зміцнення української національної ідентичності, причому саме в її

* При цьому й надалі зберігається велика відмінність між мовною ідентичністю (визнання тої чи тої мови «рідною», тобто бажаною) та повсякденним мововжитком. За останнім (2017) опитуванням, 68% респондентів назвали рідною мовою українську, 14% – російську, 17% – обидві [3, с. 26]. Натомість реально у побуті розмовляє українською лише 49%, російською – 27%, обома – 24% [7, с. 71].

«центральноевропейській» версії (з усіма відповідними дискурсами та ціннісними орієнтаціями) – на протипагу альтернативній версії «східнослов'янській» («малоросійській»). Найнаочніше цю динаміку ілюструє не рівень патріотизму (він може бути достатньо високим у носіїв обох типів української ідентичності) і навіть не ставлення до Євросоюзу (цілком позитивне), а насамперед – сприйняття Росії як головного «Іншого» чи, навпаки, головного «Свого».

Тінь «русского мира»

Саме російський («східнослов'янський») чинник зумовлює брак конгруентності між рівнем патріотизму та підтримкою незалежності в досить значної частини населення: якщо, наприклад, у 2018 році 82% населення вважали себе патріотами і майже така сама кількість (79%) підтримувала незалежність, то у «дореволюційному» 2012-му кількість самозголошених патріотів була тою самою (82%, *sic*), натомість підтримка державної незалежності була лише на рівні 62% [2, с. 6, 9]. Інакше кажучи, щонайменше 20% громадян України вважали себе її патріотами, але при тому жодної потреби в її незалежності не відчували. В цьому сенсі більшість населення УРСР теж, вочевидь, була патріотами України, сприймаючи її не як самостійний культурний і політичний суб'єкт, а як частину ширшого імперського цілого. До 1991 року вони цілком безпроблемно ототожнювали себе з УРСР і водночас із ССРСР, сьогодні – з цілком реальною Україною й водночас – із суто віртуальною, ідеологічно сконструйованою й зманіпульованою спільнотою русько-советско-православно-східнослов'янських «наших».

Із тих самих причин позитивне ставлення до Євросоюзу впродовж усіх «дореволюційних» років мало цілком інше значення, ніж сьогодні, – хоч і виражалось приблизно тими самими цифрами – 50-60%. Сьогодні воно цілком конгруентне з бажанням туди вступити – на протипагу всьляким альтернативним «євразійським» союзам на чолі з Росією. Натомість до революції прихильність до Євросоюзу була суто умовною: вона не витримувала насправді перевірки альтернативним запитанням

«або – або»; більшість респондентів за такої постановки питання вибирала не милий, проте чужий їхньому габітусу Євросоюз, а звичний, понурий, зате «свій» Євразес.

Саме тому для України критично важливим є не так зміцнення національної ідентичності «центральноєвропейського» типу (достатньо сильної за всіма параметрами)*, як ослаблення (й подальша перебудова) альтернативної «східнослов'янської» ідентичності – гальмівної з огляду на модернізаційні виклики, що стоять перед Україною, і загрозової з огляду на фактичний стан війни з Росією. У мирний час, як довів Стівен Шульман, цей тип ідентичності не сприяє реформам, оскільки має засадничо антиокцидентальний характер і спирається переважно на архаїчні, антимодерні цінності [22]. У стані війни цей тип ідентичності ускладнює мобілізацію проти країни-агресорки, оскільки та на свідомому й, головне, підсвідомому рівні вважається головним «Своїм».

Цікаво, що попри значну поширеність пропагандистської формули «один народ» у російському, а почасти й українському проросійському дискурсі, соціологи навіть не пробували з'ясувати міру її інтерналізації українським суспільством (хоча у Росії подібне запитання ставилося регулярно і щоразу давало не вельми приємні для українського національного самопочуття відповіді: понад половина росіян стабільно не бажала і не бажає досі визнавати українців окремим народом) [23]. Нам тим часом відомі лиш два українські опитування такого роду з «передреволюційних» років (обидва – з 2009-го), проте жодне з них не мало достатньо репрезентативного характеру.

* Стівен Шульман пропонує визначати силу національної ідентичності за (а) відчуттям належності до «своєї» нації та мірою позитивних/негативних емоцій, які ця приналежність викликає; (б) мірою важливості/актуальності цієї належності для індивіда, інтенсивності її переживання-згадування-осмислення; та (в) за пріоритетністю «своєї» національної ідентичності щодо всіх інших, зокрема щодо регіональних та наднаціональних. (Див.: Stephen Shulman. Cultural comparisons and their consequences for nationhood in Ukraine // *Communist and Post-Communist Studies*. Vol. 39. No. 3. 2006. P. 249). Саме останній показник в українському випадку є найбільш проблематичним, і саме за ним «східнослов'янський» тип української ідентичності найпомітніше поступається «центральноєвропейському».

Одне з них, проведене Фондом «Демократичні ініціативи» та фірмою «Ukrainian Sociology Service» у рамках міжнародного дослідницького проекту «Громадська думка молоді України, Азербайджану та Росії» [24], містило запитання: «Як Ви вважаєте, росіяни й українці – це один народ чи – різні народи?», 48% молодих українців відповіли на це запитання ствердно, 48% – заперечно. Серед молодих росіян у рамках цього дослідження відповіді були подібні: «Один народ» – 47%; «Різні народи» – 49%.

Того самого року Центр ім. О. Разумкова провів подібне опитування, але, на жаль, лише в Криму – аж ніяк не найхарактернішому регіоні України. Там результати були передбачувані: 56% респондентів дали ствердну відповідь на запитання, чи «Росіяни та українці – це один народ (соціокультурна спільнота), а чи два різні народи?»; 35% – заперечну [25].

З цих двох опитувань можемо дійти лише приблизних висновків. З одного боку, якщо серед молодих українців лише 48% опитаних не визнавали себе за «той самий народ» з росіянами, то серед усього населення цей відсоток, можемо припустити, буде нижчий, бо ж старші люди, як відомо з інших опитувань, більше прив'язані до советських стереотипів, ніж молоді.

З іншого боку, якщо в Криму не визнавало себе «одним народом із росіянами» 35% опитаних, то в цілому в Україні цей відсоток має бути істотно вищим, враховуючи, що Крим завжди був найбільш проросійською частиною України. Таким чином, можемо з великою вірогідністю ствердити, що кількість населення, яке не визнало себе «одним народом із росіянами», була на той час в Україні значно вищою за 35% (показник для Криму), а все ж нижчою за 48% (показник для молоді).

Цей наш висновок непрямым чином підтверджують і результати опитувань компанії Research & Branding Group, до якої фахівці зазвичай ставляться досить скептично через її тісну співпрацю з Партією регіонів. А проте в цьому випадку йдеться про недруковані результати, тобто отримані, скоріш за все, для аналізу, а не пропаганди*. За їхніми даними, 42% опитаних

* Research & Branding Group, неопубліковані дані у розпорядженні автора.

погодилися з тезою «Українці і росіяни – це один народ», натомість 48% із цим не погодилися, приставши на твердження «Українці і росіяни – два різні народи» (ще 9% не змогли відповісти).

Восени 2016 Центр ім. О. Разумкова включив нарешті таке запитання до своєї анкети й отримав 26% ствердних відповідей, 63% заперечних, і ще 11% респондентів не змогли відповісти [26, с. 71]. Таким чином динаміка емансипації, тобто розумового визволення українців з уявленої східнослов'янської спільноти «наших» має приблизно такий вигляд: якщо до війни понад половина населення готова була визнати себе й росіян «одним народом», то сьогодні таких залишилася четвертина. Можемо припустити, що саме вони й становлять сьогодні основний електорат проросійських партій.

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

Цікаво було би простежити ставлення респондентів до тези про те, що «українці і росіяни – це *майже* один народ». Прислівник «майже» в цій формулі суттєво пом'якшує її радикальність, даючи змогу кожному респондентові вкладати в неї своє розуміння близькості і спорідненості – від суто генеалогічної до політичної, з далекосяжними «інтеграційними» наслідками. Ймовірно, кількість респондентів, які поділяють цю тезу, є близькою до кількості тих, хто вважає, що «історія України є невід'ємною частиною історії великого східнослов'янського народу, як і історія Росії і Білорусі» (32%), чи тих, хто хотів би

відновлення СРСР (33%), хоч здебільшого й розуміє, що «це нереально», або й тих, хто хотів би «нормалізації відносин з Росією» навіть ціною здачі Криму (34%) [26, с. 12, 72].

І якщо негативне ставлення більшості українців (51%) до запровадження візового режиму з Росією (країною-агресором!) можна якось іще пояснити особистими інтересами – потребою підтримувати контакти з родичами й друзями чи просто виїжджати на заробітки [14, с. 23], то некритичне сприйняття російської пропаганди за наявності вільного й необмеженого доступу до альтернативних джерел інформації можна пояснити лише апіорною схильністю до саме такого бачення світу і сприйняття подій, тобто – інтерналізацією певних ідеологічних кліше і допасовуванням інформаційних джерел та загальної картини світу саме до цих інтерналізованих стереотипів.

«Люди взагалі вибирають ті ЗМІ, які підтверджують їхні погляди, – пояснює соціолог Володимир Паніотто, – і вони більше довіряють інформації, яка їх підтверджує. І не довіряють тій, яка не підтверджує... Вибір інформації, що підтверджує [наявні] погляди, призводить до їхнього цементування, ніхто вже не намагається перевірити правдивість фактів, а вважає їх черговим доказом своїх переконань» [27].

Уявлення про українців та росіян як «один народ» не тільки полегшує некритичне сприйняття російської пропаганди, а й психологічно блокує засвоєння об'єктивної інформації, яка суперечить цьому уявленню. Попри п'ять років виснажливої війни та численні, ледь не щоденні жертви, лише 48% українців вважає Росію агресором і головним винуватцем війни на Донбасі, тимчасом як 33% вважає однаково винними обидві сторони конфлікту, і ще 9% покладає відповідальність на Україну [6, с. 17]. Причому на Півдні та Сході відповідальність на Україну покладає відносна більшість опитаних. І майже половина з них (19%) вважає «антитерористичну операцію» на Сході «каральною операцією проти звичайного населення» (ще 19% не готові дати однозначної відповіді) [28].

Війна за ідентичність

Було б надто просто списати все на вплив російської пропаганди, котра, попри певні формальні обмеження, справді й далі поширюється в Україні – і через телепрограми (зокрема в інтернеті), і через соціальні мережі. Довіра до російських мас-медій, однак, залишається в Україні порівняно невисокою (на рівні 9%, за даними згадуваного вище опитування). Значно токсичнішою, на думку фахівців, є ретрансляція російських пропагандистських месиджів українськими медіями й політиками, і то не лише так званими «опозиційними» з виразно прокремлівською орієнтацією (і, ймовірно, фінансуванням), а й начебто незалежними й позірно безсторонніми*.

Принаймні два з трьох основних антиукраїнських наративів Кремля стали в українських медіях домінантними – хоч і в дещо змодифікованій формі. Один описує Україну як неспроможну державу (failed state) – вкрай зубожілу і скорумповану; другий – описує українську владу як авторитарну, репресивну й радикально-націоналістичну. Перший наратив в українських умовах модифіковано до історій про страшне зубожіння («тарифний геноцид») та небувалу корупцію («гірше як за Януковича»), другий – до представлення президента і уряду як хитрунів, що безглуздою декомунізацією й агресивною українізацією лише відволікають увагу суспільства від реальних проблем та від власної корумпованості й некомпетентності. Докладний аналіз цих наративів виходить за межі теперішнього дослідження. Зазначимо лише, що обидва ці наративи мають істотний вплив на формування (чи деформування) національної ідентичності, зокрема її громадянського виміру, – того самого, котрий, як відомо з класичних праць Ентоні Сміта, передбачає ототожнення

* «У мене таке враження, що російська пропаганда і через українські канали, і через інтернет діє ефективніше. В даному випадку, інтереси Росії і інтереси частини опозиції, на мій погляд, збігаються. Дуже багато опозиційних політиків діють досить безвідповідально, і в боротьбі за владу вони ігнорують інтереси України». Див.: Володимир Паніотто: Нерозділена любов українців до росіян – для мене велика загадка (06.03.2017). URL: <http://vsviti.com.ua/news/67986>

індивіда з певними національними символами, інститутами та інтересами [29, с. 26].

Що ж до третього улюбленого антиукраїнського наративу Кремля, то він, хоч і не став в українських медіях домінантним, усе ж посів у них доволі помітне місце, зокрема у зв'язці з наративом «антинаціоналістичним», антиукраїнізаційним та антидекомунізаційним. Ідеться про всебічне приниження, фальшування, осмішування і, врешті, знищення української національної ідентичності – через позбавлення українців окремої мови, культури, історії, церкви і, взагалі, суб'єктності поза путінською парадигмою «одного народу». В Україні в умовах війни ці дискурси не є так яскраво виражені, як у Росії; проте саме поширення їх ізсередини має куди деструктивніший вплив на формування національної ідентичності, ніж імплантація ззовні. «Банальна українофобія» (перефразовуючи Майкла Біліга) [30] у виконанні якого-небудь «95-го кварталу» чи телеканалу «Інтер» виявляється куди дієвішою на рівні шаржів та анекдотів, ніж агресивна українофобія московських пропагандистів на кшталт Кісельова, Доренка чи Соловійова.

Усі ці чинники у поєднанні із цілком обґрунтованим розчаруванням населення у поведінці й політиці післямайданної влади справили загалом негативний вплив на динаміку самоідентифікаційних процесів, котрі в перший пореволюційний рік мали цілком позитивний характер. Декотрі з них (як, скажімо, мовна українізація) загальмувалися; декотрі (як зміна ставлення до ЄС чи НАТО) застигли на «післямайданному» рівні; декотрі (як, наприклад, відчуження від держави-агресора) загрозливо повернули назад. За останніми даними (травень 2019), 40% українців позитивно ставляться до Російської Федерації, – так, мовби це й не вона окупувала Крим і вбиває щодня українських військовиків на Донбасі, [31, с. 31, 46]; 77% (на 10% більше, ніж у 2016-му) ставляться позитивно до громадян Росії (ніби це й не вони одноставно підтримують свого президента і його антиукраїнську політику) [32]; 51% вважає й досі українців і росіян «братніми народами» (і лише 34% з цим погоджуються) [26, с. 71]. Зрештою, й ставлення до Владіміра Путіна в Україні теж поліпшилося за останні три роки на цілих вісім

відсотків (з 4 до 12%) [31, с. 23]; натомість на десять відсотків (від 49 до 39%) поменшало охочих відмежуватися від Росії закритими кордонами з візами й митницями [33]. За даними соціологів, 52% жителів України хотіли б відновити ретрансляцію російських телеканалів; 54% потребують безперешкодного доступу до російських соціальних мереж і 58% просто жити не можуть без російських українофобських «зірок» та їхніх (слід думати) всесвітнього рівня творчих здобутків [31, с. 31; 43].

У цих відповідях, скоріш за все, є певний елемент протестної фронди (як і в голосуванні за Володимира Зеленського); українська влада великою мірою сама просприяла поширенню таких настроїв та піддатності суспільства до відповідних пропагандистських месиджів. І все ж основна проблема, оприявлена в цих (і подібних) суспільних реакціях, має структурний характер і стосується загальної амбівалентності українського суспільства й неподоланої досі (попри всі оптимістичні розмови) ідентичнісної дихотомії. Емансипація українців з міфічної, проте глибоко ними інтерналізованої русько-советсько-православно-східнослов'янської спільноти, так званих «наших», виявилася процесом значно складнішим, тривалішим і непослідовнішим, ніж це уявлялось, а навіть до певної міри відбувалось, у перші рік-два після Євромайдану.

Випробування виборами

Президентські вибори 2019 року були чи не першими в Україні, де ідентичнісна проблематика (незалежність, європейський вибір, відродження мови, культури, історичної пам'яті, підтримка національної церкви) артикулювалася лише однією стороною виборчих перегонів і майже цілком ігнорувалася другою [34]. Почасти це зумовлювалося загальною настановою Володимира Зеленського як головного суперника чинного президента на охоплення якомога ширшого електорату і, відповідно, уникання занадто чітких і конкретних месиджів [35]. А почасти – селективним таргетуванням аудиторії через соціальні мережі, з різними посланнями в різних регіонах для різних груп [36]. На відміну від попередників, які демонізували «помаранчевий» табір як націоналістів, неофашистів та русофобів,

Зеленський із прибічниками не став розігрувати цю карту, розуміючи, що вона вже міцно монополізована Кремлем і що використання такої риторики лише підтвердить те, що й хотів би довести Порошенко з командою: що Зеленський – лише кремлівська маріонетка, підступно імплікована російськими спецслужбами в українській медійній, а відтак і політичний простір для остаточного знищення України [37].

Натомість він переніс ідеологічні баталії з поля патріотизму, де аргументи його суперника («армія, мова, віра») мали в умовах війни незаперечну перевагу, на поле модернізації. Там позиції «помаранчевих» теж були традиційно доволі сильними – головню за рахунок дискурсивного ототожнення свого проєкту з «Європою» – на противагу Росії/Євразії, з якими традиційно ототожнювався проєкт малоросійський [38]. Зеленський зробив сміливий і по-своєму вдалий хід: махнув рукою на консервативнішу частину малоросійського електорату, лишивши її обом «опоблокам», і запропонував натомість усім іншим орієнтацію не на Росію, а на Європу. Тим самим він позбавив своїх «помаранчевих» опонентів відразу двох карт: можливості монополювати репрезентувати в Україні «європейський вибір» і водночас – дискредитувати своїх опонентів як «агентів Путіна».

Нейтралізувавши таким чином досить сильну ідентичнісну карту своїх суперників, йому лишалося тільки безперешкодно розіграти власну, жодним чином з ідентичнісними питаннями не пов'язану: масове невдоволення громадян корупцією, ретельно підігріте мас-медіями і спритно пов'язане зі «старими політиками» – з усім дотеперішнім політичним класом.

Кандидат-«голограма», як його окреслили публіцисти, дав можливість кожному виборцю уявити, що йому до вподоби – й спроектувати на «голограму» свої власні уявлення та очікування. «Відсутність чіткої програми, команди і виразних позицій з ключових питань – це не мінус такого роду кампанії, а плюс, – написав один із його прихильників. – Такий підхід за належної інформаційної підтримки дає людям можливість не тільки придумати собі ідеал, а й повірити в цей ідеал. Виборець таким чином асоціює себе з цим ідеалом і стає на його захист, оскільки психологічно захищає себе, а не свого кандидата. Ну, а наїзди на

розумові здібності прихильників Володимира Зеленського – це й зовсім прямий шлях до його перемоги». (Автор допису слушно нагадав тут про помилку Гіларі Клінтон, котра обізвала прихильників Трампа «кошиком зі сміттям». Після чого Трамп уміло використав ці її слова для мобілізації свого електорату проти зарозумілих «еліт», котрі ні в що ставлять «простий народ») [39].

Водночас, як пояснив інший прихильник Зеленського, він – зовсім не порожній образ. І те, що він не висловлювався з актуальних питань, не означає, що в нього немає політичної позиції. Вона просто інакше виражена. «Зосередивши у своєму образі протест проти старих політиків, він уможливив таку політичну розмову з виборцями, якої інші учасники виборів – старі політики – просто нездатні вести. Ось гляньте на ці запитання: “Чи може президент просто не брехати? Не красти? Чи може політика не бути кулуарною? Чи можна зробити роботу президента прозорою? Чи можна зрівняти президента в правах з іншими учасниками державного життя? А депутатів?..” (...) Для всіх, хто звик до старої політики, ці запитання – наївні. Це ж не про НАТО і не про яку-небудь земельну реформу. Не про те, до чого звикли майже всі, хто давно стежить за політикою. Але відповідей саме на такі – нехай і наївні! – запитання хочеться більшості виборців. І образ Зеленського – це якраз такі відповіді... Для більшості виборців саме це на сьогодні – базове... Який сенс слухати, що говорять кандидати про якісь серйозні політичні речі, якщо все одно зрозуміло, що вони думають лише про свою кишеню? Для більшості виборців оновити політику і тим самим спробувати зробити її чесною – це саме по собі мрія. Ця мрія й стала основою передвиборчого образу Зеленського. А вже на неї як надбудова лягають звичні політичні теми... На цьому, другому рівні виборці справді додають до образу Зеленського свої власні очікування» [40].

У певному сенсі Віктор Ющенко теж був таким «голограмним» кандидатом, на якого виборці могли проектувати власні уявлення й мрії про чесну політику. Але він мав принаймні якесь реальне політичне минуле і мав певний ідентичнісний профіль – помірковану, але чітку позицію з більшості актуальних питань. Тобто суспільні ілюзії стосувалися тут не так його політичних поглядів і програми, як його здатності ту програму виконувати. В

кожнім разі, Ющенко був єдиним кандидатом, щодо якого виборці мали певні ілюзії; усі інші кандидати на всіх українських виборах були просто меншим злом, за яке виборці голосували суто ситуативно. Щодо Зеленського виборці мали подвійну ілюзію – і щодо його програми, і щодо здатності її втілити. Він став утіленням мрії, яку неможливо перемогти, – принаймні поки народ у неї вірить.

Було б помилкою, однак, вважати кандидата Зеленського чистим екраном, на який виборці проектували власні очікування. Він і його оточення протягом усієї кампанії посилали месиджі – досить обтічні, щоб привабити якомога більше прихильників (за все хороше проти всього поганого) і досить обережні, щоб нікого не відчужити (практично жоден його месидж не суперечив думці більшості громадян, висловленій у різноманітних соціологічних опитуваннях). Якщо зіставити погляди виборців Володимира Зеленського (і його партії) на найбільш дискусійні українські проблеми, то вони максимально збігаються з загальноукраїнськими (табл. 2).

Так, наприклад, за даними Міжнародного республіканського інституту, 59% українських респондентів хотіли б приєднання України до ЄС, 19% – до союзу з Росією, Білоруссю та Казахстаном. Серед виборців Зеленського і «Слуги народу» прихильників ЄС навіть трохи більше, ніж у середньому між українців, – 63%; прихильників ЄврАзЕС – так само 19%. Для порівняння зазначимо, що серед виборців «Європейської солідарності» прихильників ЄС – 97%, а прихильників ЄврАзЕС немає зовсім. І навпаки, серед виборців «Опозиційної платформи» вступ до ЄС підтримує лише 15%, вступ до ЄврАзЕС – 61% [41, с. 60, 61].

Якщо йдеться про ставлення до НАТО, то тут виборці Зеленського мають достоту ту саму розбіжність у поглядах, що й населення України загалом: 53% – за вступ, 29% – проти. Знову ж таки, як і у випадку з Євросоюзом, цей показник є свого роду середньоарифметичним між відповідним показником виборців для «Європейської солідарності» (97/1) та «Опозиційної платформи» (9/83) [41, с. 62, 63]. Те саме стосується й політичних очікувань виборців від «своїх» партій: 57% українців вважають для неї пріоритетним поліпшення стосунків із Заходом, 23% – з

Росією. Достоту ті самі розбіжності в поглядах (57/23) і серед виборців «Слуги народу» [41, с. 18, 19]. Щодо внутрішньої політики, то 73% опитаних українців переконані, що їхні представники у парламенті повинні виражати насамперед загальнонаціональні інтереси (і лише 19% вважають важливішими інтереси регіональні). Серед прихильників «Слуги народу» ці показники теж майже ідентичні – 74/21. (Для порівняння, знову ж таки, серед виборців «Європейської солідарності» цей показник – 90/6, серед виборців «Опозиційної платформи» – 65/29 [41, с. 22, 23].

Таблиця 2

Ставлення виборців основних партій до важливих суспільно-політичних проблем

Запитання / прихильники партій	Загалом по Укр.	«Слуга народу»	«Європ. солід.»	«Голос»	«Батьківщина»	«Опоз. платф.»
Україна має приєднатися до ЄС чи союзу з Рос., Білор. та Казах.?	59/19	63/19	97/0	88/4	72/10	15/61
Чи проголосували б ви нині за вступ України в НАТО? (так/ні)	53/29	53/29	97/1	85/7	65/20	9/83
Чого ви очікуєте від партії за яку голосуєте: поліпшення взаємин із Заходом чи Росією?	57/23	57/23	98/1	87/7	72/14	12/71
Ваші представники повинні виражати насамперед загальнонац. інтереси чи регіональні?	73/19	74/21	90/6	82/15	70/20	65/29
Чи окуповані території Донбасу повинні отримати спец. статус?	16/68	14/73	2/86	5/80	9/72	43/42
Чи потрібно дозволити купівлю-продаж с/г землі? (так/ні)	20/68	19/71	33/53	30/56	16/73	11/78

Джерело: IRI, 13-23.06.2019; URL: https://www.iri.org/sites/default/files/july_2019_ukraine_poll.pdf

У питанні про майбутнє тимчасово окупованих територій Донецької та Луганської областей лише 16% українців висловлюються за надання їм «спеціального статусу», тимчасом як 68% – за відновлення статусу з-перед війни. Серед виборців «Слуги народу» настанови подібні: 14% – за «спеціальний статус», 73% – за попередній. Для порівняння: серед виборців «Європейської солідарності» цей показник – 86/2, серед виборців «Опозиційної платформи» – 42/43 [41, с. 67, 68]. Ставлення виборців «Слуги народу» до іншого болісного для України питання – про купівлю і продаж сільськогосподарських земель – теж надзвичайно близьке до «середньоукраїнського» – 19% «за», 71% – «проти» (загалом в Україні 20% – «за», 67% – «проти»); серед більш ліберальних виборців «Європейської солідарності» – 33/53, серед консервативніших виборців «Опозиційної платформи» – 11/78 [41, с. 72, 73].

І нарешті, як показують дані того самого опитування, виборці «Слуги народу» мають найближчі до «загальноукраїнських» очікування стосовно пріоритетних дій президента та головних завдань для України на найближче десятиліття [41, с. 40, 52]. Ця «середність» показує, що «Слуга народу» є найменш «партійною» партією – в тому сенсі, що не виражає якихось партикулярних поглядів, інтересів та ідеологій, на основі яких (в ідеалі), власне, й мали б творитися політичні партії. «Слуга» виражає (і вміло експлуатує) амбівалентний характер свого електорату й українського населення загалом. Така нечіткість і різномірність здатна забезпечити широку електоральну підтримку під час виборів, проте істотно ускладнює політичну діяльність після здобуття влади. Принаймні в одному питанні Зеленському і його партії доведеться відмовитися від суто опортуністичної (квазі-референдумної) орієнтації на «волю більшості» і зробити непопулярний крок, відповідно до національного інтересу. Йдеться про скасування мораторію на продаж землі, яке, схоже, дасть відповідь на питання, чи нова влада є справді суто популістською, а чи все-таки має певні реформаторські амбіції, котрі вимагають деколи непопулярних рішень.

Єдина парламентська партія, яка має подібний різномірний електорат, із так само суперечливими, несумісними поглядами, – це «Батьківщина». Проте щоб скласти конкуренцію «Слузі

народу», як з'ясувалося, не досить самого лише популізму. «Батьківщина» як суто лідерська партія апіорі не могла ефективно відмежуватися від «старих політиків» і всього корупційного негативу, дикурсивно з ними пов'язаного. А крім того, вона (як і «Голос» Вакарчука) не могла позбутися прив'язки до «помаранчевого» («націоналістичного») табору в очах виборців Півдня і Сходу, і водночас для справжніх «націоналістів» на Заході вона з багатьох причин не видавалася достатньо патріотичною. Партія «Слуга народу» виявилась єдиною, як здобула більш-менш рівномірну підтримку в усіх регіонах, лише трохи поступившись (пост)помаранчевим партіям на Заході і проросійським на Сході. Усі інші парламентські партії виявилися суто регіональними. Всі вони стрімко втрачали електоральну підтримку мірою просування з Заходу на Схід («Європейська солідарність», «Голос», «Батьківщина» чи, навпаки – зі Сходу на Захід («Опозиційна платформа») [42, с. 6].

Усі інші електоральні відмінності видаються менш істотними, хоча й помітними. Так, наприклад, «Слуга народу» й «Голос» здобули найбільшу підтримку серед наймолодших виборців, а найменшу – серед найстарших, що пов'язано, вочевидь, із їхньою риторикою проти «старих політиків», а також пріоретеним використанням нових технологій, популярніших серед молоді. Протилежна тенденція – з тих самих причин – простежується серед електорату «Опозиційної платформи» та «Батьківщини». Лише «Європейська солідарність» здобула найбільшу частку своєї підтримки від виборців середнього віку (40-49 років), що, ймовірно, пояснюється переважанням саме в цій віковій категорії виборців найбільш зрілих, відповідальних і найменш піддатних на популістські гасла. Цю гіпотезу непрямым чином підтверджує також переважання серед виборців «ЄС» людей із вищим рівнем освіти (ця сама тенденція простежується й серед виборців «Голосу», натомість цілком протилежна – серед виборців «Батківщини» та «Опозиційної платформи») [42, с. 9, 10].

Варто відзначити, що подібну тенденцію зафіксували й полстери Київського міжнародного інституту соціології напередодні другого туру президентських виборів: серед людей із середньою освітою Зеленський мав майже чотирикратну перевагу

над Порошенком, тимчасом як серед людей із вищою освітою – лише двократну [43, с. 42]. Це опитування цікаве ще під одним оглядом: воно єдине з відомих нам намагалося з'ясувати мовно-етнічну структуру електорату Порошенка й Зеленського (усі інші дослідники чомусь не ставили цього запитання або ж не розкривали отриманих даних – імовірно через гіпертрофовану політичну коректність). Загалом по країні, як ми знаємо, Зеленський здобув майже трикратну перевагу над Порошенком (2,99 – за офіційними даними, 2,83 – за передвиборчим опитуванням КМІС) [43, с. 34]. Особливо цікавим є розподіл цієї переваги у різних мовно-етнічних групах (табл. 3). Серед україномовних українців Зеленський переважив Порошенка в 1,83 раза, серед етнічних росіян – у 3,29 раза (загалом передбачувано, зважаючи на приписаний йому «націоналізм»). Натомість цілком незбагненою і вартою докладнішого дослідження виявилася понад шестикратна (6,43) перевага Зеленського над Порошенком серед українців-білінгвів і більш як чотирикратна (4,67) – серед українців російськомовних. Цей результат [43, с. 43] тим загадковіший, що в більшості подібних голосувань і опитувань російськомовні українці й українці-білінгви (зазвичай об'єднані в одну групу) розташовуються за своїми поглядами більш-менш посередні між україномовними українцями та етнічними росіянами (пор., напр., табл. 1).

Таблиця 3

**Рейтинг кандидатів напередодні другого туру
президентських виборів серед окремих груп населення –
за мовно-етнічною характеристикою**

Вибір / категорія виборців	Загалом по Україні	Укр-мовні українці	Українці-білінгви	Рос-мовні українці	Рос-мовні росіяни
Володимир Зеленський	48,4	42,7	55,9	54,2	48,4
Петро Порошенко	17,0	23,3	8,7	11,6	14,7
Відмовились / не визнач.	34,5	34,0	35,4	34,2	36,9

Джерело: КМІС, 9-14.04.2019; URL: <https://www.slideshare.net/mResearcher/2-2019-140999278>

Беручи до уваги, що в Україні (без окупованих територій) україномовні українці, за останніми соціологічними даними [41, с. 93], становлять 51%, етнічні росіяни – лише 8%, а російськомовні українці та українці-білінгви – 40%, легко обчислити, що саме ця остання група забезпечила Зеленському розгромну перевагу над Порошенком. Але чому саме в їхньому середовищі неприязнь до Порошенка виявилася значно сильнішою, ніж навіть серед етнічних росіян (апріорі упереджених до «українського націоналізму»), – сказати важко. Частковим поясненням може бути вищий відсоток серед росіян людей міських, освічених і «статусних», тобто більш схильних до раціонального розмислу, ніж русифіковані й часто люмпенізовані (замість повноцінної урбанізації) українці. Схоже, що саме тут «95-квартал» і «президент Голобородько» знайшли свого найбільш довірливого, інфантильного, безрефлексійно-ксенофобського, егалітарного і піддатного на дискурсивні маніпуляції глядача. Саме ця частина суспільства, схоже, найбільшою мірою засвоїла (інтерналізувала) зверхньо-зневажливий колонізаторський погляд на самих себе, у зв'язку з чим без обурення сприйняла як щось цілком нормальне й належне («а што такое?») систематичне осмішування «хохла» і «хохландії» у безнадійно вульгарних кварталівських «шоу» [44]. У певному сенсі, «слуга народу» став уособленням їхнього колективного підсвідомого – достоту як Верка Сердючка, тільки без надмірного комікування та гендерних перверсій.

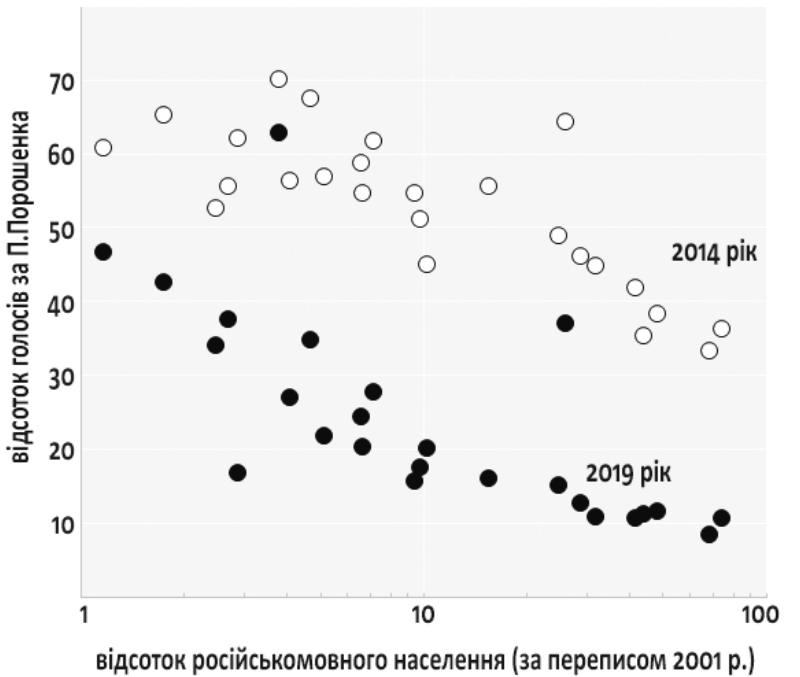
Зовсім не дивно, що перемога Зеленського і «Слуги народу» була сприйнята багатьма українськими патріотами [45] і симпатиками [46] як своєрідний реванш проросійських сил [47], перемога малоросійського проекту над українським [48]. Достоту так само, хоч і з протилежними емоціями, відчитали цю подію російські [49] та проросійські коментатори [50]. Для них вона хоч і не стала правдивою перемогою проросійських сил (котрі насправді отримали лише кільканадцять відсотків і на президентських, і на парламентських виборах), проте ознаменувала розгромну і тому особливо радісну поразку сил проукраїнських, дискурсивно демонізованих як «ультранационалістичні», «мілітаристські» («партія війни») та «русифобські».

Спроба декотрих експертів прочитати результати виборів поза звичними рамками регіональних, мовно-етнічних та ідентичнісних поділів («Zelensky managed to overcome Ukraine's electoral divide») [51] не увінчалася помітним успіхом. Опоненти відразу ж нагадали їм, що регіональні, як і мовно-культурні, відмінності нікуди не поділися [52]: підтримка вступу України в ЄС і НАТО і далі в три рази вища на Заході, ніж на Сході [53, с. 20, 21]; симпатиків Путіна на Донбасі і далі у 14 разів більше, ніж у Галичині [53, с. 23], а підтримка для умовно «проукраїнського» Порошенка серед україномовних українців у кілька разів перевищує його підтримку серед російськомовних [43, с. 6]. Зеленський не об'єднав насправді не лише України, а й власного електорату: його виборці, як показують соціологи, розділені у своїх поглядах на ключові питання національного життя приблизно у тих самих пропорціях, що й населення України в цілому [54].

Що справді вдалося Зеленському і його технологам, так це вивести електоральні дискусії за межі звичних ідентичнісних маркерів, імпліцитно представивши їх як неістотні на тлі справді життєво важливих для кожного виборця питань досягнення миру у виснажливій війні з Росією, подолання корупції та поліпшення економіки. Замість сперечатися з опонентом про «армію, мову, віру», тобто актуалізувати ті галузі, де Порошенко мав незаперечні заслуги і переваги в очах значної частини електорату, Зеленський з прибічниками зосередився на дискурсивному ототожненні його із «війною» (і «наживанням на ній»), корупцією та «зубожінням» [55]. Завдяки цьому вдалося знизити підтримку Порошенка (порівняно з 2014 роком) приблизно на 30% практично в усіх регіонах – і «своїх», більш прихильних до проекту «малоросійського», і в «чужих», абсолютно до цього проекту неприхильного. Але загальна динаміка цієї підтримки – зі Сходу на Захід – не змінилася (Рис. 2), вона просто зробилась у кожній області на 20-30% нижчою. Співвідношення між областями тим часом лишилося незмінним, – що, власне, й спростовує тезу про буцімто подолання регіональних та скорельованих із ними електоральних поділів [56].

Рисунок 2

Кореляція голосів, здобутих П. Порошенком на виборах 2014 і 2019 років у всіх областях, та рівня російськомовності регіону (рідна мова за переписом 2001 р.)



Джерело: Збруч, 18.06.2019. URL: <https://zbruc.eu/node/90137>

Можна не сумніватися, що електоральний розлам в Україні був би той самий, що й у всі попередні роки (крім специфічного 2014-го), коли б основне протиборство розгорнулося між проукраїнськими/проєвропейськими силами, з одного боку, та відверто проросійськими, з другого. Для Порошенка це, власне, й був би єдиний шанс на перемогу, оскільки за всіма соціологічними опитуваннями він програвав другий тур будь-якому супернику, крім Бойка – Вілкула – Медведчука чи іншого прокремлівського кандидата. Але Зеленський своєю постмодерністською кампанією

зруйнував цю традиційну модель, упровадивши в шок значну частину патріотично налаштованого електорату, зокрема україномовної інтелігенції.

Найвиразніше це почуття розгубленості озвучив відомий публіцист Віталій Портников: «Ми всі ці роки – 1991–2014 – жили в класичному політичному просторі постколоніальної країни. Були ми – ті, хто хотів, щоб Україна була незалежною, демократичною, європейською державою (...) І були наші опоненти, в яких теж була абсолютно чітка програма дій. І вони теж були нам завжди абсолютно зрозумілі. Вони вважали, що та територія, на якій вони живуть, – це є все Росія, велика Росія, Російська імперія (...) І, звичайно, вони мають бути якщо не в складі Росії, то в союзі з Росією (...) Нам із цими людьми було легко, тому що в нас була фактично спільна система цінностей, тільки полярна. Ми бачили Україну – вони бачили Росію» [57].

У 2014 ця ситуація, здавалося, змінилася. Почасти тому, що змінилося ставлення багатьох українців до Росії як країни-агресора, а почасти й тому, що Україна втратила разом з окупованими територіями також значну частину населення, для якого Україна – це Росія або принаймні частина російської цивілізації. «Можна сказати, що після 2014 року ми всі якось заспокоїлися, – продовжує Портников, – вважаючи, що надалі йтиметься про внутрішньоукраїнську боротьбу. І вони – це буде політична меншість, яку ми просто будемо поважати. У принципі, наші прогнози виправдалися – вони стали меншістю. Ми бачимо, скільки людей голосує за Бойка і Вілкула. Але і ми, бачите, стали меншістю. Майже такою ж, як вони. А хто став більшістю? Ніхто. Просто з'явилося якесь “ніхто”».

Звісно, «ніхто» – це лише метафора, яка виражає головним чином авторові емоції, але також брак відповідного понятійного апарату для опису позірно нового й несподіваного явища [58]. Насправді «ніхто» – це конкретні люди з досить різними політичними поглядами, об'єднані лише спільною недовірою до «старих» політиків та бажанням кардинальних змін, переважно байдужі до ідентичної проблематики чи принаймні не схильні віддавати її на відкуп «старим» політикам і пробачати їм задля цього їхню реальну чи гадану недолугість.

Цей феномен справді заслуговує докладнішого дослідження, яке сподіваємося здійснити в майбутньому. Тут лиш зазначимо, що науковці впродовж трьох десятиліть вивчали формування української національної ідентичності у протиставленні до російсько-імперської (чи неорадянської). І впритул не помічали істотних змін, що відбувалися з ідентичністю малоросійською, котра тривалий час була суто регіональною, проте після здобуття незалежності теж стала (*volens-nolens*) державною і національною. Проект малоросійської держави і нації, що його фактично втілювали постсовєтські еліти, суттєво відрізнявся від проекту українського, як його собі уявляли прихильники Чорновола чи Ющенко чи, тепер, Порошенка. Проте він так само відрізнявся й від проекту російсько-імперського, з яким критики малоросійства постійно намагалися його ототожнити. Війна, схоже, остаточно завершила розкол у малоросійському таборі, де проросійська частина стала безумовною меншістю, натомість проукраїнська частина змогла заявити про себе нарешті як про окрему політичну силу, все ще слабо артикульовану, але перспективну – залежно від політики обраних цією частиною населення лідерів.

Зміна акцентів

Свого часу на хвилі післяреволюційного піднесення харківська дослідниця Тетяна Журженко висловила спостереження, проникливість якого (можливо, неусвідомлена тоді навіть самою авторкою) стає зрозумілою допіру сьогодні: «Російська агресія каталізувала формування політичної нації. Українська ідентичність, яка тривалий час асоціювалася з етнічністю, мовою та історичною пам'яттю, стала раптом територіальною та політичною і тим самим інклюзивною. <...> Для російськомовного міського середнього класу, дрібного й середнього бізнесу та інтелектуальних еліт Сходу російські антидемократичні тенденції, самоізолюваність і дедалі сильніша ворожість до Заходу полегшують самоідентифікацію з (*потенційно*) європейською Україною» [59].

Я виділив курсивом слова, які видаються мені особливо важливими, оскільки великою мірою пояснюють несподіваний для багатьох електоральний зсув на користь Володимира Зеленського. По-перше, в цитаті проникливо зауважено, що процес пореволю-

ційної реідентифікації заторкнув лише певну частину російськомовного населення – так звану «буржуазію» («горожанське суспільство», чи, як ми тепер кажемо, «середній клас»). Він практично не зачепив, однак, ані олігархів (із їхньою феодальною, понаднаціональною ментальністю й ідентичністю), ані міського й сільського люмпена (з ідентичністю переважно «тутешньою», донаціональною). А по-друге, важливою або й головною умовою тої реідентифікації стало сподіване й бажане для середнього класу творення європейської України. За п'ять років, однак, попри «європейську» риторику, Україна не стала більш європейською ані в економічному сенсі, ані, головне, в правовому.

Володимир Зеленський дав шанс цій частині населення, засигналізувавши, що не лише український проєкт може бути потенційно європейським, а й малоросійський теж. На мій погляд, це вельми важливий ідеологічний зсув, – незалежно від того, наскільки той сигнал щирий, реальний і, взагалі, усвідомлений самим Зеленським та його командою*. Донедавна лише український проєкт зберігав монополію на європейськість, і в цьому була його сила і перевага над проєктом малоросійським, зорієнтованим на цивілізаційно відсталу (порівняно з Європою) Росію. Тільки це давало йому можливість успішно змагатися з малоросійським проєктом, попри істотно вужчу, аніж у того, електоральну базу та обмеженіші матеріальні ресурси. Програючи кількісно, український проєкт вигравав якісно – за рахунок вищої пасіонарності та ширшої мобілізації своїх адептів, багатших символічних ресурсів

* Судячи з перших кроків нового президента – ігнорування закону про люстрацію та свавільний розпуск парламенту, – він не схильний відступати від давньої традиції попередників: гратися з правилами, а не грати за правилами. Це означає, що і його малоросійський проєкт, подібно до проєктів усіх попередників, Україну до проголошеної «Європи», скоріш за все, не наблизить. А все ж сама ідеологічна переорієнтація малоросійського проєкту видається вельми показовою. Потенційно вона відкриває нові перспективи для України, але й становить водночас поважний виклик для проєкту українського, котрий у змаганні з головним конкурентом ризикує позбутися важливої козирної карти – монополії на «європейськість».

та, як уже зазначалося, за рахунок проєвропейської орієнтації, котра повніше відповідала модернізаційним потребам суспільства.

Після Євромайдану ситуація справді істотно змінилася. Окупація Криму й частини Донбасу дещо звузила електоральну базу малоросійського проєкту, а війна із Росією наклала суттєві дискурсивні й інституційні обмеження на його звичну «східну» орієнтацію. Hard-версія цього проєкту, уособлена обома уламками так званого «Опозиційного блоку», виявилася за нових обставин безперспективною; що ж до soft-версії, уособленої Володимиром Зеленським, то її успіх виявився можливим саме завдяки soft-переорієнтації з російського напрямку на європейський. Закріплення цього успіху великою мірою залежить від здатності дистанціюватися від ідентичнісних дискурсів і зосередитися на модернізаційних, але ще більше – від здатності втілити програму «європеїзації» на практиці.

Сказане не означає, що проблема національної ідентичності та, відповідно, консолідації політичної нації втрачає свою актуальність; сказане означає лише, що за наявної ідентичнісної дихотомії для такої консолідації не досить ототожнення громадян зі «своїми» символічними ресурсами (мовою, культурою, історією, релігією), – адже для багатьох громадян ці ресурси все ще є досить різними; потрібне також – можливо, насамперед – ототожнення з певними державними і правовими інституціями, політичними й економічними інтересами [29, с. 26]. Власне, потрібна всебічна модернізація, оскільки тільки вона може зробити ці інституції ефективними, привабливими й бажаними для самоототожнення. Лише поєднання ідентичнісних дискурсів із модернізаційними дає Україні шанс перейти від політичного трайбалізму з регулярним чергуванням при владі «своїх» і «чужих» корумпованих і однаково неефективних кланів, до реальної політичної конкуренції зі справжніми партіями, програмами й механізмами суспільного за ними контролю, корекції та санкціонування.

1. Докладніше про це: див. Рябчук Микола. Долання амбівалентності. Дихотомія української національної ідентичності –

історичні причини та політичні наслідки. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2019. 252 с. URL: <http://ipien.gov.ua/publication/riabchuk-m-dolannia-ambivalentnosti-dykhotomiia-ukrainskoi-natsionalnoi-identychnosti-istorychni-prychyny-ta-politychni-naslidky/>

2. Динаміка патріотичних настроїв українців // Соціологічна група «Рейтинг» (серпень 2018). URL: http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg_files/rg_patriotyzm_082018.pdf

3. Ідентичність громадян України: ціннісно-орієнтаційний аспект // Національна безпека і оборона. 2017. №1–2. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD169-170_2017_ukr.pdf;

4. Українське суспільство 2016. Соціологічний моніторинг. Київ: Інститут соціології НАН України, 2017. Вип. 4 (18).

5. До Дня захисника України // Соціологічна група «Рейтинг» (жовтень 2017). URL: http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg_files/rg_defender_s_day_102017.pdf

6. Ідентичність громадян України в нових умовах: стан, тенденції, регіональні особливості // Національна безпека і оборона. 2016. №3-4. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD161-162_2016_ukr.pdf

7. Динаміка суспільно-політичних поглядів в Україні // Соціологічна група «Рейтинг» (березень 2018). URL: <https://www.slideshare.net/Ratinggroup/iri-98085328>

8. Українське суспільство 2013. Соціологічний моніторинг. Київ: Інститут соціології НАН України, 2014.

9. Російсько-український конфлікт очима громадян // Національна безпека і оборона. 2016. №9-10. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD167-168_2016_ukr.pdf

10. Динаміка ставлення до Голодомору // Соціологічна група «Рейтинг» (листопад 2014). URL: <https://www.slideshare.net/Ratinggroup/rg-holodomor-ua-112014>

11. Ставлення українців до державних свят // Київський міжнародний інститут соціології (6.04.2018). URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=758&page=1>

12. Ставлення громадян України і Росії до Сталіна // Київський міжнародний інститут соціології (10.04.2018). URL: <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=760&page=1>

13. Динаміка ставлення до Голодомору // Соціологічна група «Рейтинг» (листопад 2018). URL: http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg_files/rg_golodomor_112018_press.pdf

14. Україна у фокусі: соціологічні виміри // Соціологічна група «Рейтинг» (червень 2017). URL: http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg_files/rg_focus_062017_press.pdf

15. Кулик Володимир // Facebook (9.06.2017). URL: https://www.facebook.com/volodymyr.kulyk/posts/1503495949682327?ref=notif¬if_t=like_tagged¬if_id=1497004801261027

16. Minich Ruslan. Forget East-West and Language Divide. Politicians May Exploit New Wedge Issues in Ukraine's Elections // Atlantic Council (13.02.2018). URL: <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/ukrainealert/forget-east-west-and-language-divide-politicians-may-exploit-new-wedge-issues-in-ukraine-s-elections>

17. Ставлення жителів України до незалежності // Київський міжнародний інститут соціології (27.08.2001).

18. Динаміка патріотичних настроїв // Соціологічна група «Рейтинг» (серпень 2013). URL: http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg_files/rg_patriotyzm_082013.2.pdf

19. Динаміка патріотичних настроїв // Соціологічна група «Рейтинг» (серпень 2014). URL: http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg_files/rg_patriotyzm_082014.pdf

20. Динаміка патріотичних настроїв // Соціологічна група «Рейтинг» (серпень 2019). URL: http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg_files/rg_patriotyzm_082019.pdf

21. Більше 90% громадян вважають себе етнічними українцями // Дзеркало тижня (12.04.2017). URL: http://dt.ua/UKRAINE/bilshe-90-gromadyan-vvazhayut-sebe-etnichnimi-ukrayincyami-239470_.html

22. Shulman Stephen. National Identity and Public Support for Political and Economic Reform in Ukraine // Slavic Review. Vol. 64. No. 1. 2005. P. 59–87.

23. Мониторинг российско-украинских отношений в представлениях жителей обеих стран // Левада-Центр (16.06.2016). URL: <https://www.levada.ru/2016/06/16/13639/>

24. Громадська думка молоді України, Азербайджану та Росії // Фонд «Демократичні ініціативи», 2010. URL: http://old.dif.org.ua/en/polls/2010_oprosy/gromadska-dumka-molodi-ukraini_-azerbaidzhanu-ta-rosii.htm

25. Росіяни та українці – це один народ (соціокультурна спільнота) чи два різні народи? // Центр Разумкова (серпень 2009). URL: http://www.razumkov.org.ua/ukr/journal.php/files/category_journal/poll.php?poll_id=471

26. Особливості ідентичності громадян України: проблеми та перспективи консолідації суспільства // Національна безпека і оборона. 2016. №7–8. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD165-166_2016_ukr.pdf

27. Володимир Паніотто: Вибори, закон про мову і томос в один рік можуть дуже розхитати суспільство // Українська правда (4.02.2019). URL: <https://www.pravda.com.ua/articles/2019/02/4/7205638/>

28. Индекс результативності російської пропаганди // Київський міжнародний інститут соціології (25.03.2015). URL: <http://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=510>
29. Сміт Ентоні. Національна ідентичність. Київ: Основи, 1994.
30. Billig Michael. Banal Nationalism. London: Sage, 1995.
31. Україна сьогодні: виклики та перспективи // Соціологічна група «Рейтинг» (травень 2019). URL: http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg_files/pr_16_05_2019__smc-uisr-gr__present.pdf
32. Российско-украинские отношения // Левада-Центр (12.03.2019). URL: <https://www.levada.ru/2019/03/12/rossijsko-ukrainskie-otnosheniya-5/>
33. Ставлення населення України до Росії та населення Росії до України // Київський міжнародний інститут соціології (12.03.2019). URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=831&page=1>
34. Kudelia Sergiy. Ukraine's 2019 Election: The End of Ideology and the Last Comedian // PONARS Eurasia (20.03.2019). URL: <http://www.ponarseurasia.org/point-counter/article/kudelia-ukraine-2019-election>
35. Lutsevych Orysia, Gerasymchuk Sergiy. What Does Volodymyr Zelenskyi's Victory Say About Ukraine? // Chatham House (2.05.2019). URL: <https://www.chathamhouse.org/expert/comment/what-does-volodymyr-zelenskyi-s-victory-say-about-ukraine>
36. Передвирборча дискусія між прихильниками Порошенка та Зеленського. Аналіз соцмереж // Центр контент-аналізу (11–15.04.2019). URL: <https://ukrcontent.com/assets/files/viborci.pdf>
37. Див., напр.: Забужко Оксана. Зеленський – лялька з комічного шоу від московських кураторів // Чесна країна (5.03.2019). URL: <https://chesna.com.ua/3094/oksana-zabuzhko-zelenskiy-lyalka-z-komichnogo-shou-vid-moskovskih-kuratoriv/>
38. Докладніше про це: Riabchuk Mykola. The Nativist/Westernizer Controversy in Ukraine: The End or the Beginning? // Journal of Ukrainian Studies. 1996. №1–2. P. 27–54.
39. Зеленський решил идти по стопам Трампа: «сборище против элиты» // Политека (10.01.2019). URL: <https://politeka.net/news/politics/867043-zelenskij-reshil-idti-po-stopam-trampa-sborishhe-protiv-jelity/>
40. Литвин Дмитрий. Почему Зеленского нельзя сбить на выборах // Лига (17.04.2019). URL: https://www.liga.net/politics/opinion/pochemu-zelenskogo-nelzya-sbit-na-vyborah
41. Public Opinion Survey of Residents of Ukraine // International Republican Institute (13-23.06.2019). URL: https://www.iri.org/sites/default/files/july_2019_ukraine_poll.pdf

42. Вибори до Верховної Ради України: національний екзит-пол // Демократичні ініціативи (21.07.2019). URL: <https://dif.org.ua/article/khto-za-kogo-progolosuvav-demografiya-natsionalnogo-ekzit-polu-na-parlamentskikh-vivorakh-2019>

43. Думки і погляди населення напередодні 2-го туру виборів президента // Київський міжнародний інститут соціології (9–14.04.2019). URL: <https://www.slideshare.net/mResearcher/2-2019-140999278>

44. Слуга Народу. Про що насправді йдеться в серіалі? // Ініціативна група «Вимкни російське» (14.04.2019). URL: https://m.youtube.com/watch?v=-1BwZsc6O_w&feature=youtu.be

45. Любка Андрій. Революція Гідності – Контрреволюція Нищості // Збруч (23.07.2019). URL: <https://zbruc.eu/node/90992>

46. Піонтковський Андрій. Зеленський, Коломойський, Медведчук ведуть країну до капітуляції // Газета по-українськи (13.07.2019). URL: <https://gazeta.ua/blog/52003/zelenskij-kolomojskij-medvedchuk-vedut-krayinu-do-kapitulyacii>

47. Шрамович В'ячеслав. Десять провісників «реваншу». Чи справді Україна відкочується у 2013 рік? // BBC News Україна (17.07.2019). URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-49014537>

48. Горбач Володимир. Апокаліптичне. Не сон // Українська правда (22.07.2019). URL: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/horbach/5d35a8d77d920/>. Див. також: «Процес перетворення України на малоросію розпочато» – користувачі соцмережі коментують заяви команди Зеленського щодо закону про українську мову // Правда (4.04.2019). URL: <https://pravda.if.ua/proces-peretvorennya-ukraini-na-malor/>

49. Халил Айлин. «Полный провал»: Путин о поражении Порошенко // Газета.ру (25.04.2019). URL: https://www.gazeta.ru/politics/2019/04/25_a_12321649.shtml

50. Докладніше про це: Рябчук Микола. «Гібридна аналітика» та українські вибори // Збруч (30.07.2019). URL: <https://zbruc.eu/node/91131>

51. Skorkin Konstantin et al. Victory for Zelensky in Ukraine – But the Real Battle Starts Now // Carnegie Moscow Center (23.04.2019). URL: <https://carnegie.ru/commentary/78963>

52. Solchanyk Roman. One Ukraine? Think Again // Atlantic Council (13.06.2019). URL: <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/ukrainealert/one-ukraine-think-again>

53. Україна сьогодні: виклики та перспективи // Соціологічна група «Рейтинг» (Травень 2019). URL: http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg_files/pr_16_05_2019_smc-uisr-gr_present.pdf

54. Бекешкіна Ірина. Непрогнозований і непередбачуваний: чому і що далі? // Українська правда (19.05.2019). URL: <https://www.pravda.com.ua/articles/2019/05/19/7215427/>

55. Оксана Забужко про вибори президента України і «казус Зеленського» // Радіо Свобода (18.04.2019). URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/29887651.html>

56. Sasse Gwendolyn. What Does Zelensky's Victory Say About Ukraine? // Carnegie Europe (23.04.2019). URL: <https://carnegieeurope.eu/strategiceurope/78965>

57. Портников Віталій. Ми стали меншістю // Збруч (9.07.2019). URL: <https://zbruc.eu/node/90641>

58. Грицак Ярослав. Обережно: рибораки! // Новое время (7.04.2019). URL: https://nv.ua/ukr/opinion/oberezhno-riboraki-50015060.html?prefer_lang=ukr

59. Zhurzhenko Tatiana. From Borderlands to Bloodlands // Eurozine (19.09.2014). URL: <http://www.eurozine.com/articles/2014-09-19-zhurzhenko-en.html>

РОЗДІЛ III

ЗМІНИ ЦІННІСНОЇ СТРУКТУРИ ТА ЇХНІЙ ВПЛИВ НА КОНСОЛІДАЦІЮ УКРАЇНСЬКОГО СОЦІУМУ

Революція Гідності, яку Ярослав Грицак ще назвав Революцією Цінностей [1], і наступні за нею анексія Криму, розв'язана Російською Федерацією гібридна війна, відкрита агресія на Донбасі відкрили нове вікно можливостей для об'єднання українського суспільства. Адже саме під впливом цих подій громадяни України почали усвідомлювати «у значно вищому, ніж раніше, окресленні себе “українцями” (як у політичному, так і ... в етнічному сенсі), “патріотами” (з відповідно задекларованою готовністю захищати свою країну) та прихильниками незалежності (з усіма її символами), а також – у переважанні (вперше за всі попередні роки) загальнонаціональної самоідентифікації над регіональною.

Помітною є й геополітична переорієнтація значної частини населення – посилення західного вектора в їхній свідомості й ослаблення східного (російсько-радянсько-східнослов'янського), що проявляється, зокрема, у виборі західної (“європейської”) моделі розвитку для України та готовності інституціалізувати цей вибір вступом до ЄС та НАТО» [2, с. 94 – 95].

Проте, на думку як закордонних, так і вітчизняних дослідників, у плані консолідації суспільства як перед зовнішніми, так і внутрішніми викликами у нас ще залишаються значні проблеми [3; 4; 5; 6]. При цьому вони наголошують, що консолідуючий потенціал нації залежить від цілої низки чинників. Зокрема, автори колективної праці «Український соціум», яку підготували науковці Національного інституту стратегічних досліджень, відносять до них: «зміцнення української політичної нації; формування та розвиток громадянського суспільства; спільну територію проживання; спільну культурну традицію; спільну історичну пам'ять, самосвідомість; ідентичність економічного простору; релігійний фактор; мову; етнічність» [6, с. 784]. Погоджуючись з

таким переліком, варто додати до нього й такий чинник, як суспільні цінності.

Потрібно зазначити, що вітчизняні науковці приділяли їм певну увагу. Зокрема, Світлана Матяж і Анастасія Березянська аналізували саме поняття «цінність», процес формування ціннісних орієнтацій особистості, її види [7]. Ціннісну складову модернізаційних процесів у сучасному соціумі України досліджували Ольга Балакірева, Валерій Геєць, Володимир Сіденко [5]. Ціннісну систему суспільства як механізм демократичного державотворення розглядав Олександр Радченко [8]. Юрій Шайгородський аналізував ціннісні трансформації в період суспільних змін [9]. Авторський колектив на чолі з Олександром Майбородою досліджував структуру суспільних інтересів у сучасній Україні, політико-правові механізми їх узгодження для досягнення національного консенсусу [10]. Проте найбільший інтерес викликають роботи Миколи Рябчука – «“Європейці” мимоволі? Про ціннісний вимір української національної ідентичності» [2] та «Долання амбівалентності» [11], у яких автор досліджує ціннісний вимір української національної ідентичності. А також стаття Наталії Кононенко [12], яка зробила спробу оцінити небезпеку «гібридних цінностей» для сучасної України.

Проте далеко не усі проблеми цього феномену досліджені достатньою мірою, тому автор і ставить перед собою завдання проаналізувати зміни, що відбулися в ціннісній парадигмі українського соціуму після Революції Гідності, і ту роль, яку вони відіграють у консолідаційних процесах.

Виклад матеріалу варто розпочати з визначення самої дефініції – «цінність». Перш за все потрібно зазначити, що це поняття широко використовується у філософській і соціологічній літературі «для вказівки на людське, соціальне і культурне значення певних явищ дійсності» [7, с. 28]. Існують загальноприйняті цінності, такі, як любов, престиж, повага, знання, гроші, здоров'я та ін.; внутрішньо групові цінності – політичні, релігійні тощо; індивідуальні (особистісні). Функції цінностей різноманітні. Вони є: орієнтиром у житті людини; необхідні для підтримання соціального порядку і виступають як механізм соціального контролю. По суті, все різноманіття предметів людської

діяльності, суспільних стосунків і включених в їх коло природних явищ може виступати як «унаочнення цінності» або об'єктом ціннісного відношення, тобто оцінюватися в плані добра або зла, істини або неістини, краси або неподобства, допустимого або забороненого, справедливого або несправедливого і т.д. Способи і критерії, на підставі яких виробляються самі процедури оцінювання відповідних явищ, закріплюються в суспільній свідомості і культурі як «суб'єктні цінності» (установки і оцінки, імперативи і заборони, цілі і проекти, виражені у формі нормативних вистав), виступаючи орієнтирами діяльності людини [13].

Аналіз свідчить, що кожна історична епоха характеризується специфічним набором та ієрархією цінностей, система яких виступає певним соціальним регулятором її розвитку. У ній зафіксовані головні критерії соціально визнаних (даним суспільством і соціальною групою) орієнтацій, на основі яких розгортаються конкретніші і спеціалізовані системи нормативного контролю, відповідні суспільні інститути і самі цілеспрямовані дії людей – як індивідуальні, так і колективні. Засвоєння цих орієнтацій становить необхідну основу формування особи і підтримки нормативного порядку в суспільстві [14].

Таким чином, цінності та ціннісні орієнтації, які виконують у першу чергу інтегративну функцію відіграють найважливішу роль не тільки в житті кожної окремої людини, але і всього суспільства в цілому. Вони «долучають індивід до норм суспільства, сприяють самовизначенню особистості, реалізації здібностей і забезпечують гармонію її внутрішнього світу [7, с. 28]. Саме на основі цінностей (при цьому орієнтуючись на їх схвалення в соціумі) кожна особистість робить свій власний вибір у житті. Певна система цінностей, займаючи центральну позицію в структурі особистості, впливає на спрямованість людини і зміст її соціальної активності, поведінку і вчинки, її соціальну позицію і на загальне ставлення до світу, до себе та інших людей. Вона є своєрідним внутрішнім стрижнем людини, концентруючи навколо себе всі його потреби, інтереси, ідеали, установки і переконання, а така сама система в суспільстві є стрижнем її культури. Системи цінностей, функціонуючи як на рівні особистості, так і на рівні суспільства, створюють своєрідну єдність. Це відбувається завдяки тому, що

особистісна система цінностей завжди формується, базуючись на цінностях, які є домінуючими в конкретному суспільстві, а вони, в свою чергу, впливають на вибір індивідуальної мети кожної окремої людини і на визначення способів її досягнення [15].

Суспільство, у якому досягнуто консенсусу щодо того, що є цінністю, може розглядатися як стабільна система, оскільки у ній зникає головне джерело суперечностей між окремою особою і суспільством у цілому. Тим часом у країнах, які тільки-но стали на шлях демократичних перетворень, виникають тенденції ціннісних розколів. У цих умовах система цінностей переживає кризу і підлягає переоцінці. На означення цього стану Еміль Дюркгейм ще наприкінці XIX ст. увів поняття аномії, коли у перехідних і кризових суспільствах настає ціннісно-нормативний вакуум, коли старі соціальні норми перестають діяти, а нові ще не встановилися [16, с.109].

Саме такий стан сьогодні переживає Україна, коли в ній формується нова система суспільних цінностей і нові механізми соціальної комунікації. Проте цей процес відбувається складно і, до певної міри, болісно. Адже існують численні проблеми, які вимагають стратегічної переорієнтації суспільства на пошук внутрішніх механізмів самоорганізації та розвитку. Це пояснюється як особливостями її історичного минулого, так і тим, що вона розташовується в зоні міжцивілізаційних розломів і, як результат, перебуває під впливом різних ціннісних пріоритетів. Тому «сучасний етап розвитку світоглядної гравітації українського суспільства характеризується еkleктичною системою стереотипів: тут співіснують як старі стереотипи свідомості і поведінки, які значною мірою перестали виконувати свої функції, так і нові – неусталені й неоднозначні» [17, с. 7]. Як писав Еміль Дюркгейм, «колишні боги старіють і вмирають, а нові не народилися» [16, с. 107]. Це, на думку Олега Рафальського і Зореслава Самчука, «...створює передумови для концептуальних альтернатив і водночас є перешкодою на шляху адекватного сприйняття динамічно мінливої реальності» [17, с. 8]. Результатом такої ситуації є те, що «... Україна сучасного гатунку володіє лише віртуальними цивілізаційними ознаками, ... існує хіба що у форматі цивілізаційного образу, який перебуває у фазі

символічного позиціонування, тестування і протистояння вже усталеним, знаковим, суб'єктивним цивілізаційним орієнтирам» [17, с. 92]. Правильність такого підходу, на нашу думку, підтверджує те, що Українська держава постійно зіштовхується з проблемами збереження своєї цілісності, які продукуються як зовнішніми, так і внутрішніми силами. Вони намагаються, спираючись на певні культурно-цивілізаційні відмінності регіонів, змінити сучасний курс України на Європейський Союз і НАТО. Як результат, «культурно-цивілізаційні відмінності стають чинником політичної мобілізації, джерелом напруги, що спричиняє суспільні розколи» [18, с. 75]. Тобто, певні суспільні цінності, в основі яких лежать культурно-цивілізаційні розбіжності, стають чинниками консолідації, чи деконсолідації, залежно від завдань, що ставляться конкретними силами. Адже «саме цей фактор зумовлює появу та особливості розгортання основної маси протиріч і конфліктів на міжетнічному, міждержавному, регіональному та глобальному рівні сьогодення» [17, с. 82].

У цих умовах актуальною є думка відомого американського соціального антрополога Клайда Клакгона, що «... єдиною умовою побудови нових стабільних соціальних утворень є становлення нових, більш широких і більш складних відносин на основі цінностей, що не тільки є загальновизнаними і глибоко укоріненими в почуттях, але і мають також наукове обґрунтування» [19, с. 43]. До цього підштовхують і реалії «нової епохи», в яку вступає людство. Адже, як зазначив філософ Михайло Розов, «у наступаючій новій історичній епосі провідною формою світогляду стане вже не релігійна, не ідеологічна, а ціннісна свідомість. Саме ціннісній свідомості призначено стати провідною формою світогляду в ХХІ столітті, що відкриває нове тисячоріччя й нову історичну епоху» [20, с. 12]. Відомий філософ і політичний діяч Збігнев Бжезінський вважає, що зараз взагалі починається «нова ера людства», що зумовлюється зміною пріоритетів. Так, якщо протягом більшої частини історії людство намагалося контролювати зовнішні фактори свого існування, то тепер усе більше проблемних питань, які постають перед ним, стосуватимуться внутрішніх факторів існування, внутрішнього світу, а не зовнішнього [21, с. 209–212].

Зрозуміло, що й в Україні, яка розвивається в загальному світовому контексті, проблема ціннісних орієнтацій є надзвичайно актуальною. Адже важливою умовою розвитку суспільства у перехідний період є його консолідація навколо об'єднуючих суспільних цінностей, які є важливим чинником консолідації народу. На думку науковців, «в Української держави є три основні шляхи ціннісних орієнтацій. Перший із них можна позначити як орієнтація на “Захід”». У наш час її часто називають євроатлантичним вибором. Мова йде про зближення в тих чи інших формах з країнами європейської цивілізації, послідовне входження до європейського культурного простору. Другий можна позначити як вибір євразійський. Цим шляхом розвивається Росія, яка значною мірою протиставляє себе Європі та США. Третій шлях – ні Європа, ні Євразія» [22, с. 36]. Тобто, реальних шляхів є лише два – євроатлантичний і євразійський. Адже третій шлях, яким країна намагалася рухатися понад двадцять років, не виправдав себе.

Здавалося, що після Революції Гідності усі питання щодо подальшого вектора розвитку знято, але останні події засвідчують, що це далеко не так. В умовах президентської і парламентської виборчих кампаній 2019 р. знову почали лунаєти голоси про ціннісну переорієнтацію на Росію і на євразійство. Причини спроб цього реваншу можна шукати як у в підіривній діяльності Російської Федерації, яка веде активну гібридну війну проти України, так і помилках попереднього президента та його оточення. Актуалізація відповідної риторики спричинена низкою обставин, які характеризують сучасний стан українського суспільства, а саме – його розбалансованість, зубожіння переважної більшості населення, корупція на усіх рівнях влади тощо. За таких умов зубожілій частині суспільства підсовують ідеї покращення життя за рахунок фактичної капітуляції перед РФ. Як тут не згадати роботу відомого соціального психолога, філософа Еріха Фромма «Мати чи бути?», який, аналізуючи стан сучасної цивілізації, розглядає проблеми співвідношення матеріального і духовного, володіння і буття, коли матеріальні блага здобуваються ціною духовних втрат і заради матеріальних надбань люди жертвують своїми природними і духовними якостями, а справжнє життя замінюється матеріальними втіленнями і символами [23].

Відтак питання цивілізаційного вибору і консолідації українського суспільства навколо нього постає з особливою гостротою. Відповідальність за цей ціннісний вибір повинні брати на себе не лише уряд, політики, державні та громадські діячі, а й більшість громадян. Саме тоді такий вибір буде не лише низкою гасел чи імітацією реформ, як це у нас часто буває, а стане дійсним рухом країни, що змінює спосіб життя на основі обраних цінностей.

Актуалізація поняття «цінності» в українському суспільному дискурсі, на думку Ярослава Грицака, стала особливо помітною у 2006–2008 рр. «Це був час, пише історик, коли стало зрозумілим, що Помаранчева революція зазнала краху і що в Україні не дійде до очікуваних змін. Ціннісний дискурс появився як реакція на цей крах, з потреби, як зрозуміти причини поразки, так і сформувану нову, позитивну програму реформ. Кульмінацією цього дискурсу став Євромайдан, котрий не випадково називали Революцією Гідності або Революцією Цінностей» [1].

Потрібно зазначити, що системне формування суспільних цінностей відбувається на рівні взаємодії по осі «індивід – соціум – держава», де цінності виступають загальнообов'язковими правилами поведінки, що формують зі сукупності індивідів цілісну та єднісну соціальну систему суспільства. Отже, «цінності» не тільки опосередковано визначають структуру суспільства, але й формують систему консенсусної узгодженості політичного життя. Об'єднані у певну логічну структуру, «цінності» володіють високим мобілізаційним потенціалом, оскільки формуються та підтримуються кожною соціальною одиницею – громадянином, сім'єю, групою, територіальною громадою, країною, людством. Саме «цінності» визначають характер та способи взаємодії суб'єктів у суспільстві, політиці, культурі і, навіть, у повсякденному житті [8, с. 33].

Оперуючи такими теоретичними підходами, вітчизняні дослідники намагалися досліджувати ціннісні орієнтації українського суспільства. Більшість з них поділяє точку зору Самуеля Гантінгтона, який вважає Україну «розколотою» цивілізацією, оскільки вона перебуває на перехресті трьох великих цивілізаційних просторів – західноєвропейського, євразійського та ісламського, через що в українському суспільстві яскраво проявляються

розходження щодо відповідних цивілізаційних орієнтацій [24]. У свою чергу, Костянтин Вітман, оцінюючи ціннісні орієнтації українського суспільства, знаходить його «розколотість» за «ознакою етнічної, мовної, культурної, цивілізаційної належності» [25, с. 421]. Правильність такого підходу підтверджують і результати соціологічних опитувань. Адже відповіді українських респондентів щодо більшості етнокультурних і пов'язаних з ними питань дуже різняться у різних регіонах України [26]. Понад те, Оксана Пашкова взагалі вважає, що «характерними особливостями українського суспільства є домінування деконсолідаційних тенденцій над консолідаційними та розбалансованість ціннісно-нормативної системи» і, як наслідок, невизначеність значної кількості населення України щодо свого ціннісного вибору [27, с. 63]. Дослідниця пояснює це тим, що, «з одного боку, транзитна модель соціальної поведінки (населення – *авт.*) вийшла за межі традиційного конформізму, а з другого – вона ще не відповідає потребам нової системи цінностей, орієнтованої на свободу вибору і прагматизм, а факт відсутності сформульованої національної ідеї як масово шанованих в суспільстві цінностей, норм і пріоритетів поглиблює цей процес» [27, с. 63]. Як результат, проглядається взаємодія двох тенденцій: модернізація як оновлення ціннісної системи з привнесенням нових аксіологічних компонентів та традиціоналізація – зверненням до традиційних «доперехідних» цінностей й інститутів, що зберігають ці цінності.

Як би там не було, але у 1990 – 2000 рр. в Україні не припиняли домінувати «цінності виживання» над «цінностями самореалізації». Такий стан речей притаманний для бідних і нестабільних країн, де проблеми фізичної й економічної безпеки є першорядними. Для цих суспільств характерними є етноцентризм, низький рівень довіри та толерантності. У країнах, де домінують цінності самовираження, вищим є рівень довіри і толерантності, більше уваги приділяється правам меншин, гендерній рівності, екологічним проблемам, громадській, волонтерській і добродійній діяльності, значно вищою є участь населення в ухваленні політичних та економічних рішень. Щорічні дослідження, які проводить соціологічна служба Європейської Комісії «Євробарометр» свідчать, що європейці відносять до головних

цінностей: «мир» (2014 р. – 44%, 2015 р. – 45%), «права людини» (2014 – 2015 рр. – 40%) та «повагу до людського життя» (2014 р. – 34%, 2015 р. – 35%). Рідше за інші цінності європейці обирали «релігію» (2014 р. – 6%, 2015 р. – 5%) та «само-реалізацію» (2014 – 2015 рр. – 9%) [28].

Розкриваючи означені вище теоретичні норми «цінностей виживання», український економіст Олександр Пасхавер дає досить образний опис сутності української системи цінностей того періоду. На його думку, її можна описати чотирма ознаками. «Перша – нікому не вір, крім своїх, а більш за все не вір державі як інституту. Хто б не був при владі. Друга – приховуй усе, що у тебе є хороше. Не потрібно хвалитися, приховай, а то відберуть. Третя – не вдалося приховати, обмани. Четверта універсальна – підкупи» [29]. Розвиваючи цю думку в іншій статті, автор підкреслює, що «ми не є схильними до компромісів, компроміс для нас – це поразка. Кар'єра для нас – не спосіб самореалізації, а можливість влаштувати своє близьке коло людей» [30]. При цьому він наголошує, що ці цінності «протилежні європейським, але допомагали українцям вижити» [29]. Домінування в Україні «цінностей виживання» підтвердили й результати дослідження Роналда Інглгарта, ініціатора й організатора масштабного глобального проекту World Values Survey (Всесвітнє дослідження цінностей), започаткованого у 1981 р. й періодично повторюваного кожні п'ять років у багатьох країнах світу, які він виклав у своїй книжці «Модернізація, культурні зміни та демократія: Послідовність людського розвитку», написаній спільно з Кристіаном Вельцлем. При цьому він досить скептично оцінив шанси пострадянських країн, у тому числі й України, на цивілізаційний прорив у найближчій часовій перспективі [31]. Але Революція Гідності стимулювала «зсув цінностей». На думку багатьох дослідників, вона стала «переломним моментом в історії України». Олександр Пасхавер підкреслює, що «Майдан – це успішний епізод соціальної революції. Причому революція ця – європейського крою» [29]. Розвиваючи цю думку, Ярослав Грицак констатує, що Майдан відбувся «головно завдяки трьом групам: середньому класу, середньому бізнесу і молоді. Не випадково ці три групи склали кістяк Євромайдану. Зі своїм набором

цінностей...» [32]. Саме тому «люди на Майдані вели себе не як середньостатистичні українці, а як типові європейці. Відповідальна співпраця і відповідальна свобода – це було їхніми характеристиками. Вони були пасіонарними. Їх розстрілювали, а вони не відходили назад – це дуже сильна характеристика пасіонарності» [29]. Майдан і подальші події свідчать про те, що в Україні «виник прошарок, який нам і потрібен. Бо активна меншість змінить пасивну більшість. У нас є вихід зі становища, у нас є можливість стати європейцями саме так. З мрії ми можемо перетворити цей процес у технологію. Бо є люди, які є готовими це робити» [29].

Таким чином, ті очевидні суттєві інституційні зміни, які відбуваються в суспільстві, у свою чергу, призведуть до переосмислення та переоцінки соціально-політичної, економічної, правової ситуації в країні. Цей процес ще не завершився, тому у суспільній свідомості українства й досі триває «ціннісна революція». Це вселяє оптимізм, і на порядку денному для України, на думку Ярослава Грицака, має бути «не зміна уряду і навіть не євроінтеграція. Й одне, і друге є засобом, а не метою. Метою є цивілізаційний стрибок, котрий би вивів Україну на іншу швидкісну смугу – смугу сталого розвитку – відповідно до цих ціннісних змін, що сталися в останні роки» [32].

Низка наступних подій, які фактично були наслідком Майдану, теж сприяли переформатуванню парадигми цінностей українців. Це російська анексія Криму, війна на Сході України і, взагалі, неоголошена гібридна війна Російської Федерації проти України. Аналіз свідчить, що вони суттєво вплинули на українське суспільство, на самоідентифікацію громадян та їхні ціннісні орієнтації. Ці зміни, помітні як на дискурсивному рівні, так і поведінковому, підтверджуються і результатами соціологічних опитувань. Зокрема, відбулися значні позитивні зрушення в питанні консолідації українського суспільства щодо демократичних цінностей, зміцнення української національної ідентичності. Відбуваються зміни й у зовнішньополітичних орієнтаціях громадян на ЄС і НАТО [33].

У чому ж суть сучасної ціннісної парадигми українського соціуму? На це питання намагалися відповісти експерти на візійній зустріч від Aspen Institute Kyiv «Україна та українці», яка

відбулася у Києві 9 лютого 2019 р. У ній брали участь президент PEN Ukraine, письменник, кіносценарист Андрій Курков, філософ Вахтанг Кабуладзе та експерт з інформаційної політики та комунікаційних технологій Георгій Почепцов. На думку Андрія Куркова, «базовий набір цінностей українця формується хаотично. В його основі лежить повага до приватної власності, до особистих кордонів та до власної думки». При цьому ми «перебуваємо в тривалому процесі переходу від колективної ментальності до індивідуалістської».

Дещо розширив і уточнив «українську ціннісну піраміду» Георгій Почепцов, який зацентрував увагу на «цінності самовираження», яка стала характерною для українців.

Більш розлого до цієї проблеми підійшов Вахтанг Кабуладзе, який заявив, що «єдина цивілізація, яка спромоглася створити набір соціальних цінностей, які можуть бути загальними для всього людства – це західноєвропейська. Сподіваюся, Україна поділяє ці фундаментальні цінності». Далі він намагався конкретизувати ці свої «сподівання». Зокрема, Вахтанг Кабуладзе вважає, що «ми (українці) створили в пострадянській реальності важливу цінність – солідарність». Враховуючи війну РФ проти України, філософ порушує питання співвідношення «свободи і безпеки»: «Що нам говорять зі Сходу? Віддайте свою свободу заради безпеки. Але зрозуміло, що варто віддати свободу, згодом втратиш і безпеку. Найбільш ліберальні суспільства вважають свободу головною цінністю. В Україні ми прагнемо до свободи, але маємо потужного зовнішнього ворога. Тому виникають постійні дебати: де той рівень свободи, який не загрожує суспільству?». При цьому він доходить висновку, що «лише хиткий баланс між свободою і безпекою забезпечує успішність у будь-якій країні. У конкретних ситуаціях вони будуть насичуватися додатковими аспектами: мовою, історією, релігією». Враховуючи багатонаціональність українського соціуму, Вахтанг Кабуладзе звертає увагу ще на одну цінність, а саме: «... для побудови успішного суспільства потрібно зберегти національну єдність і розмаїття. Ставлення до чужого – це характеристика рівня цивілізованості суспільства. Важливо не просто толерувати чуже, а й уміти зберігати його в категорії чужого. Якщо ми засвоїмо чуже, воно стає своїм» [34].

Наведені вище позиції, аналіз інших підходів дозволяє нам вивести сучасну піраміду цінностей населення України, яка активно формувалася після Революції Гідності. До неї входять: вибір західної («європейської») моделі розвитку та готовність інституціалізувати цей вибір вступом до ЄС та НАТО; прагнення до зміцнення української національної ідентичності, до само-вираження, до солідарності з іншими народами і взаємодопомоги, до свободи; повага до приватної власності, до особистих кордонів і до власної думки; збереження національної єдності і національного розмаїття тощо.

Процес формування нової ціннісної системи значною мірою залежить від сприйняття тих чи тих поглядів, ідей представниками різних поколінь. У нашому випадку це: покоління Другої світової війни і повоєнних років; покоління «шестидесятників»; покоління «епохи перебудови» і нове покоління – покоління часів незалежності України. Всі вони по-різному сприймають та оцінюють суспільні зміни внаслідок вікових, соціальних та психологічних відмінностей. «Співіснування» цих відмінностей є суттєвим чинником процесу політичної соціалізації. Якщо для старших поколінь це, зазвичай, процес ресоціалізації, тобто переосмислення політичних цінностей, адаптація до нових політичних умов, то для молоді це, насамперед, процес засвоєння соціального й політичного досвіду шляхом долучення до політичних та управлінських процесів [9, с. 86]. Відомий американський соціолог Талкотт Парсонс зазначав, що прихід кожного нового покоління можна порівняти з нашестям варварів, і лише процес соціалізації може забезпечити засвоєння норм співжиття цими пришельцями [35].

Потрібно зазначити, що соціологічні опитування перших років з часу Революції Гідності виразно фіксують зміни ціннісних орієнтацій українського суспільства. При цьому вони відбувалися не завдяки зусиллям політичної еліти, а швидше за все наперекір їй. Особливо це виявилось на початках російської агресії. Соціологічне опитування, яке проводив Центр Разумкова у 2016 р., засвідчило, що «в Україні відбулося формування основних контурів спільної загальнонаціональної ідентичності громадян, притаманної сучасній українській політичній нації, в основі якої – посилення ціннісного ставлення до своєї країни та самоповаги до

себе як до народу, поширення українського національно-культурного компонента ідентичності» [26, с. 3]. Усе це сприяло формуванню в українців відчуття своєї «унікальності», поступовому оформленню основ феномену «української національної ідеї». Але цей процес має багатовекторний і суперечливий характер. Він відбувається в умовах знецінення багатьох ідеалів попередніх етапів суспільного розвитку та окреслення нового світоглядного виміру з одночасним відродженням історичних традицій народу, зверненням до його духовного досвіду й загальнолюдських цінностей.

На динаміку ціннісних орієнтацій українських громадян неабияк вплинуло різновекторне спрямування політичного та економічного розвитку України. Задекларований європейсько-інтеграційний напрям суперечливо узгоджувався з ностальгією за «соціалістичними цінностями» у масовій свідомості. Внаслідок цього відбулося становлення «подвійної інституціональної системи» з її різними орієнтаційними ознаками [9, с. 88].

Це зумовлено кількома причинами:

- по-перше, тривала історична відірваність України від демократичного світу, її ізольованість від політичного та культурного життя Європи;

- по-друге, вплив радянської спадщини, радянських цінностей, носіями яких в Україні є люди старших вікових груп;

- по-третє, потужна інформаційна експансія з боку РФ, яка, з одного боку ретранслює ідеологію «русского мира», а з іншого, усіма можливими способами дискредитує цінності демократичного світу і все, що відбувається в Україні;

- по-четверте, неспроможність української політичної еліти до висування чітких і зрозумілих об'єднуючих цінностей [36, с. 393].

Напевне тому у значної частини українського соціуму до цього часу спостерігається «неупорядковано-анархічний характер ціннісного світогляду», який заважає правильно сприймати таку політичну цінність, як демократичний порядок, зводячи його до авторитарної інтерпретації. Як результат, у державі превалюють ідеї неповаги до Конституції, закону, відсутня толерантність і коректність політичних дискусій, домінують розкол політичного класу, егоїзм групових і кланових інтересів як протиположність ідеям і

принципам консолідації та інтеграції країни і народу [37, с. 4–6]. Саме тому «у сучасній Україні цінності в системі «політичне – громадянське життя» і далі формуються за схемою – «держава (інституції) – суспільство (нація) – індивід», на відміну від новоєвропейських традицій: «індивід – суспільство (нація) – держава (інституції)» [38, с. 7].

Після Революції Гідності в Україні стало зрозуміло, що для того, аби ситуація кардинально змінилася, потрібно зміцнювати національне соціокультурне середовище, яке буде сприяти відторгненню «старих, комуністичних цінностей», а також нав'язуванням ззовні цінностей «руського мира», створювати ситуацію, за якої вже не сприймаються властиві для тоталітарних держав абстрактні цінності та нав'язані згори установки. У рамках таких підходів у 2015 р. Верховна Рада України прийняла декомунізаційний пакет законів, до якого ввійшли чотири акти. Найбільш повно питання декомунізації були викладені в Законі України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону їхньої символіки» [39]. На його виконання за чотири роки в Україні було змінено 52 тисячі топонімів у населених пунктах, 987 населених пунктів було перейменовано, понад 2,5 тисячі пам'ятників вождям комуністичного тоталітарного режиму було демонтовано. З них більшість – це пам'ятники Леніну. На думку Володимира Вятровича, «декомунізація в цьому контексті була надзвичайно важливою, бо позбавляла українську свідомість, публічний простір слідів панування тут комуністичного тоталітарного минулого» [40]. Проте сьогодні певні політичні сили прагнуть повернути ситуацію назад. Яскравими прикладами цього були спроби перейменування проспекту Петра Григоренка на проспект маршала Жукова у Харкові, повернення старих назв вулицям Бандери і Шухевича у Києві.

Зрозуміло, що закріплення нової парадигми цінностей можливе лише за умови реальної консолідації народу країни. Що ж таке суспільна консолідація? Яка її роль у процесі становлення ціннісних орієнтацій українського суспільства і їхнього впливу на консолідацію? Не вдаючись у детальний аналіз теоретичних положень феномену консолідації, варто наголосити на тому, що

вона проявляється в поширенні певної системи ідей, цінностей. Результатом суспільної консолідації є створення умов для зміцнення суверенітету та незалежності держави. Крім того, вона виступає фактором систематизації законодавства та системи управління, активізує вдосконалення організаційних форм і комунікації в системі відносин «особистість – суспільство – нація – держава». Фактично суспільна консолідація – це інтегратор об'єднувачих процесів серед груп, спільнот, інституцій, влади та держави. Вона має на меті зміцнення позицій та ідеологем, покращення економічного стану та властивостей системи відносин у суспільстві, нації, державі тощо та переважно орієнтується на довгострокові цілі [36, с. 395].

Таким чином, у широкому розумінні суспільну консолідацію можна розглядати як процес, що безпосередньо пов'язаний з цінностями, які є внутрішніми регуляторами суспільства (менталітет, моральні, історико-культурні цінності тощо), прийнятих суспільством і державою в цілому, визнаних представниками різних політичних партій і громадських організацій. Тому ключовою дилемою суспільної консолідації є питання про набір «інститутів і цінностей», з якими політики можуть погодитися, а громадянське суспільство побажає підтримати. Результатом цього має бути консенсус щодо певних правил, які допоможуть розв'язати усі головні суспільні суперечності і конфлікти. Адже суспільна консолідація в державі досягається завдяки взаємним інтересам та взаємодії в правовому полі її носіїв: влади, еліти, громадськості [41, с. 165].

Усе це свідчить, що цінності є важливою складовою і, навіть, модератором процесу консолідації суспільства. Особливо важливими вони є для суспільств перехідного типу, до яких належить Україна. Характерною ознакою українських реалій є те, що суспільно-політичні трансформації зумовлюють зіткнення принаймні трьох систем цінностей: 1) нової системи, що «імпортується» з країн західної цивілізації разом з ринковими моделями економічної трансформації і розширенням торговельних та інвестиційних зв'язків між Сходом і Заходом; 2) старої, «радянської» системи цінностей, настанов та поведінкових стереотипів, які і далі впливають на суспільну свідомість;

3) цінностей традиційної національної культури, що швидко відроджується [42, с. 16]. Крім цього, для України ці проблеми мають особливе значення ще й з огляду на її геополітичне розташування як території, яка перебуває «на розломі й у точках дотику кількох цивілізацій, і великих, і локальних» [43, с. 100 – 101].

Враховуючи названі чинники, можна дійти висновку, що за таких обставин продуктивний вибір цінностей можливий лише за умови реальної консолідації суспільства. На думку Михайла Степика, цей процес «передбачає взаємодію трьох консолідаційних процесів: національного, ціннісного, модернізаційного. Зважаючи на багатоаспектність і багатовимірність процесу консолідації суспільства... вона (консолідація – *Авт.*) є... духовно залежною від рівня походження та якості цінностей, покладених в її основу» [43, с. 103].

Потрібно зазначити, що започаткована Революцією Гідності і російською агресією зміна ціннісної орієнтації українців сприяла консолідації українського суспільства. Так, соціологічне опитування, проведене 27 вересні – 4 жовтня 2018 р. Соціологічною групою «Рейтинг», зафіксувало, що 52% опитаних висловили готовність у разі виникнення відповідної загрози відстоювати територіальну цілісність України зі зброєю в руках (у 2012 р. таких було – 33%) [44]. Інше опитування, проведене КМІС, Центром Разумкова та Соціологічною групою «Рейтинг» 19 жовтня – 2 листопада 2018 р. зафіксувало збереження підтримки населенням курсу на євроінтеграцію та вступ до НАТО. Так, вступ до ЄС підтримали 50% опитаних, проти – 30%. Вступ до НАТО мав 40% прихильників, проти – 36% [45]. Цікаво, що через півроку результати соціологічного опитування, проведеного з 14 по 30 травня 2019. на замовлення Державного комітету телебачення і радіомовлення, показали ще більш вражаючий результат – 69% українців підтримують вступ до ЄС, 13% проти цього і 18% не змогли визначитися зі своєю позицією з цього питання [46].

Проведене Соціологічною групою «Рейтинг» з 13 по 23 червня 2019 р. опитування виявило і суттєве збільшення частки громадян (53%), які підтримують вступ до НАТО, з одночасним зменшенням кількості тих (29%), які висловилися проти [47].

Відбуваються позитивні зміни і в ставленні до інших складових ціннісної парадигми, що засвідчують, зокрема, результати загальнонаціонального опитування, проведеного Фондом «Демократичні ініціативи» спільно зі соціологічною службою Центру Разумкова в усіх регіонах України, за винятком Криму та окупованих територій Донецької та Луганської областей з 13 по 20 червня 2019 р. Так, порівняно з 2018 р. в українському соціумі істотно зросло усвідомлення важливості свободи та громадянських прав, заради яких 45% громадян готові терпіти певні матеріальні труднощі; «обмінати» свободу і громадянські права на достаток готові 28%. Рік тому готових терпіти матеріальні труднощі задля збереження свобод і громадянських прав було на 10% менше. Якщо порівняти з 2018 р., то істотно зросло у суспільстві усвідомлення того, що «держава повинна забезпечити людям однакові «правила гри» у житті, а далі сама людина несе відповідальність за те, як вона ці шанси використає» – так вважає 61% громадян (у травні 2018 р. їх було 45%). Натомість істотно менше громадян сьогодні поділяють думку, що «держава повинна нести повну відповідальність за забезпечення кожної людини усім необхідним» – 29% (у 2018 р. – 44%). Зросла кількість громадян, готових терпіти певні матеріальні труднощі задля успіху реформ: у 2018 р. були готові терпіти скільки треба 9%, у 2019 р. – 19%; готових потерпіти певний час (не більше року) – відповідно, 24% і 40%. Якщо у 2018 р. не готових терпіти матеріальні труднощі заради реформ було 62%, то у 2019 р. – 31% [48].

Важливо, що українці стали більш терпимими і здатними до компромісів, які не загрожують таким засадничим цінностями, як Українська держава, територіальна цілісність. Зокрема, 49% населення вважає, що «заради миру варто погоджуватися на компроміси, але не на всі». Така думка переважала в усіх регіонах: у Центральному (51%), Східному (50%), Південному (48%), Західному (44%). Які ж компроміси не влаштовують українське суспільство? Найменш прийнятними, причому в усіх регіонах, було: проведення виборів на умовах бойовиків (неприйнятно для 66% опитаних, прийнятно для 13%); повна амністія всіх учасників

бойових дій проти українських військ (неприйнятно – 61%, прийнятно – 15%); формування силових органів ОРДЛО лише із місцевих представників (неприйнятно – 58%, прийнятно – 18%). Незалежність цих територій чи приєднання їх до Росії підтримали лише 4% опитаних, найбільше – на Сході – 8% [49].

До певної міри узагальнюючу картину української парадигми цінностей дають результати соціологічного дослідження, здійсненого Інститутом Горшеніна у співпраці з Представництвом Фонду ім. Фрідріха Еберта в Україні та Білорусі у квітні – травні 2017 р., які показують, що найбільшою цінністю для українців, із запропонованого переліку, є «мир» (56,6%), «цінність людського життя» (42,7%) та «права людини» (33,3%). Найменші показники здобули такі цінності, як «повага до інших культур» (5,4%) і «толерантність» (9%) [28].

Потрібно зазначити, що в Україні ці позитивні зміни тісно вживаються з традиційно досить високими показниками «цінностей виживання». Це яскраво засвідчують результати соціологічного опитування, проведеного з 12 по 17 липня 2019 р. соціологічною службою Центру Разумкова. Вони, зокрема показали, що найважливішими особистими проблемами, які турбують українців, є зниження тарифів на комунальні послуги – 64,2%, підвищення зарплат, пенсій – 63%, покращення роботи системи охорони здоров'я – 35,5%, стримування зростання цін – 29,9%. «Цінності самореалізації» у цьому опитуванні зайняли місце у другій (забезпечення законності і рівності всіх перед законом – 15,9%, забезпечення територіальної цілісності держави – 11,2%) і навіть у третій (гарантування екологічної безпеки – 5,4%, захист демократії, свобод і прав громадян – 3,4%, захист української мови і культури – 2,7%) десятці [50]. Тобто, найбільш визнаними у суспільстві є цінності особистого благополуччя, меншою мірою – цінності патерналістського спрямування і, в останню чергу, учасники опитування згадують цінності, які регулюють співжиття у суспільстві, умовно – «європейські цінності».

Це свідчить про те, що попри значні зміни, які відбулися у свідомості населення України щодо ціннісних пріоритетів у бік

«цінностей самореалізації», що є базовими для євроантлантичної цивілізації, «цінності самовиживання» ще займають помітне місце у ціннісній парадигмі українських громадян.

На думку Наталії Кононенко, «патернальність більшості українців, сподівання на владу, небажання брати участь в управлінні державою та відповідальність на себе, концентрація на потребі «вижити», замість бажання «розвиватися», толерування корупції (як частина способу «життя на виживання») – все це значно об'єднує росіян та українців і надає можливість Кремлю вести гібридну війну в середині України» [12, с. 151]. Фактично, підтверджуючи цю тезу, український соціолог Євген Головаха стверджує, що в українському суспільстві матеріальні цінності усе ще переважають над постматеріальними, що «може призвести до утворення в Україні “русского мира” в вишиванці». При цьому Євген Головаха наголошує, що «в європейських і глобальних дослідженнях цінностей профілі України і Росії залишаються схожими, за винятком політичних цінностей, де ми... за ці чотири роки, змінивши політичну орієнтацію, відійшли дуже далеко від Росії як політичний суб'єкт». Розвиваючи цю тезу, соціолог стверджує, що Україна суттєво відрізняється від Росії насамперед тим, що у неї «... був не дуже великий досвід тотального етатизму. ...в Росії держава – вища цінність. Цінність держави вище цінності людини. ... В Україні держава такої цінності не мала. У нас немає досвіду сакрального ставлення до держави. Це породжує як проблеми, тому що важче захищатися, так і переваги – з погляду побудови європейського проекту...» [51]. Разом з тим, на думку дослідника, наше суспільство ще «нетолерантне до людей з іншим кольором шкіри та іншою сексуальною орієнтацією, а також не визнає різноманіття мов і релігій» [52].

Не позбавлене українське суспільство й «радянських цінностей». Ось як описує Володимир Вятрович образ типової радянської людини, яку ми з вами можемо бачити щодня: «Це людина, яка постійно живе в страху і не готова брати на себе відповідальність. Спокуса радянського полягала саме в цьому: ви нам віддасте свою свободу, а ми вас позбавляємо від

відповідальності. На жаль, дуже багато людей і досі хотіли би такого життя заради можливості не відповідати за власні вчинки. Це одна із найбільш негативних рис, які розкладали українське суспільство» [53].

Така ситуація склалася не випадково. Для значної частини сучасної української еліти суспільна консолідація не є пріоритетом. Понад те, з її боку докладаються значні зусилля і надалі тримати суспільство в стані сегментації і розколу, підсовуючи йому патримоніальні відносини з їхніми цінностями. Така ситуація значно спрощує управління масами та маніпуляцію їхньою свідомістю, підживлюючи тим самим «гібридний» характер цінностей українців. Адже, не в останню чергу, саме це виступає вагомою запорукою подальшого збереження й «українського гібридного політичного режиму» [12, с. 152].

Висновки та пропозиції

Здійснений аналіз свідчить, що зміни, які відбуваються в Україні після Революції Гідності, ведуть до переформатування ціннісної парадигми українських громадян, коли на зміну «цінностей виживання» приходять «цінності самореалізації». Це, з одного боку, стимулює творчу активність громадян, прояв індивідуальних якостей, з іншого – уможливує розвиток та абсолютизацію егоцентричних настроїв та їх реалізацію. За таких обставин найважливішим завданням як органів державної влади, так і громадських організацій є пошук ефективних шляхів і засобів для гармонізації особистісного та суспільного розвитку, що створює сприятливі умови для консолідації суспільства, допомагає об'єднати його в єдиний цілісний соціальний організм і впливає на цивілізаційний вибір України. Результатом цього стане зміцнення суверенітету та незалежності Української держави, вдосконалення організаційних форм і комунікації в системі відносин «людина – суспільство – держава». Для всього цього потрібен час, терпіння і велика праця, адже суспільні цінності не виникають з повітря. Необхідне не лише нормативне визнання «цінностей самореалізації» як політичною елітою, так і простими громадянами, а й перетворення їх у норму повсякденного життя українського соціуму.

1. Грицак Ярослав. Цінності українців: pro et contra реформ в Україні. URL: <https://zbruc.eu/node/37721>.
2. Рябчук Микола. «Європейці» мимоволі? Про ціннісний вимір української національної ідентичності. Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2018. Вип. 3-4 (95-96). С. 93 – 123.
3. Державне політичне правління і національна єдність: аналітична доповідь / за ред. О. М. Майбороди. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2017. 248 с.
4. Суперечності ідентичностей в Україні та шляхи їх регулювання в контекстах політики громадянської консолідації української нації / Аналітична доповідь. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. 160 с.
5. Ціннісна складова модернізаційних процесів у сучасному соціумі України: кол. моногр. / [Балакірева О. М., Гесць В. М., Сіденко В. Р. та ін.]. Київ: ДУ «Ін-т екон. та прогнозув. НАН України», 2014. 340 с.
6. Власюк О. С., Крисаченко В. С., Степико М. Т. та ін. Український соціум / за ред. В. С. Крисаченка. Київ: Знання України, 2005. 792 с.
7. Матяж С. В., Березянська А. О. Класифікація цінностей та ціннісних орієнтацій особистості. Наукові праці. Соціологія. Вип. 213. Т. 225. С. 27 – 30.
8. Радченко О. В. Ціннісна система суспільства як механізм демократичного державотворення : монографія. Харків: Вид-во ХарПІ НАДУ «Магістр», 2009. 380 с.
9. Шайгородський Юрій. Ціннісні трансформації в період суспільних змін. Соціальна психологія. 2009. № 3. С. 86–94.
10. Суспільні інтереси в Україні: груповий вимір, зміст, шляхи узгодження. Аналітична доповідь / за ред. О. М. Майбороди. Київ ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2016. 192 с.
11. Рябчук Микола. Долання амбівалентності. Дихотомія української національної ідентичності – історичні причини та політичні наслідки. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2019. 252 с.
12. Наталія Кононенко. Гібридні цінності як чинник, що гальмує модернізацію України. Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2017. Вип. 3 (89). С. 137 – 156.
13. Дробніцький О. Р. Цінність. URL: <http://vseslova.com.ua/word/%D0%A6%D1%96%D0%BD%D0%BD%D1%96%D1%81%D1%82%D1%8C-118666u>
14. Целякова П. М. Духовність і ціннісні орієнтації студентської молоді України в трансформаційному суспільстві. Гуманітарний вісник ЗДІА. 2009. Вип. 38. 225 – 228.

15. Цінності в житті людини: визначення, особливості та їх класифікація. URL: <https://liferules.com.ua/psihologiya/tsinnosti-v-zhitti-lyudini-ponyattya-vidi-klasifikatsiya.html>

16. Дюркгейм Э. Ценностные и реальные суждения. Социс. 1991. № 2. С. 106 – 114.

17. Рафальський О. О., Самчук З. Ф. Цивілізаційні перехрестя сучасного суспільства. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2018. 688 с.

18. Цивілізаційний вибір України: парадигма осмислення і стратегія дії: національна доповідь / ред. кол.: С. І. Пирожков, О. М. Майборода, Ю. Ж. Шайгородський та ін. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2016. 284 с.

19. Kluckhohn C. Universal Values and Antropological Relativism. Modern Education and Human Values. Pittsburg, 1952. V. 4.

20. Розов Н. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1998. 292 с.

21. Бжезінський З. Велика шахівниця. Американська першість та її стратегічні імперативи. Львів – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2000. 236 с.

22. Бредун І. В. Євразійство і цивілізаційний вибір сучасної України. Гуманітарний часопис. 2011. № 2. С. 36 – 40.

23. Фромм Еріх. Мати чи бути? URL: <https://www.rulit.me/books/mati-chi-buti-read-388644-1.html>

24. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000648/index.shtml>

25. Вітман К. М. Консолідація як політичний феномен: актуальність для України. Держава і право. Збірник наукових праць. 2013. Вип. 62. С. 421 – 427.

26. Консолідація українського суспільства: шляхи, виклики, перспективи. Інформаційно-аналітичні матеріали до Фахової дискусії. 16 грудня 2016 р. Київ: Центр Разумкова, 2016. 100 с.

27. Пашкова О. Б. Соціально-політичні фактори консолідації українського суспільства. Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2012. Вип. 5 (61). С. 62 – 71.

28. Українці дуже чітко, найвищою ціною - ціною людських життів, задекларували своє прагнення проєвропейського курсу для нашої країни. URL: <https://zaholovok.com.ua/jevropeiski-tsinnosti-yaki-same-zakhoplyuyut-nas-naibilshe>

29. Пасхавер Александр. Ценности украинцев противоположны европейским, но помогают выжить. URL: <http://www.dsnews.ua/world/tsennosti-ukraintsev-protivopozhny-evropeyskim-no-pomogayut-11122017151000>

30. Пасхавер Олександр. Україна досі живе цінностями виживання, але, на відміну від московії, швидко рухається у потрібному напрямку. URL: <http://radiolemborg.com/ua-articles/ua-allarticles/ukrayina-dosi-zhyvetsinnostyamy-vyzyvannya-ale-na-vidminu-vid-moskoviyi-shvydko-rukhayetsya-u-potribnomu-napryamku>

31. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. URL: https://www.hse.ru/data/2012/02/24/1266136909/inglehart_welzel.pdf

32. Грицак Ярослав. Як надати сенсу нашому безсенсовому становищу. URL: <https://ucu.edu.ua/news/yaroslav-hrytsak-yak-nadaty-sensu-nashomu-bezsensovnomu-stanovyschu-zbruch/>

33. Рябчук Микола. Про ціннісний вимір української національної ідентичності. URL: <https://zbruc.eu/node/83879>

34. Які цінності важливіші – одне з найскладніших питань сьогодні. URL: <http://www.chytomo.com/kurkov-pocheptsov-i-kebuladze-brejnstormliat-pro-tsinnosti-ukraintsiv/>

35. Парсонс Т. О структуре социального действия. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/pars/index.php

36. Поліщук Юрій. Ціннісні орієнтири як фактор суспільної консолідації // Політика суспільних реформ: стратегія, механізми, ресурси. Збірник наукових праць / за ред. О. О. Рафальського, О. М. Майбороди. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2018. С. 386 – 407.

37. Сліпещ П. П. Політичні цінності: теорія і методологія пізнання та реалізації: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня к. політ. н : спец. 23.00.01 «Теорія та історія політичної науки». Київ, 2009. 18 с.

38. Климончук В. Й. Політичні та громадянські цінності : особливості становлення та функціонування (історико-методологічний аналіз) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня к. політ. н. Львів, 2004. 18 с.

39. Закон України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону їхньої символіки». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/317-19>

40. Тисячі перейменувань: як пройшла декомунізація в Україні. URL: <https://www.rbc.ua/ukr/styler/tysyachi-pereimenovaniy-proshladekomunizatsiya-1554732893.html>

41. Поліщук Юрій. Поняття «суспільна консолідація» у вітчизняному політологічному дискурсі. Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2017. Вип. 5-6 (91-92). С. 158 – 171.

42. Степико М. Консолідація української нації: проблеми та перспективи. Вісник Національної Академії Наук України. 1999. № 6. С. 16 – 26.

43. Степико М. Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування. Київ: НІСД, 2011. 336 с.

44. Стало відомо, скільки українців готові захищати територіальну цілісність країни. URL: <http://dialogs.org.ua/people/5453/>

45. Моніторинг електоральних настроїв українців. URL: <http://razumkov.org.ua/napryamki/sotsiologichni-doslidzhennia/monitorynh-elektoralnykh-nastroiiv-ukraintsiiv>

46. Майже 70% українців підтримують вступ до ЄС – дослідження. URL: <https://nv.ua/ukr/ukraine/politics/vstup-ukrajini-v-yes-novini-ukrajini-50031142.html>

47. Піддержка вступлення України в НАТО и ЕС выросла до исторического максимума. URL: <https://www.rbc.ua/rus/news/podderzhka-vstupleniya-ukrainy-nato-es-vyroslo-1562766174.html>

48. Загальнонаціональне опитування проведене Фондом «Демократичні ініціативи» спільно з соціологічною службою Центру Разумкова з 13 по 20 червня 2019 року в усіх регіонах України за винятком Криму та окупованих територій Донецької та Луганської областей. URL: <http://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/reformy-v-ukraini-gromadska-dumka-naselennia>

49. Пошуки шляхів відновлення суверенітету України над окупованим Донбасом: стан громадської думки напередодні парламентських виборів. URL: <https://dif.org.ua/article/poshuki-shlyakhiv-vidnovlennya-suverenitetu-ukraini-nad-okupovanim-donbasom-stand-gromadskoi-dumki-naperedodni-parlamentskikh-vivoriv>

50. Соціолог Головаха указал на важную угрозу для Украины. URL: <https://apostrophe.ua/news/society/culture/2017-12-10/russkij-mir-v-vyshivanke-sociolog-ukazal-na-vazhnyu-ugrozu-dlya-ukrainy/115366> 1/2

51. Соціолог Євген Головаха: З проблемою «Росія» нам жити довго. URL: <https://ukr.segodnya.ua/ukraine/sociolog-evgeniy-golovaha-s-problemoju-rossiya-nam-zhit-dolgo-1071353.html>

52. Високі тарифи і низькі зарплати: соціологи назвали головні проблеми українців. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2019/07/18/7221293/>

53. Вятрович Володимир. Теперішня війна найкраще демонструє, що українці усвідомлюють цінність своєї держави і готові її захищати. URL: <https://www.unian.ua/society/2021196-volodimir-vyatrovich-teperishnya-viyna-naykrasche-demonstrue-scho-ukrajintsi-usvidomlyuyut-tsinnist-svoeji-derjavi-i-gotovi-jiji-zahischat.html>

РОЗДІЛ IV

УКРАЇНСЬКА МОВА Й НАЦІОНАЛЬНА КОНСОЛІДАЦІЯ

Одним із найважливіших завдань модерної держави є створення умов для відданості її громадян тій нації, виразником і захисником інтересів якої держава себе представляє, та згуртування всіх чи переважної більшості громадян на основі належності до нації та перейнятості її долею. Міцна національна ідентичність і сперта на неї національна консолідація (чи, як її ще називають, інтеграція) дозволяють державі зменшити застосування насильства, – адже задля добра нації громадяни більш схильні робити те, чого від них вимагає держава: коритися поліції, платити податки чи навіть іти на війну з тими, кого оголошено ворогами нації. Зміцнення ідентичності й забезпечення консолідації реалізується через дискурс і практику в різних ділянках, які дослідники вважають складниками політики ідентичності: публічних церемоніях, топонімах і пам'ятниках, зовнішній і безпековій політиці, освіті, культурі тощо. В усіх цих ділянках держава взаємодіє з іншими акторами, як-от громадськими організаціями, бізнесовими корпораціями чи церквами, які доповнюють, модифікують або й гальмують зусилля державних органів та їхній вплив на громадян.

Ще одним важливим складником національної консолідації є мовна політика, яка має на меті дати різним групам громадян ефективно спілкуватися між собою та водночас прищепити їм пошану до певної мови (чи кількох мов) як маркера, цінності й чинника розвитку нації. Оскільки більшість держав охоплюють людей із різними мовами, то «мовна політика стає соціальним клеєм, за допомогою якого – через конфронтацію, пристосування чи доброзичливе невтручання – уряди намагаються подолати ці людські розлами та створити стійку політичну й соціальну цілість» [1]. Найчастіше ця політика спрямована на поширення однієї мови, зазвичай тієї, якою говорить більшість населення і яку держава, здійснюючи націоналістичний ідеал відповідності нації та мови, заохочує або навіть змушує вчити й уживати членів етнічних меншин, власні мови яких вона при цьому дозволяє лише

в обмеженому обсязі або й узагалі забороняє. Запровадження мови більшості як єдиної мови переважної більшості суспільних ділянок супроводжується дискурсивним представленням цієї мови як спільної цінності всіх членів нації – не лише тих, для кого вона від дитинства є знаною та звичною, а й усіх інших, яким пропонується знати, вживати й любити цю мову (поряд із тією, на якій вони виросли, або навіть замість неї) [2].

Утім, деякі держави вибирають інакшу політику: чи то підтримки не тільки мови більшості, а й мов однієї або кількох найбільших меншин (подеколи ці мови називають не меншинними, а рівноправними національними), чи то підтримки не місцевої мови, а принесеної ззовні, найчастіше мови колишньої метрополії, яку знає та вживає певна частина населення. Прикладом першого з цих варіантів є традиційно багатомовні країни Європи (та європейського поселення на інших континентах), найвідомішими з яких є чотиримовна Швейцарія та двомовна Фінляндія, де національними визнано, зокрема, мови дуже нечисельних меншин – ретороманської та шведської (остання, до того ж, є мовою колишньої метрополії) [3]. Другий варіант здійснюють більшість постколоніальних держав Африки, де вибір на користь мови колонізаторів зумовило не тільки співіснування багатьох тубільних мов зі сумірними кількостями мовців, а й прагнення панівних верств зберегти привілейоване становище, пов'язане з володінням недоступною для більшості пересічних громадян мовою [4]. У Європі цей варіант реалізується в Ірландії та Білорусі, де формальна двомовність обернулася збереженням і навіть посиленням фактичної переваги мови колишньої імперії, тоді як місцева мова вживається здебільшого зі символічною, але не комунікативною метою [5].

У кожному разі вибір державної політики в мовній ділянці зумовлюється насамперед преференціями владних еліт та їхніми уявленнями про преференції більшості населення. У країнах, де влада сприяє вживанню лише однієї мови, це відбиває націоналістичну орієнтацію більшості політиків, урядовців та інших впливових еліт, що може бути або яскраво вираженою, наголошеною, або ж неявною, банальною, прихованою, наприклад, за фасадом ліберального пріоритету невторчання держави в

недержавну сферу [6]. Якщо прагнення змінити чинний стан зазвичай виявляється у явному обстоюванні поширення та підтримки певної мови, то намагання зберегти статус-кво не потребує висловлення жодної позиції, тому його прибічники нерідко справляють враження байдужих до мови – принаймні доти, доки захисники іншої мови не зазіхають на панування їхньої. Так само політика толерування кількох мов може відбуватися або з наголосом на засадах багатокультурності й захисту прав меншин, або без наголошування мовного питання, що дозволяє зберігати усталені політичні й управлінські підходи, а отже, й усталені суспільні ролі мов. В обох випадках здатність влади здійснювати політику на користь певної мови чи мов залежить не лише від рішучості самих владців, а й від підтримки пересічних носіїв цієї мови (мов) та розуміння чи принаймні пасивності членів інших мовних груп, адже активний спротив цих груп може істотно підважити суспільну стабільність і єдність [7]. Крім того, на здійсненість тієї чи іншої політики впливають також позиція зовнішніх акторів, насамперед сусідніх держав, які дбають про інтереси носіїв відповідних мов, та міжнародних організацій, що переймаються захистом прав меншин [8].

В Україні влада протягом трьох десятиліть незалежності проводила, хай неповно та непослідовно, політику підтримки титульної мови, втілюючи націоналістичний ідеал і долаючи наслідки імперської русифікації. Проте ця політика викликала не лише протидію «споріднених держав» мовно-етнічних меншин та міжнародних організацій для захисту прав меншин, а й активний чи пасивний спротив великої частини еліт і мас, у тім числі й серед української етнічної більшості. Особливо відчутним був спротив носіїв російської мови, який не лише гальмував поширення української, а й, час від часу сягаючи рівня політичної мобілізації, підважував національну єдність і суспільну стабільність. Після Євромайдану та військової агресії з боку Росії прибічники української мови у владі й громадянському суспільстві почали активнішу політику поширення цієї мови, маючи на меті не лише подолати дискримінацію україномовних громадян у різних суспільних ділянках, а й зробити вживання та пошанування національної мови чинником національної єдності. У цьому

розділі я маю намір проаналізувати мотивацію та реалізацію цієї політики, а також оцінити її сприйняття в суспільстві та вплив на національну консолідацію.

Мовна політика до Євромайдану: одномовність чи двомовність?

Публічне висловлення й обговорення позицій щодо мовного питання почалося в Україні наприкінці 1980-х років: спершу в статтях і виступах письменників та колишніх дисидентів, а потім у програмових документах Народного Руху, в якому вони відігравали головну роль. Засуджуючи звуження сфери вжитку української мови та масовий перехід етнічних українців і членів меншин на спілкування російською, українські націоналісти (котрі здебільшого уникали цього здискредитованого в СРСР терміна й називали себе націонал-демократами) закликали до «відродження» національної мови. Воно мало охоплювати не лише активізацію вживання української мови в різних публічних ділянках, а й «дерусифікацію» на рівні повсякденного вжитку окремих осіб неросійського етнічного походження. Перший аспект більшість учасників дискусій та, оскільки можна судити за скупими в той час соціологічними даними, пересічних громадян підтримували, принаймні на словах, натомість другий багато російськомовців сприймали як зазіхання на їхню свободу мовного вибору та рівні з україномовцями громадянські права [9]. Важко сказати, наскільки їхня опозиція до дерусифікаційної програми посприяла маргіналізації Руху та виростили із нього партій уже в перші роки після проголошення незалежності України: ймовірніше, головним чинником було збереження владних і комунікаційних ресурсів у руках колишньої номенклатури, яка завдяки цьому змогла спрямувати економічне розчарування незалежністю насамперед проти «націоналістів». У кожному разі, вже на початку 1990-х постали перші партії та громадські організації, що проголосили курс на українізацію – навіть у дуже поміркованій версії тодішнього президента Леоніда Кравчука – загрозливим для національної єдності й запропонували натомість здійснювати політику офіційної двомовності з рівним (чи майже рівним) статусом української та російської мов. Важливішим, однак, була

мобілізація під цими гаслами великої частини російськомовного населення на парламентських і президентських виборах 1994 року, котра спричинилася до перемоги прибічників двомовності та, як спочатку здавалося, поставила під загрозу здійснення політики на підтримку української мови [10].

Обійнявши президентську посаду насамперед завдяки голосам російськомовних мешканців Сходу й Півдня країни, Леонід Кучма мусив у політиці ідентичності поєднувати імперативи збереження національної єдності та зміцнення державної незалежності, а саму цю політику – з політичними й економічними реформами. Шукаючи союзників задля здійснення ліберальних реформ і прозахідної зовнішньої політики, Кучма погодився надати перевагу другому, україноцентричному аспектові політики ідентичності в обмін на підтримку його економічних і конституційних ініціатив з боку націонал-демократичних партій, для яких цей аспект мав першорядне значення. Тому він відмовився від своєї передвиборчої обіцянки ініціювати надання офіційного статусу російській мові й погодився записати в проєкті Конституції норму про державний статус лише української, хай ту норму, зрештою, ухвалено в неоднозначному поєднанні з тезою про «вільний розвиток, використання і захист російської, інших мов національних меншин України». Ця обережна норма, доповнена збереженим від радянських часів законом про мови, теж досить обережним і неоднозначним, дозволила продовжувати поступову українізацію публічної сфери, майже не зазіхаючи на панування російської мови в недержавному секторі, а тим паче в повсякденному життєвому середовищі близько половини українських громадян [11].

Хоча обережність Кучминої мовної політики сприяла її малоконфліктності, а отже, зменшувала її негативний вплив на національну єдність, ця політика давала підстави для невдоволення не лише прибічникам активнішого поширення української мови, а й захисникам необмеженого вживання російської, яких обурювали будь-які зміни (чи навіть заклики до змін) у звичному мовному середовищі [12]. Це відкривало можливість для мобілізації головних мовних груп під гаслами захисту їхніх мовних прав та мовно-культурної ідентичності. Якщо спроба змобілізувати україномовців на парламентських виборах 1998 року була

невдалою, зокрема через роз'єднаність українських націоналістичних (націонал-демократичних) партій [13], то гасло надання російській мові офіційного статусу, яке Партія регіонів висунула на президентських виборах 2004 року й зберегла в кількох наступних виборчих кампаніях, виявилось набагато успішнішим як чинник мобілізації російськомовців південно-східної половини країни. Поширенню та мобілізаційному використанню дискурсу, що подавав російську мову як ключовий елемент ідентичності мешканців південно-східних регіонів, сприяли політичні ініціативи й публічні висловлювання обраного 2004 року внаслідок Помаранчевої революції президента Віктора Ющенка, який рішуче підтримував українізацію всіх суспільних ділянок і навіть повсякденного спілкування українських громадян, явно чи неявно делегітимізуючи прихильність багатьох із них до російської мови та культури [14].

Активізація за роки Ющенкового президентства політичного й дискурсивного протистояння між прибічниками розширення вжитку української мови та підвищення статусу російської спричинилася до поляризації позицій на масовому рівні, за якої кожна з двох головних мовних і відповідних регіональних груп переважно більшістю підтримувала політику, сприятливу для своєї, а не для «чужої» мови. Про це свідчать, зокрема, результати соціологічного опитування, яке провів наприкінці 2006 року центр «Громадська думка». Скажімо, у відповідь на запитання про бажаний для них статус української та російської мов 11% усіх респондентів висловилися за державність лише української мови «з витісненням російської мови з усіх сфер життя» і ще 26% вибрали варіант, за якого російська «має такі самі права, як і решта мов національних меншин». Водночас на іншому краю спектра запропонованих альтернатив 18% воліли, щоб ця мова «вживалася паралельно як офіційна в тих регіонах, де більшість населення цього прагне», а 25% уважали, що «українська та російська мови мають бути рівноправними державними мовами». При цьому на Заході аж 25% висловилися за витіснення російської мови й ще 44% – за зведення її до рівня мов інших меншин, тоді як серед респондентів із Донбасу та Криму цілих 60% хотіли бачити російську другою державною, а 16% – офіційною в певних регіонах, тобто насамперед у своїх. Таку само поляризацію

демонструють відповіді респондентів на запитання про те, чи підтримують вони «позицію тих громадських та політичних діячів, які занепокоєні долею української (російської) мови». Серед усіх респондентів ствердно відповіли на таке запитання щодо української мови 39%, а щодо російської – 25%, що показує переважання в громадській думці уявлення про те, що підтримки потребує насамперед перша мова, а не друга. Водночас серед західняків аж 66% заявили про підтримку захисників української мови й лише 6% – захисників російської, натомість серед мешканців Донбасу та Криму 58% підтримували борців за російську мову проти 27% тих, хто поділяв перейнятість долею української. Порівнянні рівні підтримки своєї мови та її захисників демонструють і відповіді для груп, виділених за рідною або ж повсякденною мовою респондентів*.

Регіональна поляризація позицій громадян спонукала політиків знов і знов порушувати мовне питання, попри його досить низьку пріоритетність для більшості населення. Як показали численні соціологічні дослідження, мовні проблеми набагато поступалися соціально-економічним за важливістю для громадян. Скажімо, за даними опитування, яке провів у липні 2007 року консорціум із трьох соціологічних компаній, лише 9% з усіх респондентів назвали серед значущих проблем «підтримку національної культури та української мови», а 8% – «вирішення питання статусу російської мови в Україні». Втім, на Заході підтримку української мови вважали пріоритетною 19% респондентів, а на Донбасі й у Криму 21% наділяли значущістю питання про статус російської мови. В тому самому опитуванні

* **Опитування проведено** в межах міжнародного проекту дослідження мовної політики України, здійсненого за фінансової підтримки Міжнародної асоціації сприяння співпраці з науковцями нових незалежних держав колишнього Радянського Союзу (INTAS). Головні результати проекту опубліковано в збірці: Мовна політика та мовна ситуація в Україні: Аналіз і рекомендації / за ред. Ю. Бестерс-Дільгер. Київ, 2008. Наведені тут і нижче відповіді для певних категорій респондентів обраховано за первинними результатами опитування. Див. також: Кулик В. Погляди громадян України на суть і способи розв'язання мовної проблеми // Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. Наукові записки. 2011. Вип. 5(55). С. 14 – 15.

22% всіх респондентів погодилися з твердженням, що «мовне питання – це невідкладна проблема, яка потребує негайного вирішення», ще 32% схилилися до думки, що воно «потребує вирішення, але з цим треба почекати», тоді як 46% уважали, що це питання «взагалі не актуальне, кожен і без того говорить тією мовою, якою хоче». Водночас серед західних респондентів мовне питання вважали невідкладним 32%, а серед донбаських і кримських – аж 37% [15].

Хоча погляди мешканців центральних областей з усіх розглянутих питань були набагато збалансованішими, західний і південно-східний «полюси» залишалися достатньо привабливими для провідних партій, щоб наголошувати питання про підтримку, відповідно, української та російської мов не лише в місцевих виборчих кампаніях, а й у загальнонаціональних. Прагнучи продемонструвати своїм виборцям дотримання даних раніше обіцянок, Партія регіонів після перемоги 2006 року на виборах до обласних і місцевих рад Півдня та Сходу відразу заходила ухвалювати резолюції про визнання російської мови офіційною на відповідних територіях, проте президент Ющенко за допомогою підконтрольних йому органів прокуратури зрештою домігся скасування цих резолюцій у суді [16]. Це лише посилило рішучість «регіоналів» вирішити питання статусу російської мови на загальнонаціональному рівні, можливість для чого вони здобули щойно після перемоги їхнього лідера Віктора Януковича на президентських виборах 2010 року, другий тур яких характеризувався регіональною поляризацією, вже виявленою в результатах 1994 та 2004 років. Маючи більшість голосів у парламенті та гарантію президентського підпису, Партія регіонів та її коаліційні партнери ухвалили влітку 2012 року новий мовний закон (що став відомим як закон Ківалова-Колесніченка), за яким російська мова здобувала статус «регіональної» (тобто місцевої офіційної) в усіх областях і, окремо, великих містах Сходу та Півдня країни. Цей закон, який прибічники поширення української мови вважали шкідливим для української мови й національної безпеки та ухваленню якого вони відчайдушно намагалися запобігти, став для них і багатьох їхніх виборців символом русифікаторської політики

Януковичевого режиму, тож вони були сповнені рішучості скасувати закон одразу після падіння режиму [17].

Наголошування в політичному й медійному дискурсі цінності лише однієї з мов українського суспільства не могло не вплинути на ідентичність носіїв тієї та інших мов, а отже, не завдати шкоди національній консолідації. Проте оцінити цей вплив непросто, бо соціологи майже не ставили доречних для такого оцінювання запитань, а ті, які ставили, навіують дещо суперечливі враження. Можна твердити, що самі громадяни переважно не вважали пропонувані провідними політичними силами варіанти мовної політики шкідливими для суспільної стабільності та єдності. У згаданому опитуванні 2006 року лише 8% респондентів категорично підтримали думку, що «поширення української мови на всі сфери мовлення» призведе до «загострення міжнаціональних стосунків», тоді як 32% вважали, що не призведе. Від «надання російській мові статусу другої державної» (максимальної вимоги, від якої навіть Партія регіонів швидко відмовилася, погодившись на офіційний, а потім на регіональний статус) такого загострення очікували 11%, а зовсім не очікували – 30% (в обох випадках приблизно половина респондентів порівну поділилися між варіантами «скоріше призведе» та «скоріше не призведе»). У переважно одномовних регіонах оцінка надання переваги «іншій» мові була трохи песимістичнішою, але далеко не алармістською: серед мешканців Донбасу та Криму вважали поширення української мови однозначно конфліктогенним лише 13%, і навіть на Заході менш як чверть респондентів (23%) чітко пов'язували підвищення статусу російської мови зі загостренням міжгрупових стосунків. Водночас виявлена в тому самому опитуванні ієрархія ідентичностей респондентів показує, що українське суспільство було далеким від національної консолідації. На запитання «Ким Ви себе вважаєте в першу чергу» менш як половина респондентів вибрали опцію «громадянином України», тоді як 26% надали перевагу ідентифікації зі своєю місцевістю, 10% – із регіоном, ще 6% уважали себе насамперед «представниками слов'янської єдності», 7% – «громадянами Землі» й 2% – «європейцями». Якщо на Заході національній ідентифікації надали перевагу 64%, то на Донбасі й у Криму – лише 40%, тобто стільки ж само, як місцевій

або регіональній (відповідно, 23% і 17%). Аномально високий рівень ідентифікації донбасівців і кримців зі своїми регіонами (в усіх інших частинах країни цей рівень був нижчим за 10%) був особливо проблематичним із погляду загальнонаціональної лояльності та єдності.

Мовна політика після Євромайдану: консолідація чи конфронтація?

Перемога Євромайдану привела до влади людей, які або самі прагнули зміни мовної політики в бік поширення української мови, або ладні були підтримати цю зміну з огляду на преференції своїх політичних партнерів чи гадані преференції виборців. На одному з перших після Януковичевої втечі засідань Верховної Ради нова парламентська більшість без обговорення ухвалила постанову про скасування закону Ківалова-Колесніченка, пояснюючи її необхідність кричущими порушеннями парламентської процедури під час ухвалення закону. Проте замість позитивного ефекту від відновлення демократичних норм постановою завдала шкоди єдності країни, бо російські й опозиційні до нової влади українські медії подали її як порушення прав російськомовних громадян, і навіть серед прибічників Майдану та української мови багато хто вважав цей крок недоречним або принаймні невчасним [18]. Хоча виконувач обов'язків президента Олександр Турчинов заблокував скасування закону, ворожі до Майдану сили в Україні та Росії далі посилалися на нього як свідчення дискримінації російськомовного населення з боку нової української влади, а російський президент Владімір Путін використав як привід для захоплення Криму, буцімто з метою «захисту» цього населення. У відповідь українська влада почала двомовну медійну кампанію за «єдину країну» [19], але вона навряд чи істотно вплинула на лояльність російськомовного населення східних і південних областей до нової влади й до України загалом. А ця лояльність була особливо потрібною з огляду на спровоковані російською владою насильницькі протести в цих областях, які на Донбасі переросли в повномасштабні бойові дії.

Зміцненню національної ідентичності та єдності посприяло насамперед обурення більшості громадян, у тім числі й

російськомовних, російською військовою агресією в Криму та на Донбасі, яка для багатьох була особливо дошкульною, бо походила з країни, котру вони до того вважали дружньою або навіть братньою. Це обурення демонстрували численні дописи в соціальних мережах, інтернет-форумах та інших медіях, автори яких також заявляли про своє сильніше – або й щойно відкрите – національне самоусвідомлення, любов до своєї країни й готовність захищати її від агресора та/чи працювати для її добра в якийсь інший спосіб. Для багатьох людей це патріотичне піднесення стало продовженням громадянської мобілізації часів Майдану, натомість для інших воно переважило критичне ставлення до Майдану та не дуже законної, як вони вважали, зміни влади після його перемоги. Втім, піднесені дописи в медіях відбивали позицію активної патріотично налаштованої меншості, тоді як більшість мовчала, а дехто навіть висловлював іншу думку, ворожу до нової влади, до антисепаратистських дій на Донбасі чи й до України загалом [20].

Водночас дані соціологічних опитувань і дискусій у фокус-групах засвідчили, що зростання національної ідентичності було характерне й для українського населення загалом, хай і не таке радикальне, як для активної меншості. Скажімо, в опитуванні, яке Київський міжнародний інститут соціології (КМІС) провів у вересні 2014 року, 40% респондентів заявили, що «за останній рік», тобто порівняно з часом до Євромайдану та російської агресії, «набагато» або «дещо» покращилося їхнє ставлення до державного гімну та до державного прапора (більше чи менше погіршилося воно лише у 6%), а 35% вказали на краще ставлення до незалежності України й до української мови, котру вони, як засвідчили дискусії у фокус-групах, вважали одним із важливих атрибутів незалежності (погіршення відзначили 9% і 6%, відповідно; в усіх випадках понад половину респондентів сказали, що їхнє ставлення не змінилося). Зворотним боком більшої прихильності до української державності, символіки та національної мови стало віддалення від російської держави й навіть до позв'язуваної з нею – а не з повсякденною практикою великої частини українців – російської мови, про набагато чи дещо гірше ставлення до яких заявили, відповідно, 52% і 19% респондентів (тоді як про набагато чи дещо краще – лише 5% в обох

випадках). Не менш важливим було зростання національно-громадянської ідентифікації з Україною, яка зміцнила свою перевагу над усіма іншими територіальними й нетериторіальними ідентифікаціями (єдиним її конкурентом залишилося самоокреслення в термінах гендеру). В лютому 2012 року опитування КМІС виявило, що з-поміж усіх територіальних ідентифікацій 52% респондентів ставлять на перше місце окреслення себе як громадян України, 28% – як мешканців свого міста або села, 10% – як мешканців свого регіону, а 9% – пострадянське, європейське чи глобальне самоокреслення. Натомість у вересні 2014 року пріоритет національної ідентифікації задекларували аж 61%, тоді як місцевої – 21% (рівень пріоритетності регіонального та наднаціонального самоокреслення істотно не змінився) [21].

Прикметно, що про краще ставлення до символів української державності та гірше – до російської держави заявили навіть мешканці шести областей Сходу та Півдня (від Харківської до Одеської), які Путін, відроджуючи дискурс та ідеологію Російської імперії, називав Новоросією і на які прагнув перенести сепаратистські дії, розпочаті на Донбасі. Натомість серед донбасівців ставлення до України та її атрибутів погіршилося, а до Росії – покращилося [22]. Велику відмінність між мешканцями Донбасу й Південного Сходу в ставленні до російського військового втручання та преференціях щодо державної належності їхніх регіонів ще раніше продемонструвало опитування, яке КМІС провів навесні 2014 року, відразу після початку сепаратистських виступів у тих регіонах [23]. Водночас за змінами в ієрархії ідентичностей південно-східні області дуже відрізнялися від західних і центральних: пріоритетність національної ідентифікації серед їхніх мешканців не змінилася, а місцевої – навіть трохи зросла, тобто вони зреагували на суспільне збурення радше замиканням у місцевих проблемах, а не турботою про загальнонаціональні. Але мешканці Південного Сходу відрізнялися й від донбасівців, серед яких пріоритетність національної ідентифікації значно знизилася, тоді як підвищилася важливість навіть не місцевої, а регіональної, яка чітко відмежовувала їх від решти України [24].

У кожному разі, мовна політика післямайданної влади не надто зважала на нюанси побажань мешканців різних регіональних, мовних чи інших груп. Влада по змозі уникала рішучих дій, насамперед через острах викликати невдоволення російськомовних громадян, котрі, як припускалося, заперечуватимуть проти активного впровадження української мови, яке неминуче означатиме скорочення вжитку російської. Налякане негативною реакцією на спробу скасувати закон Ківалова-Колесніченка, керівництво держави змирилося з тим, що він залишиться чинним, бо його скасування, мовляв, спричинило би політичну конфронтацію, яка грала б на руку Путінові. Конституційний Суд, іще від часів президентства Кучми залежний від президентської адміністрації та схильний зважати на її побажання, понад два роки навіть не брався за подання кількох десятків депутатів про визнання цього закону неконституційним, потім іще рік розглядав його у відкритому й закритому режимі й лише на початку 2018-го нарешті ухвалив рішення про неконституційність закону [25]. Тимчасом Верховна Рада не робила жодних спроб ухвалити новий мовний закон, що міг би замінити зdiskредитований, і навіть після скасування того закону не квапилася виносити на сесію подані на розгляд парламенту кілька законопроектів щодо вживання державної мови, найімовірніше через неприхильне ставлення президента Порошенка, адже без підтримки депутатів його «іменної» фракції жоден із тих законів не мав би шансу [26]. Навіть два закони про так звані «квоти», що мали на меті покласти край очевидній маргіналізації української мови на радіо й телебаченні, розроблено з ініціативи не влади, а громадських активістів і, зрештою, ухвалено (відповідно в червні 2016-го та в червні 2017-го) радше всупереч, а не завдяки Порошенкові та його оточенню, які дали згоду на голосування депутатів президентської фракції за ці закони лише тому, що не хотіли постати в громадській думці супротивниками поширення державної мови. Так само й у двох інших пов'язаних із мовною політикою законах – про державну службу (грудень 2015) та про освіту (вересень 2017) – виконавча влада планувала зберегти чинні норми про вживання державної та меншинних мов і, зрештою, погодилася на посилення ролі української мови (що означало обмеження обсягу

вживання всіх інших, особливо радикальне у сфері освіти) лише під тиском українізаційно налаштованих депутатів, протидія яких загрожувала взагалі зірвати ухвалення цих важливих законів [27].

Ця обережна політика влади викликала невдоволення багатьох прибічників активного розширення вжитку української мови з-поміж політиків, громадських активістів і культурних діячів, які активно протестували проти байдужої до цієї мови політики режиму Януковича, а після його падіння сподівалися рішучих змін. Військову агресію Росії під приводом захисту російськомовного населення України вони сприйняли як доказ необхідності не зберігати чинне становище російської мови, а, навпаки, активно запроваджувати українську в усіх суспільних ділянках, доводячи, що це віддалить українських громадян від Росії та зробить їх несприйнятливими до пропаганди «русского мира». Громадський активіст Микола Малуха висловив цю позицію так (російською, що вказує на його повсякденну російськомовність та/чи орієнтацію на переважно російськомовну аудиторію):

«У мене є мрія...

щоб мої діти не цікавилися новинами з Росії та про Росію;

щоб вони не знали сучасних їм аналогів Пореченкових та Охлобистіних [російських акторів, відомих своєю ворожістю до України];

щоб узагалі не орієнтувалися в російській поп-культурі, літературі, політиці тощо;

щоб їхніми робочими чи повсякденними мовами була українська, англійська та ще якась мова економічного гіганта (китайська, арабська)» [28].

Здійснення цієї мрії про переважно українськомовну Україну її прибічники пов'язували не лише з особистими зусиллями громадян, які мають знати й уживати українську (якщо досі не знають, то повинні якнайшвидше вивчити), а й із державною політикою дієвої підтримки цієї мови, покликаною покласти край її маргіналізації в багатьох суспільних ділянках, а отже, припинити дискримінацію її носіїв. Ось як сформулював цей погляд на українськомовну ситуацію її віддалений спостерігач-емігрант Євген Лакінський:

«Ти живеш у своїй рідній країні, говориш своєю мовою, а її систематично ігнорують. Хоча по ідеї вона тут і державна, і

аборигенна. Й інших країн з твоєю мовою у світі нема. Звертаєшся до чиновника своєю мовою – а він/вона відповідає іншою, бо “и так поймёт”. Навіщо вважати на якогось там громадянина?!

Потім заходиш до кафе, витрачаєш там не такі вже малі гроші – а персонал навіть не удосужується відповісти твоєю мовою (офіційною, аборигенною). “И так поймёт!”. Навіщо вважати на якогось там клієнта?!

І немає жодної радіостанції, де більшість пісень були б твоєю мовою. І тощо тощо тощо.

І це у твоїй рідній країні, де твоя мова історична, державна, офіційна, і де нею говорять як мінімум половина населення.

Ну і як тут людині реагувати? Бути толерантним? Казати собі, що її рідна мова “не на часі”? І так ціле життя?» [29]

Небажання толерувати цю ситуацію набувало дуже різних форм. Дехто боровся за зміну державної політики громадською діяльністю: участю в мітингах і пікетах із вимогою ухвалення дієвого мовного законодавства чи реагування на порушення чинних норм про вживання української мови, моніторингу мовної ситуації в різних ділянках, судових позовах до організацій і посадовців, котрі, на думку позивачів, порушують права україномовців, тощо. Чи не найвідомішим із таких активістів став Святослав Літинський, котрий багато разів позивався до виробників і постачальників різноманітних товарів, вимагаючи україномовної інформації для споживачів (написів на товарах, інструкцій, описів на інтернет-сайтах тощо), а також до державних службовців, які вживали не української, а російської мови в публічних виступах чи офіційній документації, зокрема до міністра внутрішніх справ Арсена Авакова. Переважну більшість позовів Літинський виграв, змусивши відповідачів запровадити у відповідних практиках українську мову, хай і не завжди в тому обсязі, якого він домагався (скажімо, Аваков не припинив виступати російською, але його відомство надало Літинському письмовий переклад виступів) [30]. У відповідь на акції та заклики громадських організацій державні структури відкидали закиди в байдужості до української мови й обіцяли активніше сприяти розширенню її вжитку у відповідній ділянці. Водночас багато людей протестували проти порушення мовних прав конкретними

службовцями чи надавцями послуг, просто вимагаючи від них говорити українською мовою. Ці протести були особливо дієвими, коли про нехтування української мови в певному закладі люди повідомляли в соціальних мережах, збурюючи таким чином кампанії громадського засуду й бойкоту: щоб запобігти дискредитації та втраті клієнтів, керівники цих закладів зазвичай обіцяли змінити свою мовну політику.

Проте більшість невдоволених мовною ситуацією людей висловлювали це невдоволення головно в просторі соціальних мереж та інтернет-форумів, де вони могли вдаватися до конфронтаційного дискурсу, не побоюючись негативних наслідків для власної безпеки чи стосунків з іншими людьми. Прибічники поширення української мови часто-густо переносили своє обурення вживанням російської конкретними людьми в конкретних ситуаціях на всіх російськомовців, не розрізняючи при цьому тих практик, де української мови вимагав закон або етика обслуговування (за якою надавці послуг мають підлаштовуватися під мовний вибір споживачів), і тих, де люди можуть спілкуватися так, як їм зручно та приємно. Найчастіше об'єктом їхніх закидів і нападів ставали інші користувачі соцмереж, зокрема, відомі особи, як-от посадовці, діячі культури або волонтери: їхнє вживання російської критики розцінювали як вияв байдужості не лише до української мови, а й до незалежності та боротьби проти російської агресії, ставлячи під сумнів їхню декларовану патріотичну орієнтацію.

Люди, яким висловлювано такі звинувачення, здебільшого їх рішуче заперечували, стверджуючи свободу мовного вибору та відсутність зв'язку між мовою спілкування й патріотизмом – і водночас не усвідомлюючи (чи не бажаючи визнати) внеску індивідуального вибору в суспільні процеси, зокрема мовні. Нерідко вони самі звинувачували критиків у провокуванні розбрату на мовному ґрунті, а отже, в несвідомій чи навіть свідомій діяльності на шкоду Україні й на користь Росії, а також у неповазі до російськомовних патріотів, що захищають Україну на Донбасі. Як висловив цю позицію волонтер Ярослав Матюшин: «У той момент, коли половина окопів [на фронті] говорить російською задля збереження єдності цієї країни, в її тилу

московські консерви [«законсервовані» агенти] вибухають із приводу російської мови» [31]. Такі звинувачення ще більше обурювали захисників української мови, які бачили в них спекуляцію та небажання визнати реальність мовної асиметрії й дискримінації, що різко висловив, зокрема, письменник Андрій Любка: «Коли україномовна людина просто каже, що мовна ситуація в Україні хвора і що наша мова в багатьох сферах – під реальною загрозою, її блискавично оголошують провокатором, який зазіхає на “єдність” країни. Російськомовні патріоти не гребують моральними маніпуляціями, розповідаючи про двомовність Майдану, російську в прифронтових окопах чи журнал Шевченка. Теза проста: якщо хочемо миру в країні – треба якомога хутчіш визнати, що ніякої мовної проблеми немає.

А на мій погляд, мовна проблема в Україні є. Її замовчувати її чи накладати на неї табу – контрпродуктивно. ... Українська мова – під загрозою, навіть після Майдану русифікаційні процеси продовжуються, і це питання рано чи пізно стане кісткою в горлі» [32].

Незалежно від слухності тих чи тих аргументів очевидно, що такі конфронтаційні й нетолерантні дискусії сприяли не порозумінню, а відчуженню сторін, а отже, завдавали шкоди національній єдності. Хоча подеколи хтось із учасників погоджувався з опонентом і навіть обіцяв змінити свою позицію та поведінку (наприклад, більше говорити та/чи писати українською мовою), частіше дискусії закінчувалися ще більшою незгодою, ніж починалися. Водночас політики й урядовці поступово стали більше підтримувати, принаймні публічно, прибічників рішучої українізації, а не збереження статус-кво. За винятком «Опозиційного блоку», зорієнтованого на ворожу до Майдану та післямайданних змін частину населення, всі парламентські партії більшістю голосів підтримували винесені на розгляд сесії законопроекти про розширення вжитку української мови – хоч лише деякі з їхніх депутатів ці проекти ініціювали та розробляли.

Найпомітнішою стала еволюція двох партій парламентської коаліції (після її «переформатування» 2016 року) – Народного фронту (НФ) та Блоку Петра Порошенка (БПП). Хоча низка їхніх депутатів активно переймалася мовними проблемами, керівництво та більшість членів цих фракцій довгий час були до них досить

байдужими, а велика частина навіть відмовлялася голосувати за ті законопроекти, що їх винесено на сесію. Проте згодом їхня настанова змінилася: після скасування закону Ківалова-Колесніченка керівники НФ і висуванець цієї фракції спікер Андрій Парубій закликали якнайшвидше схвалити закон про функціонування державної мови, чинячи таким чином публічний тиск на коаліційних партнерів із БПП [33]. На той час Порошенко та його оточення ще були налаштовані проти ухвалення цього закону, хоч і використовували тезу про розширення вжитку державної мови як один з елементів своєї поточної, а згодом передвиборчої пропаганди (найвідомішим її гаслом було «Армія. Мова. Віра») [34]. Ще під час голосування за цей законопроект у першому читанні в жовтні 2018 року керівництво фракції БПП намагалося схилити депутатську залу до підтримки менш чіткого й повного законопроекту депутата цієї фракції Ярослава Лесюка, й лише під тиском інших фракцій зрештою погодилися підтримати жорсткіший і далекосяжніший законопроект авторства громадських активістів та солідарних із ними депутатів, забезпечивши своїми голосами його схвалення [35]. Але мірою наближення виборів Порошенко (певно, за порадою політтехнологів) став демонструвати безперечну підтримку не лише політики на розширення вжитку державної мови загалом, а й забезпечення цієї політики всеохопним мовним законом зокрема. Численні правки, велику частину яких внесли депутати «Опозиційного блоку» в надії не допустити до ухвалення закону до президентських виборів, загальмували його розгляд у другому читанні, але, зрештою, його ухвалено між двома турами виборів і підписано вже після другого туру, в останні тижні Порошенкового президентства. Можна припустити, що більшість виборців пов'язували новий закон саме з Порошенком, знаючи про його публічну підтримку, але не про його ранішу неопублічну протидію.

Переконливу перемогу Володимира Зеленського, який був відомий уживанням російської мови в професійній діяльності й критично висловлювався про українізаційні заходи свого головного конкурента Порошенка, зокрема ухвалений під час виборів мовний закон, деякі оглядачі поквапилися оголосити свідченням того, що більшість населення відкидає політику

українізації. На мою думку, наявні соціологічні дані не дають вагомих підстав для такого висновку. На підтвердження наведу деякі результати кількох опитувань, проведених в останні роки Порошенкового президентства, припускаючи, що вони загалом відбивають громадську думку й на час виборів. Почну з відповідей на загальне запитання про те, чи згодні респонденти з твердженням, що «держава повинна активно запроваджувати українську мову в усіх сферах життя», яке КМІС поставив у лютому 2017 року. 32% були «повністю згодні» й ще 35% – «скоріше згодні», тоді як повністю чи скоріше незгодними були всього 8% і 16%, відповідно. Цілком чи почасти погодилася з цим твердженням навіть велика частина респондентів із тих груп населення, котрі найактивніше підтримали Зеленського: серед людей із «негативним» чи «скоріше негативним» ставленням до Євромайдану повністю згодними були 16%, а скоріше згодними – 32%; серед російськомовних респондентів (тобто тих, які вказали на вживання в повсякденному житті лише чи переважно російської мови) – відповідно, 8% і 29%; серед мешканців Півдня – 12% і 33%; нарешті, серед мешканців Сходу – 6% і 24%. Лише серед російськомовців і східняків частка повністю чи скоріше незгодним із цим твердженням значно перевищила відсоток цілком або радше згодних, але й у цих категоріях незгодних було лише трохи більше, ніж половина [36]. Ба більше, «сприяти поширенню української мови в усіх сферах життя» громадяни вважають набагато важливішим завданням державної мовної політики, ніж «вирішити питання статусу російської мови»: як показало опитування, що його КМІС провів у травні 2017-го, першу відповідь вибрали аж 61% респондентів, а другу – лише 20% (ще 12% надали перевагу «забезпеченню реалізації прав національних меншин у мовній сфері»). Знову ж таки, серед російськомовців за пріоритет українізації висловилися 24%, серед східняків – 29%, а серед мешканців Півдня – аж 34% [37].

Звичайно, слова «запроваджувати державну мову», хай навіть із доповненням «активно», респонденти розуміли по-різному, не конче в сенсі радикальних змін у конкретних ділянках, які впливають на їхнє власне життя. Тому треба звернутися до відповідей на запитання, що стосуються окремих мовних ситуацій,

у яких більш чи менш регулярно опиняються майже всі українські громадяни. Ці відповіді також показують досить прихильне ставлення до вживання тільки чи насамперед української мови. Наприклад, у відповідь на запитання, «якою мовою, на Вашу думку, має відбуватися спілкування в державних закладах у Вашому місті (районі)?», 59% респондентів відповіли, що українською, 2% – російською, ще 8% вибрали відповідь «на вибір відвідувача» й 2% – «на вибір працівника». Навіть у переважно російськомовних регіонах за спілкування державною мовою висловилися набагато більше респондентів, ніж за збереження звичної російської: на Сході – 27% проти 5%, а на Півдні – 29% проти 5%. Утім, більшість респондентів у цих регіонах надали перевагу вибору відвідувача або працівника (разом ці варіанти набрали 59% на Сході та 65% на Півдні), певно, маючи на увазі, що самі вони тоді так чи інакше зможуть спілкуватися російською [37].

Про те, що підтримка запровадження української мови в різних ділянках в україномовців здебільшого безумовна, а в російськомовців поєднується з наполяганням на забезпеченні для громадян можливості вибору мови (що для них самих означає збереження можливості вживання переважно російської), свідчать і деякі інші результати опитування КМІС за травень 2017 року. Найочевидніше демонструє це позиція респондентів щодо державного регулювання мововжитку на телебаченні та радіо з метою забезпечити певну частку програм державною мовою (саме тоді ця ідея втілилася в законах про мовні «квоти»). Серед усіх респондентів за встановлення такої вимоги для всіх телеканалів і радіостанцій висловилися 33%, ще 23% – за її поширення лише на державних мовників, а інші 33% – за те, щоб канали та станції вибирали мову своїх програм самостійно. Водночас серед україномовців підтримали державне регулювання для всіх мовників аж 53% і лише 17% ладні були дозволити їм вибирати мову самостійно, натомість серед російськомовців повністю підтримували ідею регулювання всього 9%, а зовсім не підтримували – 55%. Таку саму відмінність між перевагами двох найбільших мовних груп можна побачити й у відповідях на запитання про те, чи повинні, з одного боку, державні службовці, а

з другого – працівники торгівлі та сфери послуг «відповідати українською мовою громадянам, які звернулися до них цією мовою». За те, щоб цей обов'язок поширювався на всю країну, висловилися 70% для держслужбовців і 54% для недержавних надавців послуг, ще 15-16% воліли обмежити його тими місцевостями, де українською говорить більшість населення, а 13% уважали за доцільне дозволити говорити, як їм зручно, держслужбовцям і 26% – працівникам сфери послуг. Проте така велика прихильність загалом до забезпечення прав україномовців відбивала насамперед преференції самих членів цієї групи, серед яких за обов'язковість відповідей українською висловилися аж 87% щодо державної сфери та 71% – щодо недержавної. Натомість серед російськомовців вимоги зробити такі відповіді обов'язковими на всій території України ладні були 45% для держслужбовців і 27% – для надавців послуг, а проти жодної обов'язковості висловилися 29% у першому випадку й аж 47% – у другому (разом із тими, хто хоче обмежити цей обов'язок переважно україномовними – що для більшості російськомовних громадян означає «не своїми» – місцевостями, ці цифри становлять, відповідно, 52% і 69%). Тобто більшість людей, які самі спілкуються переважно російською, воліють збереження для себе та інших носіїв цієї мови можливості й далі говорити лише або переважно нею не лише в приватному, в й у публічному спілкуванні, чого новий мовний закон їм не дозволяє [37].

Отже, переважне голосування українських громадян загалом і російськомовних зокрема за Зеленського й проти Порошенка не було зумовлене їхньою опозицією до мовної політики часів Порошенкового президентства, а радше низькою пріоритетністю мовних проблем серед тих, які вони вважали актуальними й бажали, щоб новий президент посприяв їх розв'язанню (в цьому сенсі наголошування мови в Порошенковій кампанії було помилковим). Про це свідчать, зокрема, результати опитування, яке соціологічна агенція «Рейтинг» провела в червні 2019 року, за кілька тижнів після вступу Зеленського на президентську посаду. На першому місці серед головних очікувань від нового очільника держави було «припинення вогню на Донбасі» (його назвали 50% респондентів), на другому – «зниження тарифів» (38%), на

восьмому-дев'ятому – «активізація співпраці з НАТО, ЄС» та «зміцнення української армії» (відповідно, 13% і 12% – активно наголошувані пріоритети політики Порошенка, що їх частина виборців начебто передавала в спадок Зеленському), на одинадцятому – «об'єднання країни» (12%), а підтримки української (чи російської) мови в підсумковому рейтингу взагалі не виявилось [38]. Іншим свідченням є відповіді на поставлене тим-таки «Рейтингом» на тиждень раніше запитання: «Яким чином повинні співіснувати українська та російська мова в Україні?» Аж 66% вибрали варіант «українська мова – єдина державна, російська – вільно використовується», ще 11% надали перевагу помірній зміні (власне, поверненню до скасованого закону Ківалова-Колесніченка) «українська мова – державна, російська отримує статус офіційної в окремих регіонах», а 22% – радикальному розв'язанню, за якого «російська мова поряд з українською має стати державною по всій Україні». Прикметно, що серед тих респондентів, які збиралися голосувати на незабарних парламентських виборах за партію Зеленського «Слуга народу», за державність лише української мови висловилися 60%, а за дві державні мови – 25%, тобто майже стільки ж, як і серед усіх респондентів [39]. Знаючи про ці настрої, керівники партії воліли не наголошувати мовного питання, прагнучи консолідувати своїх виборців насамперед під гаслом усунення старих корумпованих політиків.

Можна припустити, що високій популярності першого варіанта суттєво посприяло застереження, що російська мова «вільно використовується», тобто люди можуть не боятися негативного впливу офіційних статусів мов на повсякденну мовну практику, зокрема, можливість вибору російської для тих, хто надає їй перевагу. Якщо так, то це означає, що більшість громадян не заперечує проти продовження політики сприяння українській мові загалом і проти спрямованого на це мовного закону зокрема, але не бажають, щоб виконання закону було надто жорстким і змушувало вживати українську тих, хто воліє російської. При цьому багато людей не розрізняють між приватним спілкуванням та виконанням посадових обов'язків, явно чи неявно очікуючи забезпечення свободи мовного вибору в обох типах мовної

взаємодії. На жаль, прибічники української мови та покликаного забезпечити її вживання закону не наголошували на цьому розрізненні, воліючи подавати українську мову як цінність для всіх чи майже всіх громадян і таким чином мимоволі сприяючи збереженню звичної для нашої країни практики, коли мову вибирає не споживач послуг, а надавець, зокрема й у державному секторі. Тому жорстке виконання закону з покаранням тих держслужбовців чи працівників сфери послуг, які не дотримуватимуться норм про вживання української мови, може викликати невдоволення й навіть протести частини російськомовців. Задля заспокоєння їхніх породжених тривалою антиукраїнізаційною пропагандою острахів було б бажано записати в мовному законі норму про можливість уживання російської мови поряд з українською в тих місцевостях, де більшість населення (тобто й споживачів, і надавців послуг) надають перевагу російській. Але такий відступ від курсу на поширення української мови неминуче викликав би спротив її прибічників, які категорично заперечують проти повернення до ненависного їм закону Ківалова-Колесніченка, а отже, не так посприяв би суспільній стабільності й національній єдності, як зашкодив би.

Висновки та пропозиції

Мовну політику України можна розглядати як змагання двох проектів національної консолідації, один із яких базує її на знанні, вживанні й пошануванні всіма громадянами насамперед титульної мови, а інший – на більш-менш паритетному співіснуванні двох найпоширеніших мов. Можна сказати, що йдеться про два різні способи реагування на мовну ситуацію, успадковану від радянських часів: перший пропонує рішуче змінювати її на користь української мови, щоб вона могла посісти таке саме місце, як мають титульні мови в більшості національних держав, зокрема західних, тоді як другий, по суті, зорієнтований на збереження цієї ситуації, обґрунтовуючи відмову від активного державного втручання необхідністю забезпечити свободу мовного вибору громадян. Власне, майже всі провідні політичні сили принаймні на словах визнають потребу державної підтримки української мови, тому жодна з них не пропонує зробити державною лише

російську, та й надати зовсім рівні статуси двом мовам закликали лише деякі партії протягом короткого часу. Нині головне питання мовної політики полягає в тому, чи повинна українська мова мати лише символічний пріоритет, а чи також комунікативний. Щодо цього немає єдності не тільки серед політиків, а й серед пересічних громадян: як показують дані опитувань, зокрема наведені в цьому розділі, більшість російськомовців схиляються до першої відповіді, а більшість україномовців – до другої. Ця розбіжність має також регіональний вимір: мешканці Заходу переважно більшістю підтримують запровадження української мови в усіх публічних ділянках, натомість на Сході та Півдні здебільшого надають перевагу формальній рівності двох мов зі збереженням необмеженого вжитку російської по всій країні чи принаймні в самих цих регіонах. На щастя для національної єдності, населення центральних областей посідає проміжну позицію, що послаблює регіональну поляризацію, не даючи великим розбіжностям між «краями» перерости в розкол країни.

Перемогу Євромайдану та військову агресію Росії прибічники україномовної України сприйняли як добру нагоду – й водночас свідчення нагальної потреби – посилити державну підтримку української мови та сперти її на тверду законодавчу основу. Здійснення цієї настанови було нелегким і неповним, бо президент Порошенко та керівники найбільших парламентських фракцій остерігалися, що рішучі зміни на користь української мови викличуть невдоволення носіїв російської, поставивши під загрозу конче потрібну в час війни стабільність і єдність суспільства. Тому вони ухилялися від активних дій, підтримуючи зміни тільки тоді, коли на них наполягали громадські активісти й прихильні до українізації депутати парламенту. Проте навіть ті зміни, які зрештою було здійснено, особливо обмеження вжитку меншинних мов в освіті, зазнали рішучої критики, зокрема від лідерів етнічних меншин та їхніх захисників в однойменних державах, насамперед Угорщини [40]. Ще рішучішою була критика всеосяжного закону про вживання державної мови, що його ухвалено безпосередньо перед виборами, а виконувати має вже нова влада, чільні діячі якої раніше теж висловлювалися про нього досить критично. Залежно від способу виконання закон цей може посприяти або зміцненню

національної ідентичності та єдності, або конфронтації між мовними групами та дестабілізації суспільства. На мою думку, і жорстке виконання з покаранням порушників, і заміна ключових українізаційних норм менш чіткими та дієвими викличуть спротив тієї або іншої частини суспільства, а отже, завдадуть шкоди єдності та стабільності. Бажано було б натомість пропагувати спрямованість закону на забезпечення прав громадян, зокрема в ролі споживачів державних і недержавних послуг, не наполягати на негайному дотриманні всіх його норм у переважно російськомовних регіонах, населення яких цього здебільшого не підтримує, та передбачити більший обсяг уживання російської й інших меншинних мов у новому законі про національні меншини, але без повернення до скомпрометованої ідеї офіційного статусу цих мов на певних територіях.

1. Jacob J. E., Beer W. R. Introduction // *Language Policy and National Unity* / Ed. by W. R. Beer, J.E. Jacob. Totowa, 1986. P. 1.

2. Blommaert J. *Language Policy and National Identity // An Introduction to Language Policy: Theory and Method* / Ed. by T. Ricento. London, 2006. P. 238–254; DiGiacomo S. «Catalan is Everyone's Thing»: Normalizing a Nation // *Language, Ethnicity and the State*. Vol. 1. Houndmills, New York, 2001. P. 56 – 77.

3. Schmid C. L. *The Politics of Language: Conflict, Identity, and Cultural Pluralism in Comparative Perspective*. Oxford, New York, 2001. Chap. 7; McRae K. D. *Conflict and Compromise in Multilingual Societies: Finland*. Helsinki, Waterloo, 1999.

4. Spolsky B. *Language Policy*. Cambridge, New York, 2004. Chap. 9.

5. Walsh J., McLeod W. An overcoat wrapped around an invisible man? Language legislation and language revitalization in Ireland and Scotland // *Language Policy*. 2008. Vol. 7. No. 1. P. 21–46; Goujon A. *Language, Nationalism and Populism in Belarus // Nationalities Papers*. 1999. Vol. 27. No. 4. P. 661–677.

6. Tollefson J. W. *Planning Language, Planning Inequality*, London, New York, 1991; Billig M. *Banal Nationalism*. London, 1995; Blommaert J. *Language Policy and National Identity*.

7. Beer W. R. *Toward a Theory of Linguistic Mobilization // Language Policy and National Unity* / Ed. by W. R. Beer, J. E. Jacob. Totowa, 1986.

Р. 217–235; Кулик В. Закордонний досвід розв'язання мовних проблем та можливість його застосування в Україні // *Мовна ситуація в Україні* / за ред. О. М. Майборода та ін. Київ, 2008. С. 299–334.

8. Ozolins U. The Impact of European Accession upon Language Policy in the Baltic States // *Language Policy*. 2003. Vol. 2. No. 3. P.217–238; Csergo Z. *Talk of the Nation: Language and Conflict in Romania and Slovakia*. Ithaca, 2007.

9. Кулик В. Письменницьке відродження: українська державна ідея в дискурсі «опозиції всередині режиму» перших років перебудови // *Сучасність*. 1998. Ч. 1. С. 57–64; Кулик В. Український націоналізм у незалежній Україні. Київ, 1999. С. 9–13; Головаха Е. И., Панина Н. В., Чурилов Н. Н. Киев: 1990-91. Социологические репортажи. Київ, 1992. С. 84–105.

10. Кулик В. Український націоналізм у незалежній Україні. С. 30–34, 44–46; Арель Д. Спокуса «націоналізації» української держави // *Сучасність*. 1995. Ч. 12. С. 85–101.

11. Wolczuk K. *The Moulding of Ukraine: The Constitutional Politics of State Formation*. Budapest, 2001. Chap. 7; Kuzio T. *Ukraine: State and Nation Building*. London, New York, 2002. Chap. 8; Kulyk V. Normalisation of ambiguity: Policies and discourses on language issues in post-Soviet Ukraine // *History, Language and Society in the Borderlands of Europe. Ukraine and Belarus in Focus* / Ed. by B. Törnquist-Plewa Malmö, 2006. P. 118–125.

12. Fournier A. Mapping Identities: Russian Resistance to Linguistic Ukrainisation in Central and Eastern Ukraine // *Europe-Asia Studies*. 2002. Vol. 54. No. 3. P. 425–430; Kulyk V. Normalisation of ambiguity. P. 127–134; Кулик В. Мова про мову: нормалізація амбівалентности. І. Крайні та «центр» // *Критика*. Ч. 5. 2004. С. 19–24.

13. Кулик В. Український націоналізм у незалежній Україні. С. 55–60; Kubicek P. What happened to the nationalists in Ukraine? // *Nationalism and Ethnic Politics*. 1999. Vol. 5. No. 1. P. 29–45.

14. Кулик В. Мовна політика та суспільні настанови щодо неї після Помаранчевої революції // *Мовна політика та мовна ситуація в Україні: Аналіз і рекомендації* / за ред. Ю. Бестерс-Дільгер. Київ, 2008. С. 11–54; Wolczuk K. *Whose Ukraine? Language and Regional Factors in the 2004 and 2006 Elections in Ukraine* // *European Yearbook of Minority Issues*. 2007. Vol. 5. P. 521–547.

15. Вишняк О. Мовна ситуація та статус мов в Україні: динаміка, проблеми, перспективи (соціологічний аналіз). Київ, 2009. С. 110–115.

16. Кулик В. Мовна політика та суспільні настанови щодо неї після Помаранчевої революції. С. 29–37.

17. Kulyk V. Language policy in Ukraine: What people want the state to do // *East European Politics and Societies*. 2013. Vol. 27. No. 2. P. 303–304;

Charnysh V. Analysis of Current Events: Identity Mobilization in Hybrid Regimes: Language in Ukrainian Politics // Nationalities Papers. 2013. Vol. 41. No. 1. P. 1–14.

18. Bigg C., Tereshchuk H. Heartland of Ukrainian Nationalism, Lviv Speaks Russian, for a Day, to Ease East-West Divide // Radio Free Europe / Radio Liberty. 26.02.2014. URL: http://www.rferl.org/content/ukraine-lviv-speaks-russian/25278317.html?utm_medium=facebook&utm_source=twitterfeed

19. Nedashkivska A. «Ukraine Is United» Campaign: Public Discourse on Languages in Ukraine at a Time of Political Turmoil // Zeitschrift für Slawistik. 2015. Jg. 60. Nr. 2. S. 294–311.

20. Кулик В. Український націоналізм у час війни з Росією // Критика. 2014. Ч. 9–10. С. 13–18; Kozachenko I. Retelling Old Stories with New Media: National Identity and Transnationalism in the «Russian Spring» Popular Uprisings // East/West: Journal of Ukrainian Studies. 2017. Vol. IV. No. 1. P. 137–158.

21. Kulyk V. National identity in Ukraine: Impact of Euromaidan and the war // Europe-Asia Studies. 2016. Vol. 68. No. 4. P. 595–600.

22. Ibid. P. 599–601.

23. Мнения и взгляды жителей Юго-Востока Украины: апрель 2014 // Дзеркало тижня. Україна. 18.04.2014. URL: http://zn.ua/UKRAINE/mneniya-i-vzglyady-zhiteley-yugo-vostoka-ukrainy-aprel-2014-143598_.html.

24. Kulyk V. National identity in Ukraine. P. 595.

25. Марусик Т. Чиїми «молитвами» закон Колесніченка-Ківалова живе і перемагає // Висновки. 16.06.2015. URL: <http://vysnovky.com/analytics/politics/1729-chijimi-molitvami-zakon-kolesnichenka-kivalova-zhive-i-peremagaje>; КС пояснив, що не так із законом “Ківалова-Колесніченка” // Українська правда. 28.02.2018. <https://www.pravda.com.ua/news/2018/02/28/7173195/>.

26. Трач Н. Три горішки для мови // ТСН блоги. 24.01.2017. URL: <http://tsn.ua/blogi/themes/politics/tri-gorishki-dlya-movi-868689.html>;

Солонина Є. Мова і держава: «закон Ківалова-Колесніченка» відкладуть, скасують чи замінять на новий? // Радіо «Свобода». 23.01.2018. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/28992419.html>.

27. Кулик В. Державна політика та громадська думка щодо пам’яті й мови в Україні після Євромайдану // Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. Наукові записки. 2017. Вип. 5-6 (91-92). С. 200–212; Kulyk V. Ukraine’s 2017 Education Law Incites International Controversy Over Language Stipulation // PONARS Eurasia memo No. 525. 2018. URL: <http://www.ponarseurasia.org/node/9716>.

28. Фейсбук, користувач Mykola Malukha, 24.07.2015. URL: <https://www.facebook.com/mykola.malukha/posts/10206300945376264>.

29. Фейсбук, користувач Євген Лакінський (Eugene Lakinsky), 17.08.2015. URL: <https://www.facebook.com/eugene.lakinsky/posts/10153640498126995>.

30. Ліпич Ю. Знайомий попросив виробників Audi українізувати машину. Ті відмовилися. Він продав Audi, а на ті гроші придбав Toyota // *Gazeta.ua*. 9.02.2016. URL: http://gazeta.ua/articles/people-and-things-journal/_znajomij-poprosiv-virobnikiv-audi-ukrayinizuvati-mashinu-ti-vidmovilisa-vin-prodav-audi-a-na-ti-groshi-pridbav-toyota/.

31. Матюшин Я. Манифест русскоязычного патриота // *Site.ua*. 18.02.2016. URL: <https://site.ua/yaramatjushyn/2789-manifest-russkoazychnogo-patriota/>.

32. Любка А. І так паймут // *Збруч*. 27.04.2016. URL: <https://zbruc.eu/node/50839>.

33. Романенко В. Парубій просить фракції напрацювати позицію щодо мовного закону // *Українська правда*. 12. 03.2018. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/03/12/7174290/>.

34. Президент: Переходьте на українську – купуйте українські книжки, квитки на українські фільми, користуйтеся україномовними сайтами // *Українська правда*. 9.03.2018. URL: <http://www.president.gov.ua/news/prezident-perehodte-na-ukrayinsku-kupujte-ukrayinski-knizhki-46238>.

35. Романюк Р. «Любиш, Петре, мову?», або Мовний клінч у Верховній Раді // *Українська правда*. 4.10.2018. URL: <https://www.pravda.com.ua/articles/2018/10/4/7194151/>.

36. Кулик В. Державна політика та громадська думка щодо пам'яті й мови в Україні після Євромайдану. С. 208–209.

37. Кулик В. Закон про функціонування української мови в світлі преференцій громадян щодо мовної політики держави // *Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України*. Вип. 3-4 (99-100). 2019. С. 224–252.

38. Громадяни назвали головні очікування від Зеленського // *РБК-Україна*. 19.06.2019. URL: <https://www.rbc.ua/ukr/news/grazhdane-nazvali-glavnye-ozhidaniya-zelenskogo-1560943714.html>.

39. Соціологічна група «Рейтинг». Моніторинг електоральних настроїв Українців (29 травня – 3 червня 2019). URL: http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg_files/rg_ua_062019_press.pdf.

40. Kulyk V. Ukraine's 2017 Education Law Incites International Controversy Over Language Stipulation.

РОЗДІЛ V

ЕТНОКОНФЕСІЙНІ ДЕТЕРМІНАНТИ СУСПІЛЬНОЇ КОНСОЛІДАЦІЇ

Сила впливу релігії на значну частину громадян зумовлена не лише магією священних канонів, а й тривалістю культурно-історичної традиції, яка увібрала в себе ціннісні настанови, норми, уподобання, особливості ментальності, що склалися упродовж століть. Її інтегруюча, консолідаційна функція закладена у самій природі сакрального, яке стимулює людину до самовдосконалення. Зазвичай релігії відводиться роль соціального амортизатора: вона допомагає людям долати відчуття самотності й відчуження в часи соціальних негараздів і життєвих криз.

Як соціальний інститут і елемент «соціокультурного коду» народу, релігія бере на себе чимало функцій, пов'язаних з вихованням толерантності, ненасильства й консолідації [1, с. 41]. Як важливий соціокультурний феномен – відіграє роль ключового і системоутворюючого фактору культури і суттєво впливає на процеси самоідентифікації національних спільнот і націєтворення [2]. *У різних країнах і в різні часи роль релігії не має однозначного виміру: вона може виступати і як чинник соціального й національного примирення, і як каталізатор суспільних потрясінь.*

Тривалий час цілі покоління інтелектуалів прогнозували якщо не цілковитий занепад релігії, то, в кращому разі, її жалюгідне існування в якихось дуже маргінальних анклавах. На зламі ХІХ – ХХ століть, та й навіть пізніше, багато хто з соціологів вважав, що релігія існуватиме не довше, ніж до початку ХХІ ст. Набагато більше оптимізму щодо майбутнього релігії дослідники демонструють вже у другій половині ХХ ст. [3]. Саме ХХ ст. зі своїми колосальними політичними катаклізмами з небаченими людськими втратами, загостренням глобальних проблем сучасності (поява і поширення зброї масового знищення, наближення екологічної катастрофи тощо) істотно скорегувало погляди філософів, соціологів, історіософів на майбутнє релігії.

Сумніви в слушності «теорії секуляризації» й того, що Європа під цим оглядом є моделлю для решти світу, відчутно по-

силюються у соціологічних колах у 1970-х роках. Особливих зусиль до їх обґрунтування, як і до формування нової парадигми мислення про релігію в сучасному світі, доклав американський соціолог, професор Джорджтаунського університету Хосе Казанова. У своїй відомій праці «Публічні релігії в сучасному світі» (1994 р.) він не лише зафіксував потужний процес «деприватизації» релігії, але й задовго до подій 11 вересня 2001 р. передбачив її драматичне повернення у світову політику [4]. А вже на початку XXI ст. Філіп Дженкінс (автор «Наступного християнства») прогнозує за релігією роль сили, «що визначатиме ставлення людей до політичної свободи та громадських обов'язків, до державницької ідеї і, звісно, до конфліктів та воєн» [5, р. 54].

Початок XXI ст. ознаменувався низкою праць відомих зарубіжних дослідників – Самюеля Гантінгтона [6], Жана-Поля Віллема [7], Жоржа Корма [8], Деніса Мюллера [9] та інших, у яких порушується комплекс проблем, пов'язаних з релігійними цивілізаційними кордонами, релігійними «відмінностями» в країнах Європи, зростанням релігійного фундаменталізму, протиріч і конфліктів, породжених ними викликів і загроз для демократичних інститутів і світової спільноти. Обґрунтовуються прогнози динаміки змін глобального релігійного ландшафту і їх впливів на цивілізаційні процеси у світі. Узагальнюючий аналіз історії дискусій щодо місця релігії в сучасному суспільстві, ідей ключових теоретиків секуляризації – Толкотта Парсонса, Пітера Бергера, Браяна Уілсона, Томаса Лукмана, Девіда Мартіна ті інших, причин, що зумовили кризу цієї теорії і її поступового відмирання на початку 2000-х, подано у монографії директора Центру вивчення релігії Російської академії народного господарства та державної служби при Президентові Російської Федерації Дмитра Узланера [10].

Употужнення глобалізаційних процесів, занепад так званих «великих ідеологій», що панували над свідомістю мільйонів у минулому і позаминулому століттях, величезні демографічні зсуви, які надають релігії особливої значущості, за висновком відомого дослідника глобальних релігійних трансформацій Віктора Єленського, зумовили «велике повернення релігії у глобальну політику та міжнародні відносини кінця XX – початку

XXI століття». Представляючи розлогу, але досить глибинну і влучну сутнісну характеристику цього процесу, вчений констатує: «У цей час релігія <...> заявила про свою присутність у світовій, регіональній і національній політиці, і то так голосно, як мало хто сподівався. У XXI ст. релігія бере активну участь у націєтворенні, і нерідко ця участь значно інтенсивніша, ніж то було в минулому столітті. Вона й далі конструює колективні ідентичності й визначає поведінку людських спільнот <...>».

Релігія виявляється присутньою у величезній кількості збройних конфліктів та воєн сучасності; протиборство сторін, які сповідують різні релігії, надзвичайно загострюється, хай навіть першопричиною конфлікту були території, ресурси чи політичний статус <...> [11, с. 5 – 6].

Релігійне піднесення кінця 1980–1990 рр., ставши і для України часом своєрідного «релігійного ренесансу», було невіддільне від піднесення національного й від перших кроків українського державотворення, вкотре, далеко не вперше в українській історії, актуалізувало проблему ролі релігії і релігійних інститутів у процесі формування української нації.

До активної розробки питань, пов'язаних з аналізом стану релігійного комплексу та його місця і ролі в суспільно-політичних процесах, долучається вітчизняна наукова спільнота. У працях українських філософів, релігієзнавців, соціологів, політологів досліджуються проблеми взаємодії етносу і релігії у процесі їх історичної трансформації та в умовах сучасних суспільно-політичних реалій України [12], функціонування і розвитку системних суспільно-релігійних відносин [13], інтегративної функції релігії [14], динаміки конфесійних процесів у сучасній Україні, їх інституційних та ідентифікаційних аспектів [15], релігійного відродження в Україні кінця XX – початку XXI ст., його зв'язку з націєтворенням і суспільно-політичними перетвореннями у контексті глобальних релігійних процесів [11]. Проблема впливів релігійного чинника на стан національної безпеки України актуалізована у працях науковців Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України [16].

Зважаючи на природну динамічність і мінливість релігійного середовища, його очевидні інституційні та ідентифікаційні зміни,

традиційні впливи релігійного комплексу на перебіг суспільно-політичних трансформацій в сучасній Україні, подальший аналіз і дослідження означених проблем залишаються значимими та актуальними як у науковому, так і практичному сенсі. Безсумнівний взаємозв'язок релігії з політичними і суспільними змінами, які на українському ґрунті, перебуваючи під значними внутрішніми і зовнішніми впливами, відзначаються досить несистемним, неоднозначним і непередбачуваним за своїми наслідками характером, зумовлює особливу потребу пошуку ефективних шляхів забезпечення міжконфесійної злагоди і порозуміння, віднайдення оптимальних моделей партнерських взаємин церкви, суспільства та держави, дієвих механізмів залучення інтегративного потенціалу релігійного комплексу до справи зміцнення національної єдності та консолідації українського суспільства.

Автор цього дослідження зосереджує увагу на аналізі низки аспектів, які, поза всяким сумнівом, поряд з іншими тою чи тою мірою визначають консолідаційний потенціал релігійного комплексу України, а саме: кількісні та сутнісні характеристики релігійного ландшафту; виклики та перспективи нової релігійної реальності у контексті становлення української православної автокефалії; динаміка суспільних уявлень щодо ролі релігії та релігійних організацій у суспільно-політичному житті країни.

Сучасний релігійний ландшафт України та його сутнісні характеристики

Процес «повернення релігії» в Україні упродовж свого майже тридцятирічного періоду є досить динамічним, складним і до сьогодні незавершеним. Церква (маємо на увазі всі релігійні організації) як соціальний організм, цілісний і розділений одночасно, формувалася і далі змінюється через загострення, розв'язання або «заморожування» за давнених у радянському минулому конфліктів і протиріч, штучно сконструйованих чи спровокованих на сучасному етапі суперечностей. Результати цього поступу є доволі вражаючими: від вибореного права на присутність в українському духовному просторі – до розбудови розгалуженої інституційної мережі і суспільного визнання важливості своєї місії.

Конфігурацію релігійно-суспільних відносин після розпаду СРСР й незалежнення України значною мірою сформували проблеми, закладені партійно-радянською релігійною політикою. Істотне скорочення інституційної мережі і сакральних об'єктів, позбавлення права на легальне існування ряду конфесій і деномінацій, дискримінація віруючих громадян, репресії проти їхніх духовних лідерів, консолідація неконтрольованого владою релігійного підпілля, крайні форми несприйняття світу з боку певних категорій віруючих, анемічність структур традиційних для України церков та їхня низька конкурентоспроможність перед тиском закордонних місіонерських інституцій та новітніх релігійних рухів, зрештою, закладені підвалини міжправославного і православно – греко-католицького конфлікту тощо – всі ці та інші проблеми релігійного життя України кінця 1980-х – початку 1990-х рр., багато в чому не подолані і до сьогодні, значно серйозніше, ніж тоді вважалося, справили свій деструктивний вплив на перебіг процесів у релігійному комплексі та формування його інтеграційного ресурсу.

Напередодні розпаду СРСР найбільш виразними напрямками боротьби навколо релігійного питання в Україні стали межі лібералізації законодавства, яке мало регулювати відносини держави й релігійних інституцій, легалізація Української греко-католицької церкви (УГКЦ), позначене драматичними колізіями відродження Української автокефальної православної церкви (УАПЦ). Водночас, оцінюючи релігійно-суспільні зміни в період між початком політики «перебудови» й незалежненням України, необхідно визнати, що їх головним змістом стало згортання курсу на «подолання релігії», нормалізація державно-церковних відносин, реальне постання досить широких релігійних свобод.

При цьому, чим більші ерозії піддавалися старі цінності, чим далі поглиблювався процес дезінтеграції радянського простору, тим більшою ставала привабливість релігії та релігійних інституцій для представників еліт і контреліт, скерованих на пошук нових джерел легітиматії. На тому етапі стосовно релігії було досягнуто своєрідного консенсусу, який виявився недосяжним у питаннях суспільно-політичного устрою, економічного ладу, міжетнічних відносин. Релігійні зміни цілком

вкладалися в рамки конституюючої формули реформ («Так жити не можна!»), зміст, напрями, масштаби, динаміка і, що не менш важливо, гранично можливі соціальні наслідки яких лишалися нез'ясованими [17, с. 21].

Вагомим дестабілізуючим чинником релігійно-суспільних відносин в Україні на зламі 1980–1990 рр. став православно-католицький конфлікт, який мав свою задавнену історію, періоди загострень і послаблень. У черговий раз він був актуалізований збігом у часі українського православного відродження з відродженням Української греко-католицької церкви (УГКЦ). Суттєві ускладнення в масштаби і конфігурацію міжцерковних конфліктів вніс вихід на конфесійну сцену України відразу трьох православних церков – УПЦ у юрисдикції Московського патріархату, УПЦ КП та УАПЦ. Якщо до середини 1992 р., за незначними винятками, суб'єктами протистояння були православні і греко-католики, то надалі кардинального загострення, насамперед на майновому ґрунті, набули відносини між православними. Між-православний конфлікт, набувши від самого початку очевидного ірраціонального забарвлення, ставав усе більш небезпечним. На відміну від православно – греко-католицького, обмеженого територією галицьких областей, він мав усі перспективи поширення на значну частину території країни. Напруга православно – греко-католицького та міжправославного конфліктів почала спадати лише з кінця 1990-х рр.

Попри неунікненні для «перехідного періоду» аберації в реалізації в незалежній Україні принципу свободи совісті та віросповідання сама можливість вільного користування громадянами релігійними свободами спричинилася до сплеску масової релігійності, потужного інституційного розвитку традиційних церков, легалізації заборонених за радянських часів утворень та виникнення чималої кількості нових релігійних організацій і, як наслідок, істотного урізноманітнення українського релігійного ландшафту.

Інтенсивна розбудова розгалуженої релігійної мережі та розширення її етноконфесійного спектра стали визначальними тенденціями за роки незалежності України. Так, за 1988–2018 рр.

загальна кількість релігійних організацій у країні збільшилася з 6500 до 36739, тобто майже у 5,7 раза. За станом на 1 січня 2019 р. у межах більше 100 віросповідних напрямів налічувалося 35162 релігійні громади (з них 33835 – мали юридичний статус), 92 центри та 299 управлінь, 531 монастир (6794 ченців і черниць), 368 місій, 83 братства, 204 духовні навчальні заклади (17886 слухачів денної і заочної форми навчання), а також 13211 релігійних шкіл (16 – загальноосвітніх та 13195 – недільних). Справами церкви в Україні на той час опікувалося 32619 священнослужителів. Постійно зростала кількість церковних засобів масової інформації, яка на початок 2019 р. становила 530 одиниць (у тому числі 341 – друковані, 22 – аудіовізуальні, 167 – електронні) [18]. При цьому слід мати на увазі, що державна статистика за 2014–2018 рр. не враховує показників мережі релігійних організацій на анексованій Російською Федерацією території АР Крим та неконтрольованих частин Донецької і Луганської областей. Наразі, ані місцеві, ані центральні органи державної влади не володіють повною офіційною інформацією щодо фактичного припинення чи продовження діяльності релігійних організацій на зазначених територіях.

Україна – релігійно плюральна країна, релігійне життя якої завжди вирізнялося багатоманітністю. Навіть за радянських часів у ній офіційно реєструвалося 9 релігійних напрямів. Наразі, як зазначалося раніше, тут налічується понад 100 віросповідних напрямів (понад 50 – християнського, близько 10 – орієнталістського, 7 – рідновірського, 5 – мусульманського, 7 – іудейського й одиниці інших, зокрема етнічних і синкретичних релігій; десятками можна лічити нові релігійні напрями). Окрім того, більше десятка різних релігійних течій з тих чи інших причин залишаються незареєстрованими, адже офіційна реєстрація релігійних спільнот в Україні не є обов'язковою. Структури релігійних напрямів, без деталізації назв релігійних організацій, їх кількісні та відсоткові показники у загальній релігійній мережі країни можна відстежити за нижченаведеною таблицею (див.: Таблиця 1).

Таблиця 1

**Відомості про структуру віросповідних напрямів,
їх кількісні показники та частку у загальній релігійній
мережі України станом на 1 січня 2019 р.**

№ п/п	Назва віросповідного напрямку та конфесії	Кількість релігійних організацій	Відсоток до загальної кількості релігійних організацій
I	Християнство	35612	96,9
1	Православні релігійні організації	19758	53,8
2.	Католицькі релігійні організації	5241	14,3
3.	Протестантські релігійні організації (у тому числі):	10613	28,9
	- релігійні організації баптистів	3018	8,2
	- релігійні організації євангельських християн	410	1,1
	- релігійні організації християн віри євангельської	2897	7,9
	- релігійні організації адвентистів	1088	3,0
	- релігійні організації лютеран	88	0,2
	- релігійні організації реформатів	133	0,4
	- релігійні організації харизматичного типу	1571	4,3
	- інші релігійні організації протестантів (протестантського походження)	1408	3,8
II	Етноконфесійні релігійні організації	702	1,9
1.	Іслам	277	0,8
2.	Іудаїзм	315	0,9
3.	Релігійні організації караїмів	4	0,01
4.	Вірменські релігійні організації	29	0,1
5.	Інші етноконфесійні релігійні організації	10	0,03
III	Буддизм	67	0,2
IV	Нові релігійні організації	425	1,1
1.	Нові релігійні організації православного походження	7	0,02

2.	Нові релігійні організації іудейського походження	53	0,1
3.	Нові релігійні організації язичницького походження	157	0,4
4.	Нові релігійні організації орієнталістського походження	98	0,2
5.	Інші нові релігійні організації	110	0,3
	Всього	36739	100,0

Укладено автором за: Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2019 р.). Дані Департаменту у справах релігії та національностей Міністерства культури України. Форма 1. Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2019 року (17.04.2019). URL: https://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics/ukr_2019/75410/

Серед чинників, які зумовлюють таке конфесійне різноманіття в Україні, є її геополітична ситуація: перебування між Сходом і Заходом на межі католицько–протестантського і переважно православного світів, на порубіжжі мусульманської і християнської цивілізацій. Вагомий вплив справила і відсутність в Україні протягом століть національної держави, що не сприяло утвердженню на її теренах національних церков. Анемічність структур традиційних для України церков, значною мірою спричинена наслідками партійно-радянської релігійної політики, суттєво підважила їхню конкурентоспроможність перед тиском закордонних місіонерських інституцій та новітніх релігійних рухів. Відпірність такому тиску послаблювали і масштаби міжправославного та православно – греко-католицького конфлікту, які тривалий час залишалися чи не головними викликами для релігійного і суспільно-політичного життя країни.

Досить демократичним, що враховує міжнародні принципи і стандарти правових відносин у сфері свободи совісті, є українське законодавство. Закон України «Про свободу совісті і релігійної організації» (1991 р.) утверджує свободу віросповідань, декларує рівність усіх віросповідань та релігійних організацій, недопущення встановлення будь-яких переваг або обмежень якоїсь із релігій, певного віросповідання чи релігійної організації, прав громадян незалежно від їхньої релігійної належності і водночас застерігає

від використання релігії з метою розпалювання ворожнечі й ненависті, ображення почуттів [19].

Варто також зазначити, що Україна впродовж усіх років незалежності посідала пристойні позиції у світових рейтингах релігійної свободи, а релігійний плюралізм та висока конкуренція між центрами релігійної сили перешкоджали владним режимам у той чи інший спосіб «перебудувати» релігійний ландшафт країни. Лише впродовж 2014–2019 рр. була реалізована значна частина запитів на гідну присутність релігійних інститутів у публічній сфері, адресована Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій (ВРЦ і РО) Президенту, Уряду і Верховній Раді України. Зокрема, за цей час були ухвалені закони і нормативні акти, які уможливили: військове капеланство і капеланство у пенітенціарних закладах; заснування релігійними організаціями загальноосвітніх навчальних закладів – від університетів до дитячих садочків; ліцензування духовних навчальних закладів; визнання за чітко означених умов їхніх дипломів і захищених дисертацій; викладання богослов'я у вітчизняних університетах; право релігійної громади (згідно з міжнародним розумінням свободи релігії) вільно змінювати свою юрисдикцію; позбутися норм, що ускладнювали діяльність релігійних об'єднань. Навіть в умовах війни держава надає релігійним організаціям фінансові полегшення та підтверджує право їхніх членів на невійсько-ву (альтернативну) службу. Зрештою, важливою віхою у галузі релігійної свободи стало визнання Православної церкви України як 15-ї автокефальної Церкви повноти православ'я з боку Вселенського патріархату. Це зняло значні обтяження з совісті великої кількості православних України, яких таврували як «безблагодатних», неканонічних та створило сприятливі умови для подальшого виведення православного середовища з-під контролю російського релігійного центру [20].

Міжнародні рейтинги релігійної свободи від 2014 р. «міряють» для України без Криму (з наголосом, що це не означає невизнання півострова українською територією), але з окупованою частиною Донбасу, обумовлюючи, що Українська держава не може нести відповідальність за жорстокі порушення там релігійних свобод. Зокрема, у десятому щорічному звіті найбільш

авторитетного рейтингу «урядового обмеження релігії», що його складає дослідницький експертно-аналітичний центр Пью (Pew Research Center), констатується помітне зростання в усьому світі упродовж 2007 – 2017 рр. державних обмежень на релігію (закони, політика та дії державних чиновників, які обмежують релігійні переконання та практики). Серед 198 країн світу, у яких проводилося дослідження, для України рейтинг визначає ці обмеження як «помірні» і менш проявлені, ніж у таких європейських країнах, як Іспанія, Австрія, Греція, Данія, Румунія, Болгарія, Франція, не кажучи вже про Молдову та Білорусь. Останні дослідження фіксують поліпшення рейтингу «урядового обмеження релігії» для України з 4,2 до 3,8 (найгірший з-поміж європейських країн у Російській Федерації – 8,1, найкращий – 0,6 у Сан-Маріно). Найвищі державні обмеження серед найбільш густонаселених країн мали місце в Китаї, Ірані, Росії, Єгипті та Індонезії, які віднесені рейтингом до категорії країн з «дуже високими обмеженнями» [21].

Поліконфесійність релігійного ландшафту сучасної України слід пояснювати і особливостями релігійності українського народу: здавна проживання на єдиних теренах представників різних релігійних вірувань спонукало до постійного спілкування, навіть співжиття, формуючи переконання, що релігійність є чимось особистісним, а відмінності віросповідного вибору – не приводом для упереджень, ворожнечі, протистоянь. Тож традиційна релігійна толерантність українського народу, кордоцентричність його релігійності (чуттєво-релігійне ставлення до життя, яке не потребувало створення якихось складних богословських систем, де, власне, частіше всього й виникає міжконфесійне протистояння) формували й Україну як країну конфесійно плюральну [22, с. 187].

Досить важливими для розуміння сутності процесів, що відбуваються у релігійному середовищі сучасної України, є праці вже згаданого американського соціолога релігії Хосе Казанови, який добре обізнаний з українськими реаліями, маючи можливість часто відвідувати країну від 1989 р. Зокрема, аналізуючи українські події у передмові до українського видання своєї книги «По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої

глобальної доби», один з беззаперечних лідерів сучасної світової релігієзнавчої думки зазначає: «Релігійне відродження після падіння комунізму було притаманне не лише Україні. Те саме сталося в більшості пострадянських країн Східної та Центральної Європи, але не скрізь. Деякі країни, як-от Східна Німеччина, Чехія, Естонія чи Латвія, майже не виявили ознак релігійного відродження й залишаються глибоко секулярними суспільствами. Україна ж відрізняється від таких її сусідок, як Російська Федерація чи Румунія, не лише тим, що українське релігійне відродження є глибшим та ширшим, а й тим, що в Україні це відродження супроводжується унікальним розвитком релігійного плюралізму» [23, с. 9–10]. Понад те, розвиваючи свою думку, дослідник стверджує, що «... від кінця 1980-х років, коли в Україні з'явилася «гласність», тут постала найрозмаїтіша, найплюралістичніша й найзмагальніша в континентальній Європі релігійна система. Ба більше: фактично Україна є єдиною країною Європи, яка відійшла від європейської моделі національної церкви (або двох національних церков) та релігійних меншин або «сект» і наблизилася до американської моделі релігійного деномінаціоналізму» [23, с. 10].

Важливим у контексті досліджуваної нами проблеми є розуміння Хосе Казановою самого терміна «деномінація», який, на його думку, є американським винаходом і не має еквівалентів у жодній європейській мові (зазвичай його перекладають у них як «конфесія», «церква», або «секта»). «Для мене, – пише автор, – “деномінація” – це просто позначення добровільної релігійної спільноти, до якої я належу і членом якої мене визнають інші. <...> моя власна деномінація (баптист, католик, православний, юдей чи мусульманин) є лише однією з-поміж багатьох інших. Інституційно докорінним є той факт, що йдеться про систему взаємного визнання суспільних груп без їхнього визнання чи регулювання з боку держави» [23, с. 10].

По-своєму унікальні для нашої пострадянської свідомості висновки Хосе Казанови щодо українських реалій спонукають до плідних роздумів і важливих запитань стосовно наявного та перспективного потенціалу вітчизняного релігійного комплексу у справі суспільної консолідації, напрацьованого у цьому контексті

досвіду, а подекуди і втрачених шансів, критичного осмислення уроків і окреслення плану дій.

Великою мірою новочасну релігійно-суспільну атмосферу країни і, зокрема, перебіг і характер процесів українського релігійного простору визначають події, пов'язані з Революцією Гідності 2013 – 2014 рр. та триваючою російсько-українською війною на Сході України.

Сутність подій Революції, її масштаби і напруження неможливо усвідомити без урахування політичного чинника. Церква, не як якась конкретна конфесійна організація, постала у ті дні саме як спільнота об'єднаних у цілісну духовно-релігійну систему представників різних віросповідань, які, ефективно взаємодіючи між собою та з громадою Майдану, задовольняли його духовно-релігійні потреби. Українські церкви, православні, католицькі, протестантські, ісламські та іудейські релігійні діячі і духовні авторитети з гідністю продемонстрували свою можливість та готовність виконувати місію духовних поводитирів народу в його найважчі і переломні історичні моменти. Така взаємодія поліконфесійної за характером релігійної спільноти засвідчила здатність виробляти спільні (зі збереженням конфесійної специфіки) культові, віросповідні та позакультові практики, формулювати спільні ідеї, обґрунтовувати спільні ідеали, віднаходити ефективні форми і методи співпраці з громадським суспільством у справі розбудови майбутнього України на засадах вищих духовних цінностей і релігійних ідеалів. Усі ці обставини надавали підстави фахівцям стверджувати про феномен постання на Майдані справжньої Громадянської церкви України [24, с. 12].

Сьомий рік поспіль українське релігійне середовище перебуває під тиском нечуваних до цього викликів і загроз, продукованих російсько-українською війною на Сході країни. Серйозною перевіркою на міцність його підвалин є і поверховий, несистемний характер суспільних реформ, що супроводжуються падінням життєвого рівня населення, зростанням його невдоволеності і соціальної розгубленості. За таких обставин суспільний запит на церкву як свого роду «ідеальний тип» справедливої, некорумпованої інституції, рівень відчуженості якої від «простої

людини» значно менший, порівняно з владними і політичними структурами, особливо зростає.

За таких обставин саме церкви, активно включившись у реалізацію низки важливих соціальних, освітніх, виховних, культурницьких програм, критично оцінюючи неефективність існуючого суспільного договору в Україні, пропонують його кардинальний перегляд на засадах християнської демократії, на яких збудовані успішні суспільства європейських країн. Керівники більшості українських церков та релігійних організацій долучилися до формулювання низки досить чітких і рішучих запитів до влади й зверталися з відповідальними закликами до громадянського суспільства щодо суспільно-політичної ситуації в Україні, посягань на свободу віросповідання та спроб розпалення міжконфесійної ворожнечі, ситуації на Сході країни, підтримки благодійництва та волонтерської діяльності, подолання моральної недуги, корупції тощо.

Консолідованою і послідовною у цьому контексті є позиція Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій (ВРЦ і РО), утвореної у грудні 1996 р. як міжконфесійної інституції. Її метою є об'єднання зусиль конфесій у справі духовного відродження України та координації міжцерковного діалогу як в Україні, так і за її межами, участь у розробці проектів нормативних актів з питань державно-конфесійних відносин та здійснення комплексних заходів добродійного характеру. ВРЦ і РО представляє понад 90% усіх релігійних організацій України, серед яких – православні, греко- і римо-католицькі, протестантські та євангельські церкви, а також іудейські та мусульманські релігійні об'єднання. Свідченням солідарної позиції релігійних лідерів є заяви і звернення ВРЦ і РО зі суспільно значущих і соціально важливих питань, понад 40 з яких було ухвалено лише упродовж 2014–2019 рр. [25].

У листопаді 2016 р. члени ВРЦ і РО відвідали зону АТО і ухвалили важливе звернення щодо утвердження миру та поступу українського суспільства. Ієрархи і релігійні лідери закликали міжнародне співтовариство зробити все можливе для збереження територіальної цілісності, суверенітету і недоторканності кордонів України, включаючи український Крим і Донбас; скласти зброю

тих, хто взяв її до рук незаконно, і тих, хто прийшов на українську землю як загарбники; не допускати у своїх висловлюваннях мови ворожнечі. У зверненні засуджуються порушення прав людини на окупованих територіях, міститься висока оцінка діяльності українських військових та висловлюється солідарність з мешканцями Донбасу [26].

Усвідомлюючи спільну відповідальність за спокій, безпеку та добробут у країні, Комісія з питань соціального служіння ВРЦ і РО розробила і прийняла «Стратегію участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна – наш спільний дім», попередньо обговорену на засіданні Секретаріату ВРЦ і РО та на конференції «Український мир: спільнодія релігійних та громадських організацій», яка відбулася 5–6 лютого 2018 р. у Києві за ініціативи ВРЦ і РО, «Карітас України», «Карітас Німеччини». «Поставивши перед собою спільну єдину мету – досягнення миру, – йдеться у документі, – дбаймо, щоб наш спільний дім був комфортним і безпечним місцем для кожного – в багатоманітні національностей і мов, релігій і переконань, професій і покликань» [27].

Вагомими є зусилля українських ієрархів і релігійних лідерів зі зміцнення міжнародної коаліції на підтримку України. Заслуговує належної оцінки їхній внесок в інформування західної громадськості і релігійних середовищ про російську агресію, прийняття відомих Резолюцій ООН, Європарламенту, ПАРЄ, ПА НАТО із засудженням релігійних переслідувань в анексованому Криму і на окупованих територіях Донбасу.

Уже традиційними стали форми співпраці ВРЦ і РО з відповідними міністерствами і відомствами з питань налагодження спільних дій щодо вирішення соціально значущих суспільних проблем, активного долучення до цього релігійних організацій. Так, на зустрічі, яка відбулася 17 вересня 2019 р. за головування міністра внутрішніх справ Арсена Авакова та головуючого у ВРЦ і РО єпископа Римо-католицької церкви Віталія Кривицького йшлося про необхідність розширення капеланської діяльності, можливості взаємодії поліції з капеланами під час реагування на випадки домашнього насильства з метою мирного залагодження конфліктних ситуацій та недопущення їх повторення. Окрема

увага була приділена проблематиці ресоціалізації учасників бойових дій, реабілітації нарко- та алкозалежних осіб, зокрема у церковних закладах ресоціалізації, питанням неупереджених дій та захисту прав віруючих у випадках майнових конфліктів. Оскільки МВС і Нацполіція уповноважені контролювати дотримання Закону України «Про захист суспільної моралі», релігійні діячі закликали керівництво міністерства активніше долучатися до виконання тих функцій, які раніше реалізувала ліквідована Національна експертна комісія з питань захисту суспільної моралі. З метою практичного втілення окреслених завдань була схвалена пропозиція про створення спеціалізованої громадської ради за участі представників різних конфесій та вузькопрофільних робочих груп [28].

Ми не випадково так детально зупинилися на аналізі діяльності ВРЦ і РО, яка, загалом, реалізуючи об'єднуючу і координуючу функції міжконфесійної інституції, виступає вагомим чинником залучення релігійних організацій до справи соціальної інтеграції та національної консолідації суспільства.

Утім, наукове та експертне середовище неоднозначно, більшою мірою навіть критично, оцінює сучасний стан міжцерковних відносин в Україні. Відсутність належного дієвого діалогу між церквами (за винятком формату ВРЦ і РО), особливо ж ускладненого з початком російсько-української війни на Сході країни, не дає достатніх підстав сподіватися на віднайдення ними у найближчій перспективі своєї «української» моделі конструктивних міжконфесійних взаємин. Раніше усталені уявлення про українське християнство як християнський синтез Сходу та Заходу на сьогодні не справджуються й існують лише в категорії бажаного. За фактом маємо ситуацію протистояння великих церков, глибоких розділень, основне і найбільше з яких – між західним і східним християнством, візантійсько-московською і католицько-протестантськими традиціями [29]. Ситуацію, в якій опинилися головні християнські церкви після Майдану, український філософ і публіцист Юрій Чорноморець оцінює як точку біфуркації, невизначеності і мало ще усвідомленої «найсерйознішої кризи за їхню новітню історію» [30]. Важко не погодитися і з думкою релігієзнавця Михайла Черенкова, що навіть така непересічна подія, як утворення автокефальної канонічної

Православної церкви України (ПЦУ), «... не стала і не стане подією, значущою до всіх <...>. Набуття Томасу саме по собі є внутрішньоцерковною подією, і значення цієї події для багатоконфесійного українського суспільства залишається малозрозумілим» [31].

З урахуванням викладеного вище щодо вражаючих темпів українського релігійного відродження, подолання гострих міжконфесійних конфліктів, помічених навіть зарубіжними фахівцями унікального конфесійного багатоманіття та плюралності релігійного ландшафту країни, наявності дієвого діалогового майданчика, яким упродовж багатьох років є ВРЦ і РО, непросто прийняти такі категоричні судження щодо сучасного стану релігійного комплексу України. Втім, неможливо не помітити ті очевидні зміни імперативів, які відбулися в ньому з часу Революції Гідності 2013–2014 рр. і які тою чи тою мірою формують потенціал інтегративного впливу релігійного комплексу на сучасне українське суспільство.

Як правило, теоретики соціологічної думки (зокрема, Макс Вебер, Еміль Дюркгейм, Толкотт Парсонс, Питирим Сорокін) питання інтегративної функції релігії досліджували у двох пов'язаних між собою аспектах: інтегративна дія релігії внаслідок специфічного характеру притаманного їй комплексу вірувань, здатного створювати особливі психічні стани індивідів, формувати певний тип особистості та її цінності; інтегративна дія існуючих у суспільстві релігійних організацій, спроможних об'єднувати своїх членів у більш-менш монолітну соціальну групу, а іноді бути єднальним чинником для суспільства в цілому (як це, наприклад, мало місце в Польщі, де Римо-католицька церква виступила інтегратором переважної більшості суспільства проти комуністичного режиму).

Здатність релігії, релігійних вірувань та організацій сприяти соціальній інтеграції на рівні всього суспільства в цілому головним чином залежить від їх поширеності та впливовості в цьому суспільстві. У цьому контексті, насамперед, відзначимо, що рівень декларованої релігійності українського суспільства залишається традиційно високим. Її інтегрований показник (релігійна поведінка, релігійне знання, індивідуальна побожність, релігійно-

інституційна залученість) цілком зіставний, якщо розглянути його на тлі інших центрально- та східноєвропейських країн (Україна поступається Румунії, Польщі, Угорщині та Словаччині, але випереджає Чехію, Латвію, Естонію, Білорусь). Так, за даними соціологічної служби Центру Разумкова* кількість тих, хто вважає себе віруючим, на жовтень 2019 р. становила 66,0% (дослідження 2014 р. зафіксувало зростання, порівняно з «довосенним» 2013 р., з 67% до 76%), хто вагається між вірою і невір'ям – 12,2% (2013 р. – 14,7%, 2014 р. – 7,9%). Невіруючими визнали себе 5,4% опитаних (2013 р. – 5,5%), переконаними атеїстами – 4,0% (2013 р. – 2,5%). Незначними залишилися, порівняно з 2013 р., частка байдужих до питань віри (6,5% і 5,1%, відповідно) та тих, хто не визначився (5,9% і 5,7%, відповідно). Як і раніше, рівень релігійності має виразний регіональний характер: віруючими вважають себе від 81,4% жителів Заходу, 70,2% – Центру, 52,7% – Сходу, до 51,9% – Півдня країни. Привертає увагу зниження рівня релігійності в Західному регіоні, де упродовж 2014 – 2018 рр. він перевищував 90%, а також у Центрі, де максимуму цього показника було досягнуто у 2014 р. (82,4%). Досить постійним є рівень релігійності у Південному та Східному регіоні. На відміну від Заходу та Центру країни, у 2014 р. тут не фіксувалося сплеску релігійності – її показник залишався на рівні 2010 р. Натомість, у 2016 – 2019 р. Південь і Схід демонструють значні коливання рівня релігійності, які, очевидно, відображають загальну суперечливість змін у масовій свідомості цих регіонів після 2014 р.

* Соціологічна служба Центру Разумкова здійснює моніторинг стану та тенденцій релігійності українського суспільства з 2000 р. Останнє за часом загальнонаціональне дослідження проведене з 4 по 9 жовтня 2019 р. Дослідження здійснювалося в усіх регіонах України, за винятком АР Крим та тимчасово окупованих районів Донецької і Луганської областей. Опитано 2015 респондентів віком від 18 років. Теоретична похибка вибірки не перевищує 2,3%.

Тут і далі застосовується такий розподіл областей за регіонами: **Захід**: Волинська, Закарпатська, Івано-Франківська, Львівська, Рівненська, Тернопільська, Чернівецька області; **Центр**: Київ, Вінницька, Житомирська, Київська, Кіровоградська, Полтавська, Сумська, Хмельницька, Черкаська, Чернігівська області; **Південь**: Миколаївська, Одеська, Херсонська області; **Схід**: Донецька, Дніпропетровська, Запорізька, Луганська, Харківська області.

Утім, видається, що нині релігійність існує переважно на рівні релігійного почуття: більшість (59,3%) опитаних вважають, що «людина може бути просто віруючою і не сповідувати якусь конкретну релігію». Ця точка зору переважає в усіх регіонах України, за винятком Заходу (45,3%), де 43,0% респондентів переконані, що «віруюча людина повинна обов'язково сповідувати ту чи іншу релігію» [32].

У своєму масовому вияві релігійність є декларативною, неглибокою. Маємо значний дисонанс між самовизначенням українських громадян як віруючих осіб та реальною релігійною поведінкою останніх. Кількість громадян, які відвідують релігійні служби, зібрання, служіння, становить 52,0% (не відвідують 46,8%) і є меншою, ніж кількість тих, хто визнав себе віруючим (66,0%). Частіше, ніж раз на тиждень, відвідували релігійні служби у 2019 р. лише 4,9% тих громадян, які взагалі відвідували релігійні служби, раз на, тиждень – 19,1%, раз на місяць – 20,1%, раз на рік – 4,2%, рідше, ніж раз на рік, 1,3%. Близько половини (48,8%) опитаних відвідують служби лише на релігійні свята. Як і раніше, ця форма релігійної практики найбільшою мірою властива жителям Заходу (77,3%), найменшою – Півдня (37,8%) та Сходу (29,3%).

Отже, наведені вище дані соціологічних опитувань переконливо стверджують про наявність надто низької релігійної активності навіть тих громадян, які декларують себе віруючими. Низький рівень відвідування ними релігійних служб не надає належних підстав стверджувати про їхній тісний зв'язок з громадами, відносно системну участь у колективних діях, під час яких і відбувається відтворення релігійних почуттів, усвідомлення себе частиною єдиної спільноти, формування та закріплення солідаристських настроїв. До того ж, очевидна реконструкція глибоко закорінених у національній історії моделей релігійності, відтворення релігійних культур неминуче призводить до конструювання та реконструювання позацерковних, «дифузних» виявів релігії, у яких мотиви громадянської релігії химерно поєднуються з елементами дохристиянських вірувань і переплітаються різні набори цінностей, символи, звичаї та поведінкові норми. Подібні спостереження потребують неодмінного

врахування під час аналізу наявного інтегративного потенціалу релігійних організацій, інституційної складової релігійного комплексу в цілому.

Соціологи релігії акцентують також увагу на необхідності існування низки умов, які забезпечують достатню ефективність інтегративної функції цього комплексу. Зокрема, Максим Паращевін з цього приводу зазначає: «... бажано, щоб у суспільстві або діяла лише одна релігія, або існувала релігія, яка відчутно переважає за своєю роллю і значущістю інші релігійні організації. В тому випадку, коли в одному суспільстві функціонують кілька релігійних інституцій, можливим є радше конфлікт між ними та створення значних перешкод на шляху інтеграції суспільства, аніж сприяння останній» [14, с. 138].

Аксіоматичність подібних тверджень, з точки зору ефективності регулюючої здатності релігійних інститутів, не викликає особливих застережень. Утім, контроверсивність таких суджень стає очевидною з врахуванням сучасних релігійних трансформацій: активна експансія неоліберальних ідеологій, здійснювана провідними акторами глобалізму, суттєво змінила характер соціалізації індивідів, їхнього ставлення до світу і здатності до комунікації. Внаслідок закріплених як у конституціях, так і в суспільній моралі принципів свободи совісті і релігійного плюралізму (Україна, як уже зазначалося, не становить винятку) є загальноприйнятим право індивіда на вибір своїх релігійних переконань, унаслідок чого право людини на формування релігійної ідентичності виявляється первинним щодо релігійної традиції, контрольованої інститутами.

За даними соціологічної служби Центру Разумкова станом на 2019 р. розподіл конфесійних прихильностей в Україні від початку моніторингу (2000 р.) не зазнав особливих змін. Як і раніше, більшість (64,9%) громадян відносять себе до православ'я (від 73,9% жителів Центру до 46,6% – Заходу), 9,5% – визнали себе греко-католиками (на Заході – 35,8%), 1,8% – протестантами, 1,6% – римо-католиками, по 0,1% – прихильниками іудаїзму, ісламу. Просто християнами назвали себе 8,0% опитаних. Не відносять себе до жодного з релігійних віросповідань 12,8% (привертають увагу такі групи громадян на Півдні та Сході

країни, 22,4% і 19,6%, відповідно). Як бачимо, поряд зі звичною традиційною конфесійною релігійністю виникає і поширюється нетрадиційна конфесійність, синкретична релігійність. Подібні процеси спостерігаються в усьому світі, що дає підстави говорити про можливу реконструкцію традиційних релігійних систем та/або посилення нових форм релігійності. Тут маємо прояв давно відміченого в соціології релігії та інших релігієзнавчих дисциплінах релігійного індивідуалізму, внаслідок якого віруючі вважають цілком достатнім реалізовувати свою віру індивідуально, а не через належність до релігійних об'єднань.

Тим не менше, творення християнської єдності, плюралістичної моделі міжконфесійних відносин апріорі багато в чому мало б залежати від якості православного комплексу, який, за визначенням, мав би бути базисною складовою цього процесу і головним генеруючим чинником солідаристських настроїв. Адже за віросповіданням Україна є країною християнською (96,9% до загальної кількості релігійних організацій станом на 1 січня 2019 р.), частка православних релігійних організацій становить більшість (53,8%), а переважна більшість (64,9%) віруючих громадян відносять себе до православних. Утім, інституційна розколотість українського православ'я (УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ – до 2019 р.; УПЦ МП, новоутворена Православна церква України та самовідновлена УПЦ КП – з 2019 р.)* та наявні значні міжправославні суперечності істотно підважують потенціал православного комплексу у процесах суспільної консолідації.

Переважаюча мережа релігійних організацій УПЦ в юрисдикції Московського патріархату (на 1 січня 2019 р. – 12774 організацій, або 64,7% православних утворень України), які охоплюють усю територію країни і за чисельністю є домінуючими у 22 із 25 регіонів (за винятком Івано-Франківської, Львівської та Тернопільської областей), надавали формальні підстави духовному

* На Об'єднавчому соборі 15 грудня 2018 р. УПЦ КП та УАПЦ створили Православну церкву України (ПЦУ) і заявили про саморозпуск. У травні 2019 р. почесний Патріарх Філарет відкликав свій підпис під рішенням про створення ПЦУ та проголосив відновлення УПЦ КП. Наразі в Україні фактично діють три православні деномінації – ПЦУ, УПЦ КП та УПЦ МП.

керівництву Церкви доволі тривалий час стверджувати, що саме УПЦ МП «зшиває» всю країну, об'єднує вірних у всіх регіонах та має такий потенціал миротворця, яким не володіє жодна з інших церков. Ставлення УПЦ МП до подій, пов'язаних з анексією Криму, розв'язаною Росією війною на Сході країни, громадянською мобілізацією суспільства на захист демократичного, проєвропейського вектора розвитку та суверенності Української держави, з очевидністю доводять усю безпідставність таких тверджень [33, с. 149–155].

УПЦ МП після зміни глави Церкви – відходу митрополита Володимира (Сабодана) і обрання на його місце у серпні 2014 р. митрополита Онуфрія (Березовського) – все більше відгороджувалася від суспільства, держави, вірних інших церков, заганяючи себе в добровільне гетто.

Жодного слова щодо засудження сепаратизму, російського вторгнення, як і дій борців за імперську ідею на Донбасі (зокрема, бойовиків «Руської православної армії», батальйону «Православний Схід») не прозвучало з боку духовних лідерів Церкви з часу кровопролиття на Сході України. Саме за їх мовчазної згоди та безпосередньої участі бойовиків мілітарних «православних» утворень з початком неконвенційної війни Росії проти України на неконтрольованій нею території Донбасу розгорнулися безпрецедентні за своїми масштабами і формами переслідування за релігійною ознакою усіх віруючих, які не належали до упривілейованої Церкви Московського патріархату і яких було стигматизовано як «сектантів» або «бандерівців – пособників Заходу». Вбивства служителів культу і віруючих, катування, утримування у полоні, захоплення культових споруд та інших належних релігійним організаціям будівель для розміщення в них загонів бойовиків та використання як вогневих позицій стали звичними явищами на непідконтрольній Україні території.

Активно артикулюючи виняткову роль УПЦ МП у примиренні сторін, ієрархи Церкви свідомо замовчують важливий ключовий момент: ідеться не про громадянський конфлікт, а про відкриту агресію, без якої б неможлива була анексія Криму та війна на Донбасі. Гостро критикуючи українську владу як головного винуватця подій на Сході країни, ієрархи УПЦ МП не

висловлюють жодної критики, як відкритої, так і не публічної, на адресу агресора – Російській Федерації та її керівництва. Церква українських вірян, яка, перебуваючи у канонічній єдності з Москвою, природно мала б стати адвокатом України перед Росією, свідомо уникає такої місії.

Поширюючи риторику «громадянського конфлікту», демонстративної непідтримки українських військ, аж до закликів до зриву мобілізації, керівництво і спікери УПЦ МП фактично перетворили себе в агентів Московської патріархії у просуванні концепту агресії РФ проти України як «священної війни» з «утісками православних в Україні» та відстоюванні «прадавніх канонічних територій», включно з Києвом, як «духовної коліски святої Русі». Йдучи у фарватері ідеологічних конструктів кремлівських високопосадовців (православ'я як беззастережна антитеза Заходу), і Патріарх Кіріл, і предстоятелі УПЦ МП цілком відверто вітають «русский мир» і не приховують, що саме себе вважають його гарантом і вирішальним фактором «слов'янської єдності» [34].

Після смерті митрополита Володимира став значно жорсткішим контроль з боку Московської патріархії за діями нового керівництва УПЦ МП, свободою виявлення думок, а особливо ж – за відкритими виступами духовенства з критикою проросійського політичного курсу ієрархів Церкви. Здійснені «кадрові чистки» певним чином посилили нуртуючу опозиційність у її лоні.

Видимою ознакою внутрішньоцерковної кризи став початок переходу окремих громад УПЦ МП до юрисдикції УПЦ КП. За інформацією директора Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України Андрія Юраша Московський патріархат на користь Київського протягом 2014–2017 рр. залишили 39 громад та ще 2 приєдналися до УАПЦ. Окрім того, у 2015–2016 рр. зафіксовано близько 30 випадків, коли частина громади виходила з УПЦ МП і реєструвала нову релігійну організацію. Такі переходи, що свідчать про зміну конфесійної належності, нерідко набирали крайньої форми, виливаючись у насильницьке захоплення храмів. Якщо до війни вони мали поодинокий характер і відбувалися через суб'єктивні персональні причини, не містили цивілізаційного, світоглядного підґрунтя, то з

початком російської агресії проти України цей процес значно активізувався. Як наголошував Андрій Юраш, «у найдраматичнішій ситуації опинилися священники УПЦ МП. Де-факто ця Церква залишається в Україні чи не єдиним легітимним офіційно визнаним формальним і неформальним репрезентантом російської духовної традиції. Таке становище викликає стурбованість багатьох священнослужителів, які розуміють, що існувати Церкві так, як колись, тепер уже неможливо» [35].

Водночас, відсутність будь-яких намірів Московської патріархії щодо забезпечення реальної самостійності УПЦ МП, її наполегливі прагнення й надалі тримати Українську православну церкву в орбіті своїх необмежених впливів породжують «законсервованість» внутрішньої ситуації в УПЦ МП, порівняно з процесами у всеправославному українському середовищі. Ризики церковного розколу, суттєвих інституційних і соціальних втрат стоять на заваді подальшому руху на зближення з Москвою, а відсутність належного потенціалу проукраїнського сегмента не дозволяє рішуче заявити про розрив з Московською патріархією. При всьому згортанні своєї видимої присутності в суспільстві УПЦ МП переживає складні і болісні внутрішні, часто невидимі ззовні, процеси самовизначення, віросповідної, соціальної, політичної й культурної ідентифікації.

Послідовно, чітко і виразно позиціонувала себе Українська православна церква Київського патріархату (УПЦ КП). У ситуації загострення політичних і соціальних суперечностей вона завжди займала зрозумілу її вірним позицію. УПЦ КП упродовж усіх років війни виступала потужним мобілізаційним чинником суспільства, розглядала Росію як країну-агресора, відстоювала реальну незалежність і територіальну цілісність України. Церква виконувала не лише важливу інформаційну (поширення правди про Україну, боротьбу українського народу за свою свободу та незалежність на міжнародній арені), але й дипломатичну місію. Київська патріархія активно налагоджувала співробітництво з європейськими представницькими структурами, контактувала з іноземними амбасадями, розвивала діалог зі Вселенським патріархатом, комунікувала із представниками помісних православних церков.

Свідченням зростаючого визнання і підтримки УПЦ КП та їх суттєвою втратою УПЦ МП стали процеси, пов'язані з конфесійно-церковним самовизначенням вірних. На підставі кількарічних спостережень соціологічна служба Центру Разумкова фіксує сталу тенденцію збільшення кількості прихильників УПЦ КП (від 12,1% у 2000 р. до 28,7% у 2018 р.) з одночасним їх зменшенням в УПЦ МП (від 23,6% у 2010 р. до 12,8% у 2018 р.) серед усіх опитаних. Ці зміни ще очевидніші серед тих, хто відніс себе до послідовників православ'я: у 2018 р. прихильниками УПЦ КП назвали себе 42,6% (у 2000 р. – 18,4%) – проти 19,1% (у 2010 р. – 34,5%) прихильників УПЦ МП.

Примітно, що найбільше зменшення кількості прихильників УПЦ МП, порівняно з 2010 р., відзначається серед усіх опитаних насамперед на Півдні – майже втричі (з 42,6% до 14,7%), а також у Центрі (22,2% і 17,7%, відповідно) країни. Натомість кількість вірних УПЦ КП серед усіх опитаних найбільш помітно, порівняно з 2010 р., зросла в усіх регіонах (на Півдні – від 8,5% до 36,0%, на Заході – від 20,3% до 64,1%, в Центрі – від 17,4% до 48,2% та на Сході – від 12,5% до 24,3%, відповідно) [32].

Отже, УПЦ КП зі своєю незмінною патріотичною позицією найбільше відповідала тим наративам, які і раніше проповідувала. Попри те, що у складних ситуаціях, продукованих драматичними подіями війни, її вірним і священнослужителям не завжди вистачало виваженості і терпимості, Церква загалом демонструвала такі зразки міжхристиянської єдності, які по праву варто було б вважати ознаками оновленого православ'я. Свідченням цього є і зростаюча динаміка кількості прихильників УПЦ КП. Вона є ще більш вражаючою, коли врахувати, що УПЦ в юрисдикції Московського патріархату, яка такими самими темпами таку підтримку втрачала, за кількістю інституцій у 2,3 рази перевищувала УПЦ КП (остання станом на 1 січня 2019 р. налічувала 5515 релігійних організацій, у тому числі – 5363 громади) [18].

Надто складними і драматичними процесами супроводжувалося відродження на зламі 1980–1990 рр., як і подальша інституціоналізація у період незалежності Української держави, Української автокефальної православної церкви (УАПЦ).

Створення УАПЦ (1990 р.), що презентувала себе як справді Українська церква, незалежна від закордонних центрів, насамперед Москви і Риму, стало в умовах виходу з підпілля греко-католиків та переходу до УГКЦ більшості галицьких православних парафій адекватною відповіддю тієї частини населення регіону, для якої православна ідентичність була не менш важливою, ніж ідентичність національна [36, с. 46].

З певними втратами доводилося виходити Церкві з виразно політично вмотивованих процесів, пов'язаних зі спробами реалізації у гранично стислі терміни об'єднання УПЦ і УАПЦ (1992 р.), метою якого було утвердження в автокефальному статусі Православної церкви в Україні. У непростій ситуації виявилась УАПЦ у період міжправославного конфлікту: УПЦ КП, маючи дійову підтримку з боку Адміністрації Президента Леоніда Кравчука, Верховної Ради, національно орієнтованого спектра українського політикуму, ЗМІ, парамілітарних груп, діяла досить наступально і часом агресивно. Водночас, УАПЦ українська влада ігнорувала, всіляко притлумлювала її церковний статус, зводячи інституційну структуру Церкви в офіційній статистичній звітності до «релігійних громад, які мають назву автокефальних».

Порівняно з 1992–2000 рр., коли УАПЦ у зв'язку зі зміною юрисдикційної підпорядкованості на користь УПЦ КП втратила 475 громад (насамперед в Івано-Франківській, Львівській та Тернопільській областях), Церква помітно розширила як за кількісними, так і якісними параметрами свою інституційну мережу. Станом на 1 січня 2019 р. вона налічувала 1 219 організацій, у тому числі 1171 релігійних громад.

Водночас, УАПЦ і надалі переслідували як старі, так і нові проблеми і суперечності. Насамперед, Церква, частина її вірних і священноначалля перебували в активному пошуку своєї релігійної ідентичності і самовизначеності. Свідченням цьому є перехід упродовж 2014–2017 рр. до УПЦ КП близько 100 її об'єднань.

Доконаним фактом стала наявність внутрішньоцерковного розколу – утворення та функціонування у межах Харківсько-Полтавської єпархії УАПЦ (оновлена), як її найменовано в офіційній статистичній звітності Департаменту у справах релігій

та національностей Міністерства культури України. На 1 січня 2019 р. вона налічувала 28 громад, які функціонували у Полтавській, Луганській, Донецькій, Кіровоградській, Харківській, Київській, Миколаївській та Черкаській областях. Від 2015 р. Харківсько-Полтавська єпархія УАПЦ (оновлена) проводить об'єднавчий діалог з УГКЦ.

Не надавали УАПЦ авторитету та належної суспільної підтримки і перманентні гучні скандали навколо деяких єпископів, а головне – підозри і звинувачення у промосковській позиції її очільників, укотре висловлені Патріархом Київським і всієї Руси-України Філаретом [37]. Черговою підставою для таких звинувачень став опублікований на сайті Фонду блаженної пам'яті Митрополита Мефодія 3 березня 2018 р. лист, нібито адресований предстоятелем УАПЦ митрополитом Макарієм (Малетич) від імені Архієрейського собору УАПЦ Патріарху РПЦ Кірілу з проханням «відродити давню Галицьку митрополію як нову Помісну Церкву» та підтвердити єпископські хіротонії, здійснені в УАПЦ у період з 7 квітня 1990 р. по 3 листопада 1996 р. [38]. Попри офіційне спростування патріархією УАПЦ такої інформації, цей факт набув відповідного розголосу у ЗМІ, експертному середовищі.

Утім, з часу Революції Гідності більшість віруючих УАПЦ разом зі своїм священноначаллям, прийнявши цінності громадянського суспільства, ідентифікувала себе зі своїм народом, не припиняючи надавати допомогу фронту і духовну опіку захисникам Вітчизни.

Як суто національною, розуміючи під тим переважно традиційну церкву українського населення Галичини, що зробила вагомий внесок у формування етнорелігійної ідентичності українців-галичан, їхньої патріотичної позиції на етапі творення та утвердження Української держави, позиціонує себе сучасна Українська греко-католицька церква (УГКЦ). Релігійна мережа Церкви інтенсивно зростала в Галичині напередодні та упродовж першої декади незалежності, досягши згодом рівня насиченості й стабільності. Навіть залишаючись переважно регіональною, УГКЦ поволі розширює мережу своїх організацій й у нетрадиційних для греко-католицизму регіонах (на початок 2019 р. в Україні

налічувалося 3470 греко-католицьких громад), демонструє високий рівень своєї ролі у процесах національного і державного творення. З греко-католицизмом ідентифікують себе 9,5% опитаних громадян (7,6% у 2000 р.), позитивне ставлення до нього висловлюють 43,7% (31,4% у 2000 р.), негативне – лише 2,9%. Майже половина вірних УГКЦ (47,2%) є прихильниками національної орієнтованості церкви та релігії, у той час коли серед усіх опитаних цей показник становить 33,0%.

Як і будь-яка інша, УГКЦ вочевидь відчуває виклики глобального масштабу, намагається рухатися за усталеним стратегічним планом. Інтелектуали Церкви реалізують новий інтерактивний проєкт «Відкрита церква», у межах якого порушуються нові й важливі для суспільства теми.

Серйозною проблемою для УГКЦ було і залишається питання внутрішньої як інституційної, так і сутнісної стабільності. Виклик такій стабільності становить проблема ідентичності УГКЦ, яка всередині Церкви формулюється запитанням: це православна чи католицька церква, «східна» чи західна? Наявність різних сегментів з відмінними відповідями на це запитання унаочнює існуючу амбівалентність ідентичності УГКЦ, продукує внутрішню напругу та конфлікти. Фрагментація греко-католицького середовища по лінії традиціоналістів – консерваторів (включно з правими націоналістичними політичними силами) та так званих «лібералів» (до них зараховують, зокрема, осередок Українського католицького університету) посилює відцентрові тенденції та поглиблює кризові явища всередині Церкви, які, своєю чергою, негативно позначаються на їх конструктивному потенціалі [39, с. 633, 634].

Процес повернення й відновлення церковної цілісності та єдності, як власне і сама УГКЦ, завжди були заручниками стосунків Москви і Ватикану, тривалого в часі протиборства двох релігійно-духовних центрів, кожен з яких, відповідно, мав забезпечувати домінування на українських землях православ'я і католицизму. З новою силою, беручи до уваги політику Ватикану, спрямовану на зближення з Московською патріархією з метою відновлення діалогу як чергового кроку до християнської єдності, завзучало в сучасних умовах «уніатське питання». Зокрема,

«гаванські компроміси» Папи Франциска, що виразно проглядаються в ухвалених документах за результатами його зустрічі в Гаванському аеропорту з Патріархом Кірілом 12 лютого 2016 р., за загальною оцінкою українських експертів мають мало що спільного з власне екуменізмом: більшою мірою вони нагадують політичний, а не духовний союз з державною релігією Кремля. Серед московських драфтів Гаванської декларації – і метод «уніатизму», і «подолання схизми між православними України на основі канонічних правил», і таких, які все ж не потрапили в остаточний текст, як згадування про «розкольників», засудження «плодів унії», тобто УГКЦ [40].

Відсутність чітко сформульованої позиції Ватикану, як, власне, і самого Папи Римського щодо України взагалі й УГКЦ зокрема, викликають глибоке розчарування багатьох вірних Церкви, а певною частиною греко-католицької спільноти розцінюється як нова «зрада». Все це реально загрожує загостренням суперечностей всередині самої УГКЦ, радикальною актуалізацією задованих проблем, насамперед, статусу патріархату і його змісту. Адже незаперечним є той факт, що багато хто в УГКЦ, насамперед у діаспорі, бачить у цьому статусі не просто «данину східній традиції», а фактичну незалежність від Ватикану. І будь-яке чергове посилення промосковських чи/та пропольських настроїв у Ватикані усвідомлюється греко-католицькою спільнотою як нехтування її інтересами, а отже, неминуче провокує чергову внутрішньоцерковну напругу, яка, за тих чи інших обставин, може обернутися розколом.

Досить складними і неоднозначними процесами супроводжується життєдіяльність й інших акторів українського поліконфесійного ландшафту. Відсутність духовної єдності серед протестантів, іудеїв, мусульман зумовлює суттєві суперечності між ними, боротьбу за лідерство, монопольний вплив на віруючих, одноосібне представництво як в Україні, так і поза її межами. Процес утворення самостійних, духовних управлінь у деяких регіонах набуває тенденції розмежування громад і об'єднань за національною ознакою, що стимулює релігійно-етнічні суперечності.

Перебувають під потужним російським впливом, перетворюючись на все більш активних популяризаторів ідеології і практики

кремлівської концепції євразійства, за винятком українських п'ятидесятників і українських лютеран, деякі протестантські конфесії, насамперед баптисти і адвентисти. Навіть для українського рідновірства, яке апріорі мало б бути чинником формування української ідентичності, притаманні базові ідеологеми панславізму: ідея «слов'янської єдності» та похідна від неї ідея «відродження Русі», яка використовується як самоназва та засіб етнічної самоідентифікації окремих рідновірів.

Актуальними для України є прояви конкуренції, які швидко переходять у конфлікт між різними мусульманськими структурами, що спонукає нас визнати українську ситуацію як частину глобальної кризи авторитету в сучасному ісламі. У мусульманському середовищі країни конкурують на теперішній час чотири релігійно-ідеологічні доктрини, що дезінтегрують і дестабілізують ісламську спільноту: «кримський» іслам, як продукт історичного етнокультурно-релігійного синтезу; традиційний іслам, що обстоює необхідність інтеграції умми у світове мусульманське співтовариство і подолання «кримських» язичницьких елементів у культурі; радикальний іслам, прихильники якого стратегічною метою вважають створення всесвітнього ісламського Халіфату; шіїзм, який у різний спосіб прагнуть інституалізувати в Україні різні іранські організації і товариства.

Фактором духовного життя, суб'єктом міжрелігійних, навіть державно-церковних відносин є нові релігійні течії (НРТ), з'явившись в Україні наприкінці 1980-х – початку 1990-х років. І на сьогодні не припиняються багаторічні дискусії щодо їхньої суті, наслідків функціонування в суспільстві, характеру цінностей, які проповідуються ними, та їх впливів на формування національної свідомості. Незважаючи на збільшення кількості неофітів, появу все нових церков (на 1 січня 2019 р. налічувалося 110 нових релігійних організацій), НРТ не здатні охопити духовним впливом якусь значну частину громадян. Повній адаптації нових релігій до українських умов і перетворення їх на українське духовне явище заважають чимало факторів, домінуючими серед яких є внутрішньоцерковні проблеми (сектантизація, сепаратизація, маргінальність, несприйняття українських реалій, усвідомлення своєї ексклюзивності, обраності, як і творення свого життєвого

світу, відмінного від наявного). Попри наявні певні тенденції до формування НРТ нової ідентичності (українські кришнаїти, українські буддисти, українські бахаї, тощо) вони все ще у більшості своїй залишаються поза українським контекстом державотворчих і суспільних процесів, ігнорованими в між-релігійному спілкуванні.

Таким чином, аналіз процесів, що визначають сучасний стан релігійного ландшафту України, засвідчує наявність істотних релігійно-конфесійних трансформацій і сутнісних змін, які, не припиняючись з часу «повернення релігії» на зламі 1980 – 1990 рр., і надалі супроводжують функціонування українського релігійного комплексу. Характер цих змін є досить складним і неоднозначним. Поряд з його існуючою віросповідною багатоманітністю, чисельною інституційною мережею, певним досвідом соціального служіння та суспільним запитом маємо констатувати наявність сталої тенденції змін балансу сил на релігійно-церковному полі країни і конфесійних преференцій, актуалізацію за давнених і новонабутих міжконфесійних розділень, послаблення раніше напрацьованого потенціалу міжцерковного діалогу, та, особливо, всеправославного порозуміння. Артикуляція своїх «власних» історій і наративів, своєї винятковості та ексклюзивності не дозволяє церквам подолати старі і нові деструктивні стереотипи, заважає толерантизації міжконфесійних відносин, формуванню і реалізації спільних інтегруючих і консолідуючих соціально значимих проєктів.

Православна церква України: шанси, виклики та загрози нової релігійної реальності

Попри згадані вище наявні проблеми духовної єдності українського релігійного ландшафту процес «повернення релігії» в Україні триває, а питома вага тих, хто виявляє свою ідентичність за допомогою релігійних символів, увесь час зростає.

Водночас, ерозія давніх суспільних цінностей, які зберігають значення лише для невеликих анклавів населення, різновекторність соціокультурних переваг, наростання політичної та соціальної нестабільності за дефіциту інтегруючих ідей актуалізують пошук наскрізних стрижнів національної конструкції, серед яких

поважне місце, як і раніше, займають релігійні. У ролі одного із них серйозно розглядається Українська помісна православна церква (УПЦ), а якщо ширше – місія релігії і релігійних інституцій у творенні української громадянської нації, зміцненні української державності, консолідації українського суспільства.

Проблема помісності українського православ'я належить до суспільно значущих і дискутованих із різною інтенсивністю тем, особливо від моменту поновлення незалежності України в 1991 р. Однак, якщо в 1990-х та першій декаді 2000-х років утвердження УПЦ аргументувалося посиленням на багатовікові змагальні традиції українців за автокефалію власної церкви, необхідністю наслідування досвіду держав, де православ'я виступає превалюючим віросповіданням, канонами Святого Письма та церковним правом, то в сучасних реаліях риторика принципово інша: це питання виходить за культурно-історичні та суто церковні межі і розглядається крізь призму національної безпеки та зміцнення незалежності Української держави.

Саме такі пріоритетні акценти в аргументації утвердження автокефалії національної Православної церкви в Україні прозвучали у доповіді до Щорічного Послання Президента України до Верховної Ради України «Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2017 році». У Посланні Президента України, зокрема, зазначалося, що конституювання Української помісної православної церкви (УПЦ) створить для України низку переваг, а саме:

1) з огляду на православну більшість українського населення, УПЦ виконуватиме місію дієвого чинника суспільної мобілізації, що вкрай актуально в контексті внутрішніх та зовнішніх викликів і загроз територіальній цілісності, суверенітету, конституційному ладу України, особливо в умовах війни, яка триває;

2) отримання автокефалії сприятиме активному долученню Української помісної православної церкви до Вселенського православ'я, що стане дієвим чинником зміцнення суб'єктності України на міжнародній арені;

3) фундація УПЦ прискорить послаблення негативного впливу УПЦ МП на суспільство [41, с. 310 – 311].

Від самого початку розгортання процесу утвердження УПЦ на сучасному етапі його головним промоутером виступив саме

Президент України. Для вироблення спільної позиції у цьому питанні, особливо з 2016 р., було проведено низку прямих переговорів та робочих контактів зі Вселенським Патріархом, членами Синоду Константинопольського патріархату, предстоятелями інших помісних православних церков, результати яких загалом вдалося утаємничити. Мета візиту Петра Порошенка до Туреччини та досягнуті домовленості за наслідками його зустрічі зі Вселенським Патріархом Варфоломієм 9 квітня 2018 р., як і з президентом Туреччини Реджепом Ердоганом (світська влада цієї країни має чималий вплив на Константинопольський патріархат) згодом стають відомими широкому українському загалу.

Уже 17 квітня Президент України зустрівся з головами фракцій Верховної Ради України, де заявив, що прийняв рішення просити Вселенського Патріарха щодо надання Томоса про автокефалію Української помісної православної церкви, а також звернувся з проханням до народних депутатів, усього українського народу підтримати це звернення [42].

Звернення до Вселенського Патріарха Варфоломія щодо надання Українській церкві Томоса про автокефалію, підписане усіма архієреями УПЦ КП та УАПЦ 18 квітня, були офіційно передані Президенту України їх предстоятелями – Патріархом Київським і всієї Руси-України Філаретом та митрополитом Київським і всієї України Макарієм (Малетич). У цей же день Глава держави провів зустріч з предстоятелем УПЦ МП митрополитом Київським і всієї України Онуфрієм, у ході якої Президент України повідомив про свій візит до Стамбула, відбувся обмін думками щодо активізації міжконфесійного діалогу в Україні [43]. Свою підтримку справи української православної єдності висловив під час зустрічі з Президентом країни предстоятель УГКЦ патріарх Святослав (Шевчук).

Переважною більшістю голосів («за» – 268, «проти» – 36, «утримались» – 3, «не голосували» – 27) депутати Верховної Ради України проголосували 19 квітня за прийняття постанови щодо підтримки «Звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томоса про автокефалію Православної церкви в Україні» [44]. Категорично проти виступили депутати фракції «Опозиційний блок», які у повному складі

блокували парламентську трибуну, а голова фракції Юрій Бойко звинуватив Президента України, присутнього у сесійній залі, у втручанні у церковні справи.

Святий і Священний Синод Вселенського патріархату на своєму засіданні 19–20 квітня 2018 р. узяв до розгляду Звернення від Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томоса про автокефалію Православної церкви в Україні, Постанову Верховної Ради України на його (Звернення – *Авт.*) підтримку, а також відповідні звернення ієрархів УПЦ КП та УАПЦ, переданих Вселенському Патріарху делегацією від України на чолі з заступником глави Адміністрації Президента України Ростиславом Павленком [45], що стало формальним початком процедури проголошення Томоса.

Як бачимо, означені вище факти стверджують неспростовний факт – у черговій спробі вирішення «українського православного питання» провідним виступав державний чинник, активізація якого на цьому етапі зумовлена низкою внутрішніх і зовнішніх обставин.

Серед внутрішніх обставин зручність вибору моменту пояснюється, насамперед, істотним зниженням рівня суспільної підтримки УПЦ МП (традиційного і головного контрагента української православної автокефалії) внаслідок промосковської позиції її ієрархів у питаннях російської агресії (про це вже йшлося раніше). Загострення національних почуттів в умовах військових дій залишало все менше байдужих до церковної проблематики, збільшувало частку прихильників очищення країни від «московських попів» та облаштування «своєї», «національної» церкви.

Однак результати опитування громадян, проведеного Фондом «Демократичні ініціативи» імені Ілька Кучеріва спільно з Центром Разумкова 19–25 травня 2018 р. в усіх регіонах України, окрім Криму та окупованих територій Донбасу, не виявили на той час очевидної суспільної підтримки ідеї створення в Україні автокефальної УПЦ: підтримували її менше третини опитаних (31,3%), не підтримували – 19,8%, залишалися байдужими – 34,7%, вагалися з відповіддю 14,2% респондентів. Серед тих, хто підтримував утвердження в Україні Помісної православної церкви,

більше половини (56,0%) були переконані, що вона має створюватися на основі УПЦ КП з приєднанням усіх охочих. Водночас, 14,0% респондентів були упевнені у необхідності створення абсолютно нової церковної інституції [46].

Не менш вагомим внутрішнім чинником, за загальною оцінкою політичних експертів і спостерігачів, стало наближення виборів Президента України. За умов низького рейтингу і сталої динаміки до його подальшого зниження, майже розталого пропагандистського ефекту надання Україні безвізового режиму з Європейським Союзом і практично відсутніх інших вагомих перемог для президента Петра Порошенка та його команди надважливим залишалося визначення ключової ідеї, програмної тези, навколо якої мала будуватися його нова передвиборча кампанія. Як довели подальші події, саме створення УППЦ («віра»), поряд з не менш емоційно сильними «армія» та «мова», становило основу тої пропагандистської конструкції, яка мала б забезпечити необхідне суспільне піднесення, а отже – і належний результат.

Утім, у політичному сенсі кампанія зі створення в Україні Помісної православної церкви видавалася для Глави держави досить ризикованим заняттям. З одного боку, за умов успішного просування справи президент ставав головним і фактично єдиним її бенефіціаром: доводив, що навіть за умов низького рівня суспільної довіри і підтримки лише він здатен у країні вирішувати подібні масштабні завдання; серйозно прирощував електоральну підтримку (як на той час прогнозувалося експертами і командою президента), забезпечуючи для себе другу президентську каденцію; зрештою, залишався у вітчизняній історії головним будівничим довгоочікуваної української православної автокефалії. З іншого, у разі провалу проекту – наражався на небезпеку виявитися серед аутсайдерів президентських перегонів і навіть завершення своєї політичної кар'єри.

Своєрідність ситуації зумовлювалася й тим, що Україна у процесі отримання Томоса не була головним суб'єктом – визначальний вплив на нього справляли зовнішні чинники, які, варто зазначити, на той час досить вдало формували світову кон'юнктуру для вирішення «українського питання». Насамперед,

є підстави вважати, що схвально до цього ставився Захід, сприймаючи конституювання української православної автокефалії як продовження санкційної політики проти Росії. Безумовно, вихід навіть певної частини українських громад зі складу Московського патріархату (найчисельнішого у Вселенському православ'ї) значно послаблював його позиції та претензії на першість у світовому православному просторі. Понад те, це мало бути також і відчутним ударом по режиму Путіна, вагомим ідеологічним конструктом якого залишалося російське політичне православ'я.

Інша обставина зовнішнього походження – це характер стосунків Константинополя та Москви. Московська патріархія, підтримувана активними антиконстантинопольськими зусиллями Кремля, упродовж багатьох десятиріч плекає ідею зробити Московський патріархат першим за честю у православному світі, вперто намагається протиснути це питання у зносинах як з помісними православними церквами, так і з урядами їхніх країн.

Особиста неприязнь Вселенського Патріарха до Патріарха Московського і всієї Русі Кіріла особливо зроста після Всеправославного Собору, який відбувся на острові Крит у червні 2016 р. На Святий і Великий Собор Православної церкви, задум якого сягає ще XIX ст., у Вселенського Патріарха Варфоломія були свої надії і сподівання. І не лише утвердити себе у статусі «першого серед рівних». Собор мав стати маніфестацією цілісності і соборності Вселенського православ'я, місцем дискусії з найбільш складних питань. Утім, Всеправославний Собор 2016 р., не заперечуючи його історичність, не став «революційним», не став проривом зі сформульованими відповідями на ті виклики, які століттями накладалися православ'ю. Підготовка Собору, особливо ж на її останньому етапі, потопала в інтригах та розрахунках, а політика тріумфально домінувала над богослов'ям. Москва всіляко намагалася формалізувати свій особливий статус у Повноті Православ'я, постійно погрожувала Константинопольському Престолові зривом Собору. Всеправославний Собор відбувся, але без участі РПЦ, Антіохійської, Болгарської та Грузинської православних церков, які, під тиском Кремля, його проігнорували. Звичайно, Вселенський Патріарх

сприйняв цей акт як особисту образу, що лише поглибило давно нуртуючу його антипатію до Москви.

Практичні кроки Константинопольського патріархату, як власне і позиція самого Вселенського Патріарха Варфоломія, неодноразово оприлюднена у низці його виступів і промов [47], засвідчували їхню рішучу налаштованість конструктивним чином розв'язати українське питання. Спеціально утворена комісія у складі трьох митрополитів на чолі з митрополитом Гальським Еммануїлом упродовж травня – серпня 2018 р. здійснила низку візитів до інших автокефальних православних церков, пропонуючи їм об'єднатися у процедурі надання автокефалії Українській церкві.

У світлі сказаного можливість отримання автокефалії для Української церкви, причому в досить осяжній перспективі, ставала цілком імовірною. Реальну загрозу такого розвитку подій відчували у Москві, і саме ця обставина змусила Патріарха Московського і всієї Русі Кіріла їхати на Фанар домовлятися зі Вселенським Патріархом. На думку експертів, у пакеті пропозицій Московської патріархії гіпотетично могло бути декілька варіантів, які, за умови відмови Патріарха Кіріла від мови ультиматумів, спроможні були викликати взаємний інтерес [48].

Досить формальні та скупі коментарі результатів зустрічі Вселенського Патріарха Варфоломія та Патріарха Московського і всієї Русі Кіріла 31 серпня 2018 р., зважаючи на закритий формат перемовин, позбавляють можливості їх належної об'єктивної оцінки. Українське питання було першим у списку «взаємних інтересів», які ним не вичерпувалися. І будь-який «патріарший консенсус», у разі його досягнення, міг виявитися саме за рахунок України.

Варто зазначити, що візит Патріарха Московського відбувався саме напередодні раніше запланованого Синаксу (зборів усіх верховних архієреїв Константинопольської православної церкви), засідання якого тривало 1–4 вересня 2018 р. У своїй промові Патріарх Варфоломій укотре наголосив, що Київська митрополія не є юрисдикцією Московського патріархату, а «залишається постійно і безперервно у канонічній залежності від Константинопольської церкви-матері». І в тій ситуації, яка склалася в

українському православ'ї, Вселенський Патріарх взяв на себе ініціативу вирішення українського питання [49]. Формат Синаксу не передбачав ухвалення якихось рішень. Більш вірогідно, що сам факт доповідей і думки, які там були стверджені, мали вважатися офіційною позицією та підґрунтям для подальших дій Константинополя.

Визнавши за собою право на Україну та її автокефалію, Фанар продовжив наступальні дії. Відразу після Синаксу Патріарх Варфоломій призначив екзархами Вселенського патріархату у Києві архієпископа Памфілійського Даниїла (Зелінського) зі США та єпископа Іларіона Едмонтонського з Канади в рамках підготовки до надання автокефалії Православній церкві в Україні. Саме вони мали скликати єпископів УПЦ КП, УАПЦ і тих владик УПЦ у юрисдикції Московського патріархату, які висловилися на підтримку створення УППЦ, для проведення Собору, який мав обрати предстоятеля новоутвореної церковної інституції з подальшою передачею йому Томоса про автокефалію [50].

Уже на той час ні у кого не викликав жодних сумнівів той факт, що отримання довгоочікуваного Томоса про надання автокефалії Українській церкві – це надважлива справа і суспільна подія, що супроводжуватиметься не лише вибухом позитивних емоцій, але й непрорахованими побічними ефектами. Сам по собі Томос про автокефалію не розв'язував проблем українських церков, а був лише початком непростого процесу об'єднання і усвідомлення власної самостійності та самоврядування нової єдиної Української церкви.

Серед очевидних проблем, які очікують на цьому шляху не лише українські церкви, але й українське суспільство загалом, є, насамперед, усвідомлення суті єдності та розуміння стратегії подолання розколу, на чому так активно артикулював Вселенський Патріарх. Сенс об'єднання і творення єдиної церкви існує лише за умови, коли вона буде побудована «на засадах біблійної мудрості, євангельської відкритості та православної соборності, відмови від мови ворожнечі і насильства, пріоритету діалогового формату» [51]. Чи мало українське церковне середовище належний внутрішній потенціал для забезпечення відповідних підходів?

Серед наявних проблем зазначимо такі: по-перше, дві найактивніші в Україні церкви – УПЦ КП та УПЦ у єдності з Московським патріархатом у своєму духовному, внутрішньому влаштуванні та адміністративній, зовнішній організації несли на собі значну печать радянської, тоталітарної епохи і попереднього імперського періоду з характерною ієрархічною, вертикальною системою управління в церковному житті, яка не передбачала активної участі у ньому всіх християн. По-друге, раніше (за часів митрополита Володимира – очільника УПЦ МП) напрацьований досвід діалогу і декларативної готовності до компромісів і певних домовленостей був утрачений і, за нових обставин, зведений практично до нуля. УАПЦ – з її пошуком правильного духовного налаштування та соборноправності, але занадто нечисленна і позбавлена внутрішньої єдності. Зрештою УГКЦ – з її орієнтацією на чесну проповідь заповідей Христа і відкритістю для світу. Проте, зважаючи на її канонічний статус, навряд чи могла стати дієвим суб'єктом об'єднавчого процесу.

З огляду на вище означене, серед обговорюваних у церковних та експертних колах імовірних моделей православної єдності найбільш вірогідною ставала ситуація існування в Україні двох канонічних православних юрисдикцій – новоствореної Української помісної православної церкви (на базі об'єднання УПЦ КП та УАПЦ) й, назвемо його умовно, Українського екзархату РПЦ. У такому разі не доводилося говорити про подолання тектонічного розколу – того, що проходив по його генеральній лінії – УПЦ КП – УПЦ МП.

Напередодні Собору, 13 грудня 2018 р., в Патріаршій Ставропігії – Андріївській церкві, яку нещодавно до цього було передано в користування Константинополю, за участі митрополита Гальського Еммануїла, єпископа Константинопольської православної церкви, Іларіона, єпископа Едмонтонського УПЦ Канади Вселенського патріархату та архієпископа Памфілійського Даниїла, очільника Західної єпархії УПЦ в Америці, відбулася Архієрейська Літургія, перше богослужіння, яке очолювали екзархи Вселенського патріархату. Митрополит Гальський у проповіді вкотре підтвердив, що процес надання автокефалії, попри всі перешкоди, буде доведено до кінця [52].

Акцент на існуючих «перешкодах» було зроблено не випадково. Об'єднавчий Собор мав відбутися за правилами (чинною процедурою), визначеними Фанаром, які влаштували далеко не всіх учасників, насамперед, від УПЦ КП. Собор скликався для затвердження Статуту Української помісної церкви та виборів її предстоятеля, мав проходити під головуванням митрополита Еммануїла Гальського за сприяння патріарших екзархів. Його почесним гостем запрошувався Президент України Петро Порошенко. Повною несподіванкою став установлений Вселенським Патріархом формат Собору: він мав відбутися не як архієрейський, тобто собор єпископів, як вважалося раніше, а як Помісний собор, із запрошенням до кожного єпископа прибути у супроводі ще двох осіб – священника та ченця або мирянина своєї єпархії, наділених правом голосу. Такий статус Собору, за задумом Патріарха Варфоломія, мав надати зібранню більшої легітимності в очах світового православ'я. Досить різко на таку пропозицію відреагували в УПЦ КП: вона явно суперечила очевидним намірам священноначалля Церкви, що добре розуміло свою перевагу в голосах єпископів, володіти ініціативою, контролювати процедуру голосування та забезпечити прийняття Собором вигідних для керівництва УПЦ КП рішень і, насамперед, обрання свого предстоятеля.

Очевидні складнощі на підготовчому етапі вносило й зростання напруги між УПЦ КП та УАПЦ під час роботи над проектом Статуту майбутньої Православної церкви України (ПЦУ), затвердженого 29 листопада 2018 р. Синодом Константинопольської церкви і переданого на погодження представникам УПЦ КП, УАПЦ та УПЦ МП за участі екзархів Вселенського Патріарха.

Згідно з положенням проекту Православної церкви в Україні мав очолювати митрополит Київський, не патріарх (цей титул за грецькою традицією залишався лише за очільниками п'яти стародавніх патріархатів). Українська церква отримувала автокефалію від Константинополя, мала бути нерозривно пов'язаною з Константинопольською церквою-матір'ю і через неї здійснювати зв'язок зі світовим православ'ям. Константинополь у цій моделі автокефалії виступав не ізолятором, а провідником для української

Церкви, вносячи її в диптих помісних церков і узгоджуючи з ними відповідні зміни. Управління ПЦУ мало здійснюватися Синодом єпископів зі щорічною зміною його складу. За такої логіки доступ до церковної влади відкривався всім архієреям, а предстоятель, позбавлений можливості тотального впливу через групу своїх фаворитів на процеси церковного життя, змушений був ставати їх реальним модератором. Для українського православного священноначалля, значною мірою вихованого на традиціях ієрархічної, жорстко централізованої, вертикально підпорядкованої системи управління церковним життям, подібні новації видавалися революційними і важко піддавалися усвідомленню як єдино можливий шлях до переходу у нову цивілізаційну реальність.

Отже, коридор правил гри, визначений Вселенським Патріархом, був надто вузьким і некомфортним для здійснення учасниками Собору прихованих від публічної сфери маневрів в інтересах своїх церков. Тим самим, напруга передсоборного поля підвищувалася, інтрига непередбачуваних сценаріїв трималася, а ризики нездатності владик та інших делегатів відкинути другорядне, домовлятися по суті і вийти з воріт Софії Київської з новою моделлю церковного життя для православних України зростали.

Об'єднавчий Собор відбувся 15 грудня 2018 р., і те, що на ньому було проголошено створення Православної церкви України та обрано її предстоятеля, можна вважати його головним успіхом.

Утім, Собор відбувся у «мінімальному» форматі (фактично в тому, який Патріарх Варфоломій пропонував Патріархові УПЦ КП Філарету й уже покійному митрополитові УАПЦ Мефодію ще 2001 р. – об'єднання двох незваних церков із подальшим вирішенням питання про канонічний статус об'єднаної церкви). Серед 200 делегатів з правом голосу від УПЦ МП було представлено лише два єпископи – митрополит Вінницький і Барський Симеон (Шостацький) та митрополит Переяслав-Хмельницький і Вишневський Олександр (Драбинко), що серйозно «понижило» статус Собору як «об'єднавчого».

Тривожним сигналом стало і те, що питання щодо особистості предстоятеля стало пріоритетним і важливішим за «правила гри» і ті положення Статуту майбутньої церкви, які б виключали

можливість ручного управління й самоправства з боку церковного керівництва. Статут, написаний на Фанарі, успіху в залі засідань не мав. Підготовлені правки виявилися, на жаль, кроком у бік від церковної реформи – положення про «перехідний період» і правила управління упродовж нього, про щорічну змінюваність членів Синоду було проігноровано. Неприємною обставиною стала особлива засекреченість заходу. Наслідком інформаційного вакууму, яким супроводжувалися підготовка і хід Собору, стали не лише потік здогадів й відвертих фейків, які видавалися за факти. На повне невідання щодо своєї подальшої долі скаржилися священники й миряни всіх трьох українських церков. Навмисна інформаційна закритість усього процесу від суспільства сприймалася як спроба організації чергового «договорняка» між церковними і політичними елітами. Саме цією обставиною значною мірою варто пояснювати і той факт, що суспільство і до сьогодні поки що не розуміє масштабів і важливості того, що сталося, не уявляє реального значення події, применшуючи або, швидше за все, перебільшуючи її.

Головними дієвими особами Собору були Патріарх Філарет і президент Петро Порошенко. Саме Патріарх Філарет був чи не єдиним, хто від початку до кінця не приховував своїх планів: залишитися Патріархом, легалізувати справу свого життя – УПЦ КП, домогтися обрання предстоятелем нової Церкви митрополита Епіфанія, наставником якого залишався понад двадцять останніх років, і, тим самим, зберегти значні впливи на процеси життєдіяльності Церкви. І заради реалізації цих планів Святійший був готовий іти до кінця, навіть безкомпромісно жертвуючи Собором і автокефалією. Вже будучи предстоятелем ПЦУ, митрополит Епіфаній, відкривши забороло утаємничості, зізнався: «Ми до останнього моменту не знали, чи відбудеться взагалі цей Об'єднавчий Собор. До 15 грудня переговори неодноразово зривалися. Представники від Вселенського Патріарха Варфоломія навіть залишали Україну. Тобто, ніхто не був упевнений, що об'єднання відбудеться. Навіть у день проведення Собору виникли певні суперечності, і він не почався вчасно. І міг не відбутися» [53].

Креатурою чинного президента на посаду предстоятеля ПЦУ був митрополит УПЦ у юрисдикції Московського патріархату,

єпископ Вінницький і Барський Симеон. Посилене «проштовхування» кандидатури Симеона у цьому разі зумовлювалося не стільки «максималізмом» Петра Порошенка, скільки його домовленостями і зобов'язаннями перед Варфоломієм. Для останнього, у контексті завдань подолання розколу в українському православ'ї, було надважливо відсутність належної кількості ієрархів УПЦ МП – учасників Об'єднавчого Собору, компенсувати «якістю» – обранням вихідця з УПЦ МП предстоятелем нової Церкви.

Непоступливість Патріарха Філарета посилювалася його відвертою роздратованістю фактом відсутності потрібної єдності в лоні своєї «команди»: бажання балотуватися на предстоятеля виявив митрополит Луцький і Волинський Михайл (Зінкевич), підтримуваний групою єпископів УПЦ КП. До того ж, повною несподіванкою стали результати голосування у першому турі, коли за митрополита Михайла, як і за єпископа Симеона було віддано неочікувано багато голосів. За таких обставин вірогідність програшу митрополита Епіфанія ставала реальною.

Формула компромісу визначалася, з одного боку, жорсткою позицією Патріарха Філарета і його погрозами зірвати Собор, з іншого, інтересами Константинополя та чинного президента. Адже провал епопеї з Томосом став би сильним ударом по іміджу Вселенського Патріарха перед світовим православ'ям, а для президента – суттєво підважив би розрахунок на належну електоральну підтримку в самий переддень виборів. Тож, «рятувати» перемогу, завчасно оголошену ним народу, довелося на самому Соборі.

Роль президента Петра Порошенка в ньому важко піддається однозначним оцінкам. Рішуче втрутившись у процес виборів предстоятеля, шляхом тривалих бесід і торгів умовив митрополита Михайла задовольнити вимоги Патріарха Філарета зняти свою кандидатуру з другого туру. Як мінімум, маємо факт очевидного використання адміністративного ресурсу. Водночас, саме це і розв'язало головну проблему: дало можливість Собору поновити роботу і, зрештою, відбутися, попри критику тих, хто оголосив його нелегітимним через «політичний тиск», як і те, що нова

Церква була утворена на ньому за сценарієм, далеким від оптимального.

Як результат, новоутворена Церква отримала назву – Православна церква України (ПЦУ). Її предстоятелем було обрано митрополита Переяславського і Білоцерківського Епіфанія з титулом митрополита Київського і всієї України. Значні впливи на подальший розвиток Церкви зберіг і Філарет, отримавши статус почесного Патріарха, члена Священного Синоду, заливши за собою і Київську кафедру з належними до неї парафіями. А 6 січня 2019 р. у Стамбулі відбулася церемонія передачі Вселенським Патріархом Варфоломієм митрополиту Київському і всієї України Епіфанію Томосу про автокефалію об'єднаної Православної церкви України.

Доволі актуальним і слушним, зважаючи на викладені вище обставини, є питання: наскільки реальним є постання Православної церкви України, відкритої для суспільства і світу? Наскільки безболісно і з щонайменшими втратами Церкві вдасться подолати етап визнання і не лише світовим православ'ям, а насамперед визнання в Україні?

З цього приводу варто висловити певні сумніви, які підсилюються, окрім уже наведених аргументів, активним (особливо ж на передсоборному етапі) просуванням владою спільно з УПЦ КП ідеї національного церковного проекту, одночасно розпливчастого і безальтернативного по суті. Проекту, який не передбачав відповідного діалогового формату, достатньо предметного обговорення умов об'єднання і «вирішував» проблему радикальним способом («ви з нами чи проти нас»). Велика спокуса протиставити імперському церковному проекту Росії національний церковний проект України таїть у собі реальні ризики потенційного ізоляціонізму, ігнорує весь спектр позицій і переконань серед вірних і духовенства, насамперед УПЦ МП (вони також, як і прихильники «національної церкви», є українськими громадянами), звужує розуміння ролі церкви й релігії в суспільстві і, як наслідок, викликає в Україні серйозні застереження. «Є ризик, – слушно зауважує Катерина Щоткіна, – отримати в результаті “патріотичний” проект, зосереджений на “національній ідентичності” й “традиціях”, замкнутий на самому

собі, який поглинає сам себе і не має наміру ані впускати щось нове всередину, ані давати щось від себе світові» [54].

На жаль, загрози такого сценарію розвитку подій не ліквідовано. Собор, який мав стати об'єднавчим, виявився, по суті, лише установчим. Конвертація церковного успіху у політичний (принаймні на пропагандистському рівні) позбавила можливості визначення позитивних орієнтирів та істинної мети самого церковтворення. Лозунг «геть від Москви», покладений в основу його програми, за певних умов здатен був зорієнтувати та мобілізувати лише «свій» електорат, унеможливлюючи водночас віднайдення моделі співіснування різних традицій, примирення, духовного і церковного єднання.

З боку УПЦ у юрисдикції Московського патріархату – жодних стратегічних і тактичних змін. Як і раніше, має місце активний «антиавтокефальний» спротив і відсутність будь-яких сигналів (ані від Церкви в цілому, ані від її частин) щодо готовності до діалогу, пошуку компромісів і, врешті-решт, єдності. В УПЦ МП Собор 15 грудня 2018 р. не визнали і далі наполягають, що лише вона (УПЦ МП) залишається в Україні єдиною канонічною Православною церквою. Очільниками та спікерами УПЦ МП свідомо замовчуються численні факти розпалювання міжконфесійної ворожнечі, використання мови ненависті, закликів до повалення конституційного ладу в Україні, підтримки незаконних збройних формувань «ДНР» та «ЛНР», колабораціонізму з маріонетковим керівництвом ОРДЛО та окупаційною владою в Криму, які здійснюють представники цієї Церкви. Водночас, ієрархи УПЦ МП і далі нав'язують суспільству, ЗМІ та міжнародним організаціям, що здійснюють моніторинг з дотримання прав людини, думку, що в Україні на державному рівні здійснюються переслідування віруючих «канонічної Церкви», «гоніння» та «дискримінації за ознакою віросповідання» [55].

Певні надії на зрушення процесу з мертвої точки породжує подія, яка мала місце 20–23 серпня 2018 р. і пов'язана з проведенням за ініціативи «Мережі Відкритого Православ'я» круглого столу «Якою бути Православній Церкві в Україні». Унікальність її в тому, що більшість присутніх на заході належали до УПЦ МП і в той же час позиціонувала себе «переконаними і

послідовними прихильниками Православної церкви України». У підсумковому документі – «Заяві ініціативної групи» Мережі Відкритого Православ'я» його учасники задекларували свою відкритість до діалогу, закликали «православних українців, які належать чи будуть належати до різних православних юрисдикцій, відмовитися від мови ворожнечі і насильства» і включитися у «великий соборний процес» заради єдності українського православ'я і народу України [51]. Дуже добре, що «україно-фільська» група в УПЦ МП зрештою якось означила себе і свою позицію, але говорити на цій підставі про початок активного зустрічного руху поки що не доводиться.

Очевидно, в глобальному сенсі православним українцям доведеться ще тривалий час вибирати між двома канонічними юрисдикціями – новоствореною ПЦУ та УПЦ у юрисдикції Московського патріархату*. Принаймні прогнозованого деякими фахівцями ще задовго до Собору 15 грудня 2018 р. відчутного (до 30%) переходу парафій з УПЦ МП до майбутньої автокефальної

* Верховна Рада України 20 грудня 2018 р. ухвалила Закон України (№5309), який передбачає, що релігійна організація, що входить до структури релігійної організації з центром у державі, що вчинила військову агресію проти України та тимчасово окупувала її територію, зобов'язана в назві відобразити належність до такого центру за межами країни. Вона зобов'язана у своїй статутній назві повністю зазначити назву тієї організації, частиною якої вона є і центр якої розташований за межами України, з допустимим додаванням слів «в Україні». Згідно із Законом, якщо протягом чотирьох місяців церква з центром у Російській Федерації не подасть на реєстрацію зміни до статуту про перейменування, її статут у цій частині втратить чинність (Див.: Офіційний веб-портал Верховної Ради України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/rada/show/2662-19/print>).

Міністерство культури України здійснило релігієзнавчу експертизу та оприлюднило перелік релігійних організацій, які мають внести зміни до своєї назви та статуту, зазначивши серед них і УПЦ МП. 22 квітня 2019 р. Окружний адміністративний суд Києва задовольнив заяву Київської митрополії УПЦ МП про забезпечення позову у справі про скасування наказу Мінкультури України, згідно з яким Київська митрополія УПЦ МП має внести зміни у свою назву. 22 липня 2019 р. Шостий апеляційний адміністративний суд у своєму засіданні за апеляційною скаргою Мінкультури України на постанову Окружного адміністративного суду Києва від 22 квітня 2019 р. відмовився задовольнити апеляцію про призупинення перейменування УПЦ МП (URL: https://risu.org.ua/ua/index/all-news/state/authorities_religious_affairs/76604/).

церкви поки що не відбувається (за орієнтовними даними відтік становить близько 700 громад). Питання організаційної та правової невизначеності процедури таких переходів було знято прийняттям Закону України №2673-VIII від 17 січня 2019 р. [56], який в УПЦ МП оцінили не інакше, як легалізацією рейдерських захоплень храмів з метою догодження і наповнення однієї релігійної спільноти [57]. Утім, пропорції цього розподілу, як, власне, і його форми, залишаються на сьогодні під великим знаком запитання. Поза сумнівом, значна частина парафій виявить бажання перейти під пряме правління Московського Патріарха, а решта розподілиться між альтернативними (фундаменталістськими) юрисдикціями (Руська православна старообрядницька церква, Російська православна церква за кордоном, Російська істинно-православна церква, незалежні православні громади). Ряди останніх будуть поповнюватися тими ідеологічно ангажованими вірними, для яких «істинність віри» є не менш важливою, ніж канонічність юрисдикції. УПЦ МП залишається найчисельнішою з-поміж церковних інституцій в Україні (на 1 січня 2019 р. – 12774 релігійних організацій), а освячення її новозбудованих храмів і надалі продовжується. Однак поступова фрагментація УПЦ МП після отримання автокефалії її «конкурентами» є неминучою. І одним із наслідків цього може стати зростання не стримуваного більше обмеженнями церковної дипломатії православного фундаменталізму, чи не найбільшим експортером якого є РПЦ [58].

У житті нової української незалежної Церкви – ПЦУ – настав ключовий етап, не менш важливий, ніж тривалий процес отримання Томоса – реформування, розвитку, набуття єдності у головному – взаємному визнанні й свободі вибору для кожної парафії у виключно його мирних і духовних формах. На цьому шляху на Церкву очікує низка непростих викликів.

Ключовим із них є проблема орієнтаційного вибору між двома чинниками, що стали визначальними імпульсами до автокефального руху на його сучасному етапі – державним і суспільним. Піддатися спокусі гарантованих владних преференцій, зреалізувати завдання свого подальшого постання у моделі державно-церковного проекту (держава справді доклала чимало зусиль до отримання Томоса), перетворюючись тим самим (якщо не де-юре,

то де-факто) у церкву державну і продукуючи політичну релігію? Чи, залишаючись в діалозі з державою, але відмовившись від участі у будь-яких політичних кампаніях, відбутися церквою народу України, як це було в часи Революції Гідності? Тривогу з цього приводу висловлюють не лише потенційні «маргінали» з УПЦ МП. Цю загрозу відчують греко-католики й протестанти (якщо не на рівні церковної політики, то «на місцях»), певні сегменти колишньої УАПЦ і ті представники УПЦ МП, що увійшли до «Мережі Відкритого Православ'я». Облаштування внутрішнього церковного життя за політичним вибором – пряма дорога до значного, інспірованого світськими і державними механізмами, церковного переділу, подальшої інструменталізації релігії, зростання міжконфесійного конфліктного потенціалу і суспільної напруги.

Тривоги з цього приводу не є безпідставними. Готовність ПЦУ вже з перших кроків обслуговувати політичні програми, як і зворушлива, архаїчна єдність влади та жрецтва, виявлені у ході промотору Томоса президента Петра Порошенка напередодні виборів Президента України 2019 р., вразила багатьох. Презентація Томоса за участі почесного Патріарха Філарета, який перебрав на себе роль головного героя цього політичного шоу, предстоятеля ПЦУ митрополита Епіфанія та священників Церкви у кожному з регіонів плавно перетікала у передвиборчі мітинги на підтримку кандидата. З огляду на результати виборів, необхідність налагодження діалогу зі суспільством, як і відносин з різними політичними силами та лідерами, участь митрополита Епіфанія у цих акціях, попри її відносну «непомітність», можна розцінювати як фальстарт, принаймні його особистий.

Утім, ризики політичного формату «постання» ПЦУ з усіма його можливими наслідками до певної міри нівелюються поки що відсутньою ясністю програми дій нової влади на чолі з президентом Володимиром Зеленським щодо релігії і об'єднань, які створюються громадянами на релігійному ґрунті. Наразі окреслені і озвучені ним під час зустрічі зі Вселенським Патріархом Варфоломієм 8 серпня 2019 р. пріоритети своєї релігійної політики достатньо лапідарні: «Влада не повинна втручатися у церковні справи, я захищатиму незалежність Церкви» [59]. Важко

не погодитися з таким підходом в умовах сталих демократій, з ідеально функціонуючим правовим полем суспільства, позбавленого зовнішніх загроз. Тільки українські реалії є принципово іншими: російська влада не лише не відмовляється від втручання в українські церковні справи, але й активно підживлює як ідеологічно, так і матеріально «релігійний фронт» війни проти України. За таких умов «захищати незалежність Церкви» в Україні неможливо без сильної і артикульованої політики у цій сфері, політики, яка не суперечила би демократичним принципам та конституційним нормам і з очевидністю мала би бути цілеспрямованою управлінською діяльністю, скерованою на всебічну реалізацію права на свободу совісті, надання релігійним організаціям повноцінних можливостей для здійснення сутнісно притаманних їм функцій у духовній, соціальній, харитативній, освітній, культурній сферах, сприяння церкві як інституту в консолідації суспільства, піднесенні його моральності, як і в діяльності у відстоюванні інтересів країни на зовнішній арені [20]. Хотілося б сподіватися, що «нові обличчя» в українській політиці з часом спроможні будуть усвідомити ці незаперечні істини, відмовитися від артикуляції ідеї самоусунення від церковних справ, подолати характерну для нашої політичної культури суцільну відразу до справ попередників (Томос був і залишається чи не єдиною перемогою Петра Порошенка, яку важко заперечити) і звичку починати все «з чистого аркуша».

Для керівництва ПЦУ «життя після Томоса», як і очікувалося, виявилось досить складним і тривожним. Політики для автокефалії уже зробили майже все можливе. Тож виходити з ейфорії та вrostати у реальність доведеться, як свідчать обставини, самостійно. Православній церкві України, оголошеною єдиною, соборною і помісною, належить пройти непростий шлях до набуття всіх цих ознак.

Небезпідставним є висновок експертів, що дуже багато на цьому шляху важило б визнання ПЦУ світовою православною спільнотою, насамперед древніми патріархатами та великими церквами, зокрема, Олександрійським та Єрусалимським патріархатами, Елладською та Румунською православними церквами. Прикро, але маємо констатувати, що процес цей дещо

затягнувся. Попри зусилля у цьому напрямі Вселенського Патріарха Варфоломія даються взнаки як відсутність усталеної у світовому православ'ї практики розв'язання проблем автокефалій, наявної в ньому очевидної кризи та нездатності помісних церков домовлятися між собою, так і наслідки активного спротиву такому визнанню з боку державних чинників Росії та РПЦ, які особливо посилилися після надання ПЦУ Томоса і канонічного статусу. Утім, є підстави сподіватися, що рішення Елладської православної церкви про визнання автокефалії ПЦУ, прийняте на позачерговому засіданні Собору Церкви 12 жовтня 2019 р. [60], та визнання 8 листопада 2019 р. Патріаршого і Синодального Томоса Вселенського патріархату про автокефалію ПЦУ Олександрійським патріархатом [61] уже в осяжній перспективі будуть підтримані й іншими православними церквами та патріархатами.

Однак маємо при цьому зауважити, що найважливіший етап «визнання Томоса» – це все-таки визнання в Україні. І дискусії щодо кількісних показників переходів громад від УПЦ МП до ПЦУ, як індикатор успішності нового церковного проекту, мають сенс лише в одному разі – коли такі переходи стануть наслідком не примусово-ідеологічного перепідпорядкування парафій, а результатом нової якості духовного життя. Педальовання ж на числових методах забезпечення церковних успіхів у черговий раз лише загострює питання «своїх» і «чужих», провокує нові поділи, причому не за догматами віри (вони однакові в обох сторін), і не з причин неканонічності, як це було дотепер. Поки що переважаюча думка, що «об'єднання» та «єдність» – це коли «всі перейдуть», є суто світським, навіть тоталітарним поглядом, породженим політичною природою процесу. Єдиної церковної моделі, яка об'єднувала б усіх українців, в Україні немає і не було ніколи (церковне «москвофільство» на українських теренах з'явилося ще до Російської імперії, і не варто мріяти про його негайне зникнення з отриманням Томоса). Натомість, конфесійний плюралізм в Україні завжди був і є, швидше, перевагою, ніж недоліком, дозволяючи жити в мирі і взаємному визнанні, належачи до різних конфесій і сповідань.

На що варто розраховувати і сподіватися, так це на віднайдення для початку такої діалогічної моделі церковного

примирення, яка б дозволила подолати розділення між українськими православними київської і московської орієнтації, позбутися релігійного кордону розколу українського суспільства. Тривалість шляху становлення ПЦУ засвідчуватимуть наявність внутрішньої єдності, відсутність критичних розбіжностей, здатність до мінімізації конфліктів та творення власних знакових проєктів. Проєктів, які б утверджували в Україні цінності відкритого європейського православ'я, а Церкву – як вагому рушійну соціальну силу. Лише на такому шляху, у взаємодії з громадянським суспільством і світовим християнством ПЦУ сформує свою зрілість і ствердить своє право на духовне лідерство.

***Роль релігії та релігійних організацій:
динаміка суспільних уявлень***

Здатність релігії, релігійних організацій сприяти соціальній інтеграції як на рівні окремих груп, так і на рівні всього суспільства значною мірою залежить від їх впливовості в суспільстві, характеру та змісту суспільних уявлень щодо їх ролі за певних соціально-політичних умов у міжособистісних та суспільно-значущих взаємодіях.

Серед чинників, що мали визначальний вплив на формування таких суспільних уявлень у новочасний період, маємо виокремити незгасаючий збройний конфлікт на Сході країни, спровокований агресією Російської Федерації, виборчі кампанії Президента України, Верховної Ради України 2019 р. та їх результати і, безумовно, процеси, пов'язані з наданням автокефалії українському православ'ю та творенням ПЦУ.

Принципові зміни суспільної свідомості у церковно-релігійному аспекті, порівняно з 2018 р., фіксують результати загальнонаціонального соціологічного дослідження, проведеного Центром Разумкова 4–9 жовтня 2019 р. [32], насамперед ті, що стосуються церковно-конфесійного самовизначення. Як зазначалося раніше, одним з наслідків Об'єднавчого Собору 15 грудня 2018 р. стала нова конфігурація інституційного вияву православного сегмента релігійного ландшафту країни з фактичним існуванням УПЦ в юрисдикції з Московським патріархатом, новоутвореної ПЦУ та самовідновленої з травня 2019 р. (після самоліквідації в грудні 2018 р., перед Об'єднавчим Собором) УПЦ КП.

І надалі, починаючи з 2010 р., простежується стала тенденція зменшення частки віруючих УПЦ МП як серед усіх опитаних (2010 р. – 23,6%, 2018 р. – 12,0%, 2019 р. – 10,6%), так і тих, хто ідентифікує себе із православ'ям (2010 р. – 34,5%, 2018 р. – 19,1%, 2019 р. – 16,3%). Прискорене зростання кількості віруючих УПЦ КП упродовж 2010 – 2018 рр. (серед усіх опитаних, 2010 р. – 15,1%, 2018 р. – 28,7%; з-поміж громадян, які відносили себе до православних – 18,4% та 42,6%, відповідно) змінилося їх істотним відпливом у 2019 р. (серед усіх опитаних – 7,7%, серед вважаючих себе православними – 11,9%). До ПЦУ віднесли себе 13,2% громадян країни, або 20,3% з-поміж православних. Водночас серед опитаних, які ідентифікують себе із православ'ям, відчутно зросла частка «просто православних» – з 34,8% у 2018 р. до 46,6% у 2019 р. Найчастіше називають себе «просто православними» православні Центру, Півдня та Сходу (46,1%, 52,7% і 57,3%, відповідно) країни, найрідше – Заходу (26,2%), де 39,8% православних віднесли себе до ПЦУ. Отже, поява нової ПЦУ, попри нетривалий період її діяльності, суттєво змінила конфігурацію церковно-конфесійного самовизначення православних громадян. Очевидним є відчутний вплив православних віруючих із групи вірних УПЦ КП та УАПЦ до ПЦУ та групи «просто православних» (якщо частка останніх на 2018 р. становила 34,6%, то на 2019 р. – 46,6%). Такий факт, як і збільшення за цей самий період кількості тих православних, хто не зміг визначитися з відповідями на запитання «До якої саме православної Церкви Ви себе відносите?» (2,8% і 4,8%, відповідно), є свідченням неусталеності та неоднозначності думок громадян, зумовлених відсутністю чіткого розуміння сутнісного змісту тих процесів, які відбуваються у православному сегменті релігійного ландшафту суспільства. Водночас, дослідження не фіксує якихось істотних змін у церковно-конфесійному самовизначенні вірних інших деномінацій.

Неухильно зростає з 2000 р. до 2010 р. показник важливості релігії в житті респондентів – 63,0% і 72,4%, відповідно, опитаних назвали релігію дуже або скоріше важливою. Утім, після 2010 р. позначилася тенденція до зниження важливості релігії. У 2016–2019 рр. кількість тих, хто визнав її важливість, коливалася в діапазоні 57,3–55,9% за одночасного зростання частки тих, для

кого вона не була важливою (36,7% і 40,3%, відповідно). Як і рівень релігійності, визнання важливості релігії в житті громадян залежить від регіону: на Заході її вважають важливою 79,0% опитаних (проти 88,7% у 2018 р), в Центрі – 61,8% і 54,6%, відповідно, на Півдні – 39,2% і 49,8%, відповідно, Сході – 34,4% і 40,3%, відповідно. Отже, тенденція до зниження рівня важливості релігії як у загальнонаціональному масштабі, так і в регіональному (за винятком Центру) розрізі є сталою з очевидним прискоренням за останній рік. І надалі зменшується частка тих, хто вважає важливим виховання релігійності дітей у сім'ї (від 15,5% опитаних у 2018 р. до 12,0% у 2019 р.), як і тих, хто виховувався вдома у релігійному дусі (39,9% і 36,4%, відповідно).

Важливим показником суспільного визнання ролі релігії є виявлений громадянами рівень довіри до церкви як соціальному інституту та глав найчисельніших церков. Останніми роками (2016–2019 рр.) рівень суспільної довіри до церкви, помітно знизившись порівняно з 2014 р. (65,6%), все ж залишається досить високим і стабільним, незначно коливаючись у межах 58,6 – 60,6%. Як і раніше, виразно простежуються його регіональні особливості, корелюючись із загальним рівнем релігійності. Якщо у Західному регіоні церкві довіряють 83,2% респондентів (не довіряють – 8,1%), то в Центрі – 67,4% і 21,8%, відповідно, на Півдні – 59,0% і 27,4%, відповідно. У більшості регіонів (за винятком Сходу) частка тих, хто довіряє церкві, перевищує кількість тих, хто їй не довіряє. У Східному ж регіоні за результатами 2019 р. переважає недовіра (довіряють – 32,5%, не довіряють – 53,2%; у 2018 р. – 47,7% і 38,8%, відповідно).

За ознакою церковно-конфесійної належності найчастіше засвідчують довіру до церкви вірні УГКЦ (87,9%), меншою мірою – ПЦУ (72,9%), УПЦ КП (70,0%), УПЦ МП (68,9%). Дещо більше половини довіряють церкві серед опитаних «просто християн» (58,7%) та «просто православних» (56,1%). Лише серед тих, хто не відносить себе до жодної релігії, недовіра (52,2%) перевищує довіру (30,2%).

Важливим показником суспільного визнання релігії та церков є рівень довіри до глав великих українських і світових церков. Найвищий рівень довіри серед глав найчисельніших церков в

Україні має предстоятель ПЦУ митрополит Київський і всієї України Епіфаній – 38,7%, не довіряють – 18,8% (баланс довіри/недовіри становить +19,9%). Митрополиту Київському і всієї України Онуфрію довіряють 32,4% опитаних, не довіряють – 22,1% (баланс довіри/недовіри +10,3%), Верховному архієпископу Києво-Галицькому Святославу (Шевчуку) – 27,5% і 15,4%, +12,1%, відповідно. Водночас, частка тих, хто довіряє предстоятелю УПЦ КП Філарету, лише незначною мірою перевищує частку тих, хто йому недовіряє (28,5% і 25,7%, +2,8%, відповідно). Принагідно зазначимо, що у 2018 р. рівень довіри до нього становив 42,5%, недовіри – 19,5% (баланс довіри/недовіри +23,0%). Довіру до Вселенського Патріарха Варфоломія наразі засвідчують 31,0% опитаних (недовіру – 15,6%). Високим є рівень довіри до Папи Римського Франциска – 41,5% проти 15,2% тих, хто йому не довіряє. Найнижчий є рівень довіри до Патріарха Московського і всієї Русі Кірила. Якщо у 2013 р. довіра українських громадян до нього перевищувала недовіру (38,2% і 25,3%, +12,9%, відповідно), то надалі, з початком і продовженням агресії РФ проти України баланс довіри/недовіри до нього змінився протилежним чином. На 2019 р. довіряють йому лише 15,8% громадян проти 44,7% тих, хто не довіряє – 28,9%.

Як і попередні, дослідження 2019 р. фіксує наявний дисонанс між загалом високим рівнем довіри до церкви і рівнем її визнання як морального авторитету. Наразі моральний авторитет за церквою визнали 43,2% респондентів (у 2010 р. – 56,3%, 2013 р. – 49,9%, 2018 р. – 45,0%). Не вважають її моральним авторитетом 38,7% (у 2010 р. – 26,5%, 2013 р. – 34,5%, 2018 р. – 34,8%).

В оцінках громадян із цього питання простежуються як виразні регіональні відмінності, так і зміни, порівняно з 2018 р. Так, на Заході церква є моральним авторитетом для 64,9% опитаних (2018 р. – 73,6%), а не вважають її такою 17,5% респондентів (2018 р. – 10,6%). Значно нижчими і приблизно однаковими з показниками 2018 р. є результати опитування в Центрі (2019 р. – 42,9% і 34,3%, відповідно; 2018 р. – 41,2% і 37,3%, відповідно). На Півдні країни певне зменшення частки тих, хто визнає за церквою моральний авторитет (2018 р. – 39,0%, 2019 р. – 34,0%), супроводжувалося істотним збільшенням кіль-

кості тих, хто так не вважає (2018 р. – 37,3%, 2019 р. – 46,1%), з одночасним зменшенням частки тих респондентів, які не визначилися (2018 р. – 23,7%, 2019 р. – 19,9%). У Східному регіоні переважна більшість опитаних – 60,6% (2018 р. – 51,6%) не вважають церкву моральним авторитетом і лише 28,4% (у 2018 р. – 27,6%) надали позитивну відповідь.

Примітно, що лише 17,7% респондентів висловили впевненість у тому, що *«більшість священнослужителів – глибоко моральні й духовні особи»* (2018 р. – 19,5% і відповідні показники є практично однаковими в усіх регіонах країни (Захід – 21,4%, Центр – 17,0%, Південь – 16,1%, Схід – 16,2%). Найчастіше громадяни вважають, що *«священнослужителі – такі самі, як більшість із нас, – з усіма достоїнствами і гріхами»* – 46,4% (2018 р. – 43,7%).

Українське суспільство і надалі залишається загалом толерантним до сповідання різних релігій. Переважна більшість (74,6%), як і у 2018 р. (74,4%), громадян вважають, що *«будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування»* (46,7%) або *«всі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога»* (27,9%). Такий високий рівень суспільної релігійної толерантності зберігається упродовж тривалого періоду (2000 р. – 76,0%) і, як бачимо, не відчуває жодних впливів змін суспільно-політичних і релігійних процесів. Як у 2000 р. (8,9%), 2018 р. (9,3%), лише 8,9% опитаних 2019 р. схильні вважати, що *«істотною є лише та релігія, яку я сповідаю»*, а ще 13,3% впевнені в тому, що *«право на існування мають лише традиційні для нашої країни релігії»* (2000 р. – 11,4%, 2018 р. – 14,1%).

Позиції респондентів у ставленні до сповідання різних релігій певною мірою залежать від регіону проживання та їх церковно-конфесійної належності. Так, вірні УПЦ МП, УПЦ КП та УГКЦ є дещо менш толерантними до віросповідної свободи, ніж прихильники ПЦУ та особливо «просто православні», «просто християни», й ті, хто не відносить себе до жодного віросповідання, як і громадяни України в цілому. Понад третина прихильників УПЦ КП (34,4%), УПЦ МП (33,0%) та УГКЦ (31,2%) вважають, що право на існування має лише релігія, яку вони сповідають, або традиційні для країни релігії. Подібної позиції дотримуються

респонденти Заходу (28,2%), Сходу (25,7%) і лише 14,5% опитаних на Півдні та 18,3% Центру країни.

Переважаючим є ставлення громадян до найбільш поширених в Україні релігій і релігійних течій, переважно байдуже – до менш поширених і відомих. Важливо, що негативне ставлення не переважає до жодної з релігій чи релігійних течій.

Очевидною складовою нинішніх українських реалій є наявність доволі суттєвої соціальної напруженості в суспільстві. Дослідження впливу релігійного чинника на формування або стимуляцію такої напруженості постійно перебуває у полі зору вітчизняних соціологів.

Зокрема, за результатами моніторингового опитування 2017 р., яке щорічно здійснює Інститут соціології НАН України, на запитання, *«Що, на Вашу думку, найбільшою мірою впливає на зростання напруженості в суспільстві останнім часом?»*, варіант, пов'язаний із конфліктом між церквами, обрали лише 7,0% усіх опитаних. Якщо порівняти за відносною частотою згадувань, то цей варіант посів третє знизу з шістнадцяти можливих місць (рідше за нього згадувалися лише загроза терористичних актів та наплив біженців і мігрантів). Не спостерігається за частотою згадувань цієї проблеми суттєвих регіональних відмінностей: якщо на Сході та Донбасі відповідний варіант відповіді обирали близько 4,0%, то в Центрі та на Заході – близько 6-7%. Єдиним винятком є Південь, де частка вибору конфліктів між релігійними організаціями як чинника напруженості становить 16,6%.

Не вважають релігійні організації джерелом напруженості в суспільстві 69,0% громадян. Вибір решти респондентів (31,0%), які все ж зазначили релігійні організації як джерело напруженості, переважно концентрувався на УПЦ МП (52,2%) та УПЦ КП (26,0%), що пояснюється масштабами охоплення ними релігійних людей, найбільшою присутністю у публічному просторі, багаторічним протистоянням цих церков та, безумно, характером позиціонування щодо подій, пов'язаних з російсько-українською війною на Сході країни [62, с. 374, 377]. Загалом, виходячи з наведених результатів соціологічних досліджень, вплив релігійних організацій на створення напруженості в українському суспільстві в уявленнях громадян є доволі обмеженим.

Чутливими індикаторами змін, що свідчать про стан соціальної напруженості в суспільстві, є динаміка актуальних страхів населення, у структурі яких за останні роки відбулися помітні зміни.

За даними моніторингового опитування громадської думки, проведеного Інститутом соціології НАН України у 2018 р., рівень страхів населення, порівняно з минулими роками, хоча й не дуже суттєво, знизився з більшості позицій. Попри те, що головні з них (соціально-економічні) упродовж років і надалі займають перші місця в ієрархії побоювань пересічних українців, дані 2018 р. демонструють деяке зниження їх поширеності (зростання цін: у 2017 р. і 2018 р. – 77,1% і 74,3%, відповідно; безробіття: 60,6% і 57,8%, відповідно; невиплати зарплат, пенсій тощо: 62,7% і 57,0%, відповідно). Водночас, спостерігається помітне підвищення частки (особливо ж, порівняно з 2013 р.) таких соціальних загроз, як міжнаціональні конфлікти (2013 р. – 14,3%, 2017 р. – 17,4%, 2018 р. – 20,1%) та міжрелігійні конфлікти (8,6%, 8,2% та 14,7%, відповідно) [63, с. 286, 287].

Деякі зміни сталися у позиціях громадян і стосовно чинників міжконфесійних конфліктів. Так, у 2019 р., порівняно з 2018 р., респонденти дещо частіше вказували на майнові чинники (35,6% і 28,0%, відповідно) та прагнення церковних ієрархів до владних повноважень (28,6% і 25,1%, відповідно) як причини міжконфесійних конфліктів. Певним чином збільшилася кількість і тих опитаних, які причину цих конфліктів убачають у *«тому, що істинна церква повинна довести свою перевагу над іншими»* (11,2% і 8,4%, відповідно). Натомість, за суспільними уявленнями, частка політично вмотивованих конфліктів у релігійному середовищі (32,5% і 31,0%, відповідно) та тих, що провокуються ЗМІ (*«роздмухують релігійну нетерпимість і міжцерковні конфлікти»*), 12,4% і 13,5%, відповідно, суттєво не змінилася. Практично не змінилася і кількість громадян, які не визначилися у причинах міжконфесійних конфліктів (14,2% і 14,7%, відповідно [32]).

Здійснений соціологічною службою Центру Разумкова моніторинг (2019 р.) надає підстави для спостережень щодо ролі та впливовості церкви в сучасному українському суспільстві.

Насамперед, помітною тенденцією уявлень упродовж 2013–2019 рр. є зменшення рівня позитивної оцінки ролі церкви (2013 р. – 50,6%, 2018 р. – 48,5%, 2019 р. – 44,5%). При цьому, частка респондентів, які вважають, що *«церква відіграє негативну роль»*, попри її певне збільшення, статистично є незначною (4,3%, 4,7% і 7,1%, відповідно). Практично, сталою (близько третини) залишається частка громадян, які відзначають, що *«церква не відіграє помітної ролі»* (34,3%, 31,6% і 30,1%, відповідно). Позитивні оцінки ролі церкви в українському суспільстві переважають на Заході (69,3%) і в Центрі (49,4%) країни. На Сході відносна більшість (44,3%) опитаних вважають, що *«церква не відіграє помітної ролі»*, а 17,3% – оцінюють її негативно.

Визначаючи роль церкви у суспільному житті, лише 23,6% респондентів підтримують тезу – *«релігія не впливає на життя суспільства»*. Більшість громадян визнають позитивний вплив релігії на певні аспекти суспільного життя. Проте привертає увагу послідовне впродовж 2014–2019 рр. зниження рівня таких оцінок. Так, частка тих, хто вбачає роль релігії у тому, що вона *«підвищує моральність і духовність людей»*, знизилася з 78,5% у 2014 р. до 71,2% у 2018 р. та 67,4% у 2019 р.; кількість тих, хто бачить її *«одним із важливих засобів відродження національної самосвідомості і культури»* – з 69,1% до 63,7% та 58,3%, відповідно; переконаних у тому, що релігія є *«одним з чинників демократичного суспільства»* – з 55,4% до 52,4% та 51,3%, відповідно. Водночас, значними частками громадян з тенденцією до їх сталого зростання є ті, які вважають, що *«релігійні організації беруть слабку участь у соціальній роботі...»* (2014 р. – 38,8%, 2018 р. – 41,7%, 2019 р. – 43,1%), *«релігійні діячі стоять осторонь.... соціальних проблем сучасності»* (32,2%, 32,7% і 34,2%, відповідно), *«релігія є мало пристосованою до потреб сучасної людини»* (21,3%, 29,5% і 32,1%, відповідно), *«релігія робить людей неактивними, байдужими до того, що відбувається у суспільстві»* (13,8%, 16,9% і 20,6%, відповідно), *«релігія шкідлива, оскільки роз'єднує людей на різні конфесії»* (12,7%, 16,3% і 21,2%, відповідно). Зросла кількість і тих респондентів, хто підтримує тезу *«релігія є елементом політичного життя»* (34,0%, 44,4% і 48,0%, відповідно).

Позитивні оцінки релігії найчастіше висловлюють жителі Заходу та Центру країни, де відповідні показники становлять понад половину опитаних, а найрідше, як і минулими роками, – жителі Сходу (позитивні оцінки не досягають половини респондентів).

Аналізуючи роль релігійного чинника у справі інтеграції, консолідації суспільства, слід мати на увазі, що релігія як така, релігійні інституції досить рідко виступають самостійним фактором цих процесів. Частіше за все в подібних ситуаціях релігійний чинник є лише одним із кількох діючих, адже соціальна поведінка індивідів рідко зумовлюється лише релігійними мотивами.

Реаліями сучасного вітчизняного суспільного життя є все ще відсутність інклюзивних політичних та економічних інститутів розвитку, що не забезпечує досягнення бодай наближених до середньосвітових його показників. Має місце очевидна демографічна криза. У державі наявні реальні проблеми з управлінням, боргом, соціальною захищеністю населення. За оцінкою міжнародних експертів, в Україні сталося «захоплення держави» – приватизація політичних функцій великим бізнесом, причому таких масштабів, які повністю вбивають надію на суспільне процвітання. Результати різних соціологічних опитувань показують, що лєвова частка громадян переконана в русі країни неправильним напрямом (78%), а близько половини (45,5%) – не задоволені своїм становищем у суспільстві на теперішній час [64, с. 463]. Ці показники свідчать про дезорієнтацію суспільства, про неспроможність політичного класу формулювати зрозумілі стратегічні цілі, здійснювати з ним відверту й чесну комунікацію, що, у свою чергу, провокує й зростання соціальної напруженості.

За таких обставин набір тем і цінностей соціального життя, на основі яких можлива консолідація суспільства, істотно звужується. За оцінками науковців Інституту соціології НАН України, більшість почуттів, що сьогодні об'єднують громадян, мають негативний характер. Серед соціальних переживань позитивного характеру лише *«віру в майбутнє»* (29%) та *«патріотичні почуття»* (23%) можна віднести до більш-менш поширених серед громадян країни. Натомість, багатьох об'єднує *«невдоволеність владою»* (29%), *«спільні труднощі життя»* (27%), *«відчуття*

втрати нормального життя» (24%), *«страх перед майбутнім»* (19%). Таке негативне об'єднання породжує лише соціальну деструкцію, напругу і конфліктність. Спроби ж згуртувати суспільство популістськими гаслами і закликами, до яких нерідко вдаються політики, є малоперспективними і можуть забезпечити лише короткочасний успіх. З огляду на проблему нашого дослідження важливо те, що *«релігія (віросповідання)»*, яка, по суті своїй, мала би бути вагомим консолідуючим чинником, у переліку об'єднуючих цінностей посідає нижні позиції (8%) [65, с. 485].

Висновки та пропозиції

Вплив релігії, як важливого соціокультурного феномену, на суспільно-політичні процеси не має однозначного виміру. Попри те, що зазвичай релігії відводиться роль соціального амортизатора, у різних країнах і в різні часи вона виступала і як чинник соціального й національного примирення та консолідації, і як каталізатор суспільних потрясінь та дезінтеграційних процесів.

Употоужнення глобалізаційних процесів другої половини ХХ – початку ХХІ ст., загострення глобальних проблем сучасності надали релігії особливої значущості й істотно скорегували погляди на її майбутнє, зумовили усталення нової парадигми мислення про її роль у сучасному світі. Від прогнозів цілковитого занепаду релігії чи її можливого існування лише в маргінальних анклавах, пануючих з початку ХХ ст., світ дійшов усвідомлення глибинних релігійних трансформацій у новочасну добу – великого повернення релігії у глобальну політику та міжнародні відносини, її очевидного впливу на конструювання колективних ідентичностей і поведінку людських спільнот.

Часом своєрідного «релігійного ренесансу» для України став період кінця 1980 – 1990 рр., коли релігійне піднесення, невіддільне від національного, вкотре в українській історії актуалізувало проблему ролі релігії і релігійних інститутів у процесі формування української нації й українського державотворення.

Процес формування конфігурації релігійно-суспільних відносин на етапі горбачовської «перебудови» й унезалежнення України був значною мірою зумовлений глибокими системними і вибухонебезпечними наслідками радянської політики у релігійній

сфері і супроводжувався спричиненими ними високим рівнем конфліктогенності релігійного середовища, анемічністю структур традиційних для України церков, їхньою низькою конкурентоспроможністю перед тиском закордонних місіонерських інституцій та новітніх релігійних рухів, нездатністю протистояти спокусам сервілізму перед владою, однобічною підтримкою певних політичних сил, які репрезентували лише частину суспільства. Всі ці та інші проблеми релігійного життя України кінця 1980-х – початку 1990-х рр. багато в чому не подолані і до сьогодні, значно серйозніше, ніж тоді вважалося, справили свій деструктивний вплив на перебіг процесів у релігійній сфері та формування її інтегративного ресурсу.

Попри неунікненні для «перехідного періоду» аберації в реалізації в незалежній Україні принципу свободи совісті та віросповідання сама можливість вільного користування громадянами релігійними свободами спричинилася до сплеску масової релігійності, потужного інституційного розвитку традиційних церков, легалізації заборонених за радянських часів утворень та виникнення чималої кількості нових релігійних організацій і, як наслідок, істотного урізноманітнення українського релігійного ландшафту.

Водночас, вагомим дестабілізуючим чинником релігійно-суспільних відносин в Україні на зламі 1980 – 1990 рр. став православно – католицький конфлікт, актуалізований цього разу збігом у часі українського православного відродження з відродженням УГКЦ, та міжправославне протистояння, зумовлене виходом на конфесійну сцену відразу трьох православних церков – УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ. Набувши від самого початку очевидного ірраціонального забарвлення як православно – католицький, так і міжправославний конфлікти тривалий час мали тенденцію до свого небезпечного поширення і накопичення деструкції міжконфесійних і суспільних відносин. Напруга такого протистояння почала поволі спадати лише з кінця 1990-х рр.

Та все ж, визначальними тенденціями за роки незалежності України стали інтенсивне зростання інституційної релігійної мережі й розширення її етноконфесійного спектра. За 1988 – 2018 рр. загальна кількість релігійних організацій у країні

збільшилася майже у 5,7 раз, а її віросповідний простір – від 9 релігійних напрямів, які офіційно реєструвалися навіть в радянські часи, до понад 100 за нинішніх умов. Досить демократичним, що враховує міжнародні принципи і стандарти правових відносин у сфері свободи совісті, є українське законодавство. На тлі помітного зростання в усьому світі упродовж 2007 – 2017 рр. державних обмежень на релігію Україна, навіть за умов військового стану, посідає пристойні позиції у світових рейтингах релігійної свободи. Згадані обставини надають підстави одному з беззаперечних лідерів сучасної світової релігієзнавчої думки, американському соціологу Хосе Казанові стверджувати про існування в Україні найрозмаїтішої, найплюралістичнішої й найзмагальнішої в континентальній Європі релігійної системи [23, с. 10]. Саме релігійний плюралізм та висока конкуренція між центрами релігійної сили є не лише дієвим запобіжником «перебудови» на взірець владного режиму вітчизняного релігійного ландшафту зі «зручною» національною церквою, а й важливим консолідуючим суспільним ресурсом.

Як цілісна духовно-релігійна система постали українські церкви, православні, католицькі, протестантські, ісламські та іудейські релігійні діячі і духовні авторитети в часи Революції Гідності 2013–2014 рр. та тривалій російсько-української війни на Сході країни. Взаємодія поліконфесійної за характером релігійної спільноти у найважчі і переломні для народу України історичні моменти засвідчила її здатність виробляти спільні практики, формулювати спільні ідеї, обґрунтовувати спільні ідеали та віднаходити ефективні форми і методи співпраці з громадянським суспільством у справі розбудови майбутнього України на засадах вищих духовних цінностей і релігійних ідеалів.

Сьомий рік поспіль українське релігійне середовище перебуває під тиском нечуваних до цього викликів і загроз, перевіркою на міцність його підвалин, продукованих як російсько-українською війною, так і поверховим, несистемним характером суспільних реформ, що супроводжуються падінням життєвого рівня населення, зростанням його невдоволеності і соціальної розгубленості, а відтак – і суспільного запиту на церкву як свого роду «ідеального типу» справедливої, некорумпованої інституції.

За таких обставин саме церкви, активно включившись у реалізацію низки важливих соціальних програм, критично оцінюють неефективність існуючого суспільного договору в Україні, пропонують його кардинальний перегляд на засадах християнської демократії, на яких збудовані успішні суспільства європейських країн. Консолідованою і послідовною у цьому контексті є позиція Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій (ВРЦ і РО), як міжконфесійної інституції, метою якої є об'єднання зусиль конфесій у справі духовного відродження України, соціальної інтеграції, національної консолідації та координації міжцерковного діалогу.

Водночас, аналізуючи сучасний стан міжцерковних відносин в Україні, зміну імперативів, які відбулися в них з часу Революції Гідності і які тою чи тою мірою формують потенціал інтегративного впливу релігійного комплексу на українське суспільство, наукове та експертне середовище висловлюється неоднозначно і більшою мірою навіть критично.

Відсутність належного дієвого діалогу між церквами (за винятком формату ВРЦ і РО), особливо ж ускладненого з початком російсько-української війни, не надає достатніх підстав сподіватися на віднайдення ними у найближчій перспективі своєї «української» моделі конструктивних міжконфесійних взаємин. За фактом маємо ситуацію протистояння великих церков, глибоких розділень, основне і найбільше з яких – між західним і східним християнством, візантійсько-московською і католицько-протестантськими традиціями. Ситуацію, в якій опинилися головні християнські церкви після Майдану, ряд дослідників оцінюють як точку біфуркації, невизначеності і мало ще усвідомленої «найсерйознішої кризи за їхню новітню історію» [30].

Розподіл конфесійних прихильностей в Україні за два останні десятиліття, за даними соціологічної служби Центру Разумкова, не зазнав особливих змін. Станом на 2019 р., як і раніше, більшість (64,9%) громадян відносять себе до православ'я, 9,5% – визнали себе греко-католиками, 1,8% – протестантами, 1,6% – римо-католиками, по 0,1% – прихильниками іудаїзму, ісламу. Просто християнами назвали себе 8,0% опитаних, а 12,8% не відносять себе до жодного з релігійних віросповідань [32]. Прояви

нетрадиційної конфесійності, синкретичної релігійності, релігійного індивідуалізму, внаслідок якого віруючі вважають цілком достатнім реалізовувати свій запит на віру індивідуально, а не через належність до релігійних об'єднань, давно відмічені в соціології релігії і дедалі більше поширюються в усьому світі.

Тим не менше, зважаючи на сучасні українські реалії, де православна складова релігійного ландшафту є переважаючою, творення християнської єдності, плюралістичної моделі міжконфесійних відносин апіорі багато в чому залежать від якості саме православного комплексу, який, за визначенням, мав би бути базисом цього процесу та головним генеруючим чинником солідаристських настроїв і дій. Утім, інституційна розколотисть українського православ'я та наявні значні міжправославні суперечності істотно підважують потенціал православного комплексу у процесах суспільної консолідації.

Наростання політичної та соціальної нестабільності в суспільстві, різновекторність соціокультурних переваг за дефіциту інтегруючих ідей актуалізували пошук наскрізних стрижнів національної конструкції, серед яких поважне місце, як і раніше, займають релігійні. У ролі одного із них серйозно розглядається Українська помісна православна церква. Проблема помісності українського православ'я належить до суспільно-значущих від моменту поновлення незалежності України в 1991 р. Однак, якщо в 1990-х – першій декаді 2000-х років потреба її вирішення аргументувалася посиленням на багатовікові змагальні традиції українців за автокефалію власної церкви, церковним правом та необхідністю наслідування досвіду держав, де православ'я виступає превалюючим віросповіданням, то в сучасних реаліях переважає інша риторика – це питання виходить за культурно-історичні та суто церковні межі і розглядається крізь призму суспільної мобілізації, національної стійкості, а отже, національної безпеки та зміцнення незалежності Української держави.

Об'єднавчий Собор за участі у ньому священноначалля УПЦ КП, УАПЦ та лише двох митрополитів УПЦ МП (остання обставина серйозно «понижила» статус Собору як «об'єднавчого») відбувся 15 грудня 2018 р., і те, що на ньому було проголошено створення Православної церкви України та обрано її предстоятеля,

можна вважати його головним успіхом. Навмисна інформаційна закритість усього «об'єднавчого» процесу від священства й мирян усіх трьох українських церков, від суспільства в цілому сприймалася як спроба організації чергового «договорняка» між церковними і політичними елітами. Саме цією обставиною значною мірою варто пояснювати той факт, що суспільство і до сьогодні поки що не розуміє масштабів і важливості того, що сталося, не уявляє реального значення події.

Свідченням цьому є ті зміни, які відбулися за останній рік у церковно-конфесійному самовизначенні вірних унаслідок істотних інституційних трансформацій православного комплексу. Так, за даними Центру Разумкова кількість віруючих серед українців на 2019 р. становила 66,0% і є найменшою з 2010 р. (71,4%). Очевидний їх відплив, порівняно з 2018 р., відбувся із груп вірних УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ до новоутвореної ПЦУ (20,3%) і, що особливо насторожує, до «просто православних», частка яких лише за рік зросла з 34,8% до 46,6%. Останній факт доводить неусталеність та неоднозначність вибору вірних, зумовлених відсутністю чіткого розуміння сутності тих процесів, які відбуваються у православному сегменті релігійного ландшафту суспільства. Водночас, дослідження не фіксує якихось істотних змін у церковно-конфесійному самовизначенні вірних інших деномінацій.

Проект творення ПЦУ, який, з одного боку, не передбачав відповідного діалогового формату, достатньо предметного обговорення умов об'єднання і вирішував проблему радикальним способом («ви з нами чи проти нас»), а з другого – містив очевидний факт використання владного ресурсу, вже на початковому етапі зреалізовувався за сценарієм, далеким від оптимального. Як наслідок, Собор, який мав стати об'єднавчим, виявився, по суті, лише установчим. Конвертація церковного успіху у політичний (принаймі на пропагандистському рівні) позбавила можливості визначення позитивних орієнтирів та істинної мети самого церковтворення.

Православним українцям доведеться ще тривалий час вибирати між двома канонічними юрисдикціями – новоствореною ПЦУ та УПЦ у юрисдикції Московського патріархату, з боку якої,

як і раніше, має місце активний «антикефальний» спротив і відсутність будь-яких сигналів щодо готовності до діалогу, пошуку компромісів і, врешті-решт, єдності.

За таких обставин на новоутворену незалежну Українську церкву очікує низка непростих викликів – забезпечення внутрішньої єдності, здатності до мінімізації конфліктів та творення власних знакових проєктів. І, насамперед, – віднайдення такої діалогічної моделі церковного примирення, яка б дозволила подолати розділення між українськими православними київської і московської орієнтації, позбутися релігійного кордону розколу українського суспільства. Тривалість становлення ПЦУ залежить і від її здатності утверджувати в Україні цінності відкритого європейського православ'я та християнської єдності. Лише на такому шляху, у взаємодії з громадянським суспільством і світовим християнством ПЦУ сформує свою зрілість і ствердить своє право на духовне лідерство як вагомої консолідуючої соціальної сили.

Складними і неоднозначними процесами супроводжується життєдіяльність й інших акторів українського поліконфесійного ландшафту. Як і будь-яка інша, виклики глобального масштабу вочевидь відчуває УГКЦ. Намагаючись рухатися за усталеним стратегічним планом, Церква реалізовує низку важливих соціальних проєктів, у межах яких порушуються актуальні для суспільства теми. Водночас, серйозною проблемою УГКЦ було і залишається питання внутрішньої як інституційної, так і сутнісної стабільності, підваженої існуючою амбівалентністю ідентичності УГКЦ, яка продукує внутрішню напругу і конфлікти. Їх провокує і відсутність чітко сформульованої позиції Ватикану щодо України взагалі й Церкви зокрема, що усвідомлюється частиною греко-католицької спільноти як нехтування її інтересами.

Відсутність духовної єдності серед протестантів, іудеїв, мусульман зумовлює суттєві суперечності між ними, боротьбу за лідерство, монопольний вплив на віруючих, одноосібне представництво як в Україні, так і поза її межами. Процес утворення самостійних духовних управлінь у деяких регіонах України набуває тенденції розмежування громад і об'єднань за національною ознакою, що стимулює релігійно-етнічні суперечності.

Під потужним російським впливом, перетворюючись на популяризаторів ідеології і практики кремлівської концепції євразійства, перебувають деякі протестантські конфесії, насамперед баптисти і адвентисти. Навіть для українського рідновірства притаманні деякі базові ідеологеми панславізму. Істотно дезінтегрують і дестабілізують ісламську спільноту країни конкуруючі на теперішній час релігійно-ідеологічні доктрини у мусульманському середовищі. Попри наявні тенденції до формування нової ідентичності (українські кришнаїти, українські буддисти, українські бахаї), все ще у більшості своїй залишаються поза українським контекстом державотворчих і суспільних процесів нові релігійні течії (НРТ), ігноровані в міжрелігійному спілкуванні.

Істотно зменшує інтегративний потенціал релігійного комплексу у процесах суспільної консолідації очевидна релігійна регіоналізація країни. Україна і надалі залишається поділеною на зони переважаючого впливу різних церков: у Галичині відчутний домінуючий вплив УГКЦ; в Центральній, Східній і Південній Україні все ще переважає інституційна мережа УПЦ у юрисдикції Московського патріархату. Усі без винятку дослідження фіксують й існування різних типів релігійної культури та відповідних їм рівнів релігійної поведінки жителів Західної України, з одного боку, і Сходу та Півдня країни, з іншого. Зрештою, регіональні особливості релігійної самоідентифікації населення України цілком корелюються з регіональними відмінностями системи ціннісних настанов і поведінкових моделей українських громадян. І відмінності ці між Західною і Східною Україною значною мірою є наслідком різниці впливів на них європейської цивілізації (протестантсько-католицького), з одного боку, та російсько-імперського (православного) і радянсько-імперського (атеїстичного), з іншого.

Важливим чинником здатності релігії та релігійних інституцій сприяти соціальній інтеграції на рівні всього суспільства є їх поширеність та впливовість в певному суспільстві. Традиційно високим залишається рівень декларованої релігійності українського суспільства, інтегрований показник якої цілком зівставний, якщо розглянути його на тлі інших центрально- та східноєвропейських країн (Україна поступається Румунії, Польщі, Угорщині та

Словаччині, але випереджає Чехію, Латвію, Естонію, Білорусь). Утім, значний відсоток тих, хто вважає себе релігійною особою, поєднується з одним із найнижчих у Центрально-Східній Європі рівнів реальної участі в діяльності релігійних організацій, відвідування релігійних служб, релігійного виховання. Очевидним є і явний брак кореляції між декларованою релігійністю і реальним станом суспільної моралі. Наслідком низького рівня релігійної активності віруючих є відсутність їхнього тісного зв'язку з громадами, системної участі у колективних діях, а відтак і усвідомленої належності до єдиної спільноти зі сформованими і закріпленими солідаристськими настроями.

Понад те, подібні тенденції неминуче призводять до конструювання та реконструювання позацерковних, «дифузних» виявів релігії, у яких химерно переплітаються різні набори цінностей, символів, звичаїв та поведінкових норм. Означені обставини не надають належних підстав стверджувати про наявну конструктивну інтегруючу дію існуючих у суспільстві релігійних організацій, спрямованих об'єднувати своїх членів у біль-менш монолітну соціальну групу, а тим більше, бути єднальним чинником для суспільства в цілому.

Складність і неоднозначність процесів функціонування релігійного комплексу України продукують виразну амбівалентність і контрверсійність суспільних уявлень щодо ролі і значущості релігії та релігійних інституцій у житті громадян і суспільства. Принципові зміни суспільної свідомості у церковно-релігійному аспекті, порівняно з попередніми роками, фіксують результати дослідження соціологічної служби Центру Разумкова, здійсненого у жовтні 2019 р. [32].

Порівняно невисока активність церковного життя й низький ступінь участі віруючих у справах релігійних організацій дивним чином поєднуються в Україні з досить високим рівнем довіри до церкви як соціального інституту (60,6%). У більшості регіонів (за винятком Сходу) частка тих, хто довіряє церкві, перевищує кількість тих, хто їй не довіряє. Утім, церква вже не є абсолютним лідером довіри в суспільстві, як це було протягом багатьох років.

Очевидною є і тенденція до зниження показника важливості релігії в житті громадян. У 2019 р. кількість тих, хто визнав її

важливість, становила 55,9% (2010 р. – 72,4%) за одночасного зростання частки тих, для кого вона не є важливою (40,3% та 24,5%, відповідно). Неухильно зменшується кількість українців, для яких церква є моральним авторитетом. У цьому аспекті суспільство розділилося майже навпіл: наразі моральний авторитет визнають за церквою 43,2% респондентів (2010 р. – 56,3%), а не вважають її моральним авторитетом 38,7% (2010 р. – 26,5%).

Українське суспільство, залишаючись загалом толерантним до сповідання різних релігій (74,6%), у більшості своїй не вважає релігійні організації джерелом напруженості (69,0%). Водночас, серед громадян спостерігається помітне підвищення частки таких соціальних загроз, як міжнаціональні (2013 р. – 14,3%, 2018 р. – 20,1%) та міжрелігійні (8,6% та 14,7%, відповідно) конфлікти.

Помітною тенденцією уявлень упродовж 2013 – 2019 рр. є зменшення рівня позитивної оцінки ролі та впливовості церкви в сучасному українському суспільстві (2013 р. – 50,6%, 2010 р. – 44,5%). При цьому, позитивні оцінки релігії найчастіше висловлюють жителі Заходу (69,3%) та Центру (49,4%) країни, а найрідше – жителі Сходу (17,5%). Досить скромними, за результатами соціологічних досліджень, є і позиції релігії у переліку позитивних об'єднуючих суспільних цінностей (8%).

Таким чином, аналіз процесів, що визначають сучасний стан релігійного комплексу України, засвідчує наявність істотних релігійно-конфесійних трансформацій і сутнісних змін, характер і впливи яких є досить складними і неоднозначними. Поряд з його існуючою віросповідною багатоманітністю, численною інституційною мережею, певним досвідом соціального служіння маємо сталу тенденцію зміни балансу сил на релігійно-церковному полі країни, актуалізацію за давнених і новонабутих міжконфесійних розділень. Артикуляція своїх «власних» історій і наративів, своєї винятковості та ексклюзивності не дозволяє церквам подолати деструктивні стереотипи, заважає толерантизації міжконфесійних відносин, формуванню і реалізації спільних інтегруючих і консолідуючих соціально значимих проєктів.

За обставин розбалансованості організму релігійного комплексу, дисгармонії інтересів його суб'єктів в умовах полікультурності та поліконфесійності соціуму країни релігія

здатна каталізувати процеси суспільної дезінтеграції, а перекликаючись з етнічними та політичними суперечностями, надавати їм більшої напруженості та емоційної залученості учасників. Означені вище процеси зумовлюють й очевидну амбівалентність та контраверсійність уявлень громадян щодо ролі релігії і церкви в суспільному житті – від традиційного високого рівня довіри до сталого зниження рівня оцінок їх значимості в житті громадян і суспільно-політичних процесах країни.

Державна політика національно-громадянської консолідації й активного залучення до цього процесу інтегративного потенціалу релігії і релігійних організацій в Україні має реалізовуватися з дотриманням відповідних принципів і орієнтуватися на комплексне вирішення низки пріоритетних завдань:

1. Системної концептуалізації потребують правові регулятори етнонаціональних відносин загалом, важливі для мінімізації загроз етнічних конфліктів, а насамперед – для посилення консолідації загалу населення країни як української громадянської нації, розвитку її історичної свідомості, традицій і культури, етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України на основі забезпечення прав і свобод людини та громадянина.

Органи влади і наукова громадськість упродовж тривалого часу пропонують проекти відповідного акта. Розроблений Експертною радою з питань етнополітики Міністерства культури, молоді та спорту України проект Закону України «Про Концепцію державної етнонаціональної політики України» (2019 р.) спрямований на збереження в українському суспільстві високого рівня міжнаціональної злагоди та релігійної толерантності. Прийняття такого базового документа, який окреслює мету, принципи і довгострокові завдання державної етнонаціональної політики та механізми її реалізації з урахуванням реальних внутрішніх і зовнішніх викликів та загроз національній безпеці, є актуальним і невідкладним.

2. Подальшого законодавчого удосконалення вимагає реалізація державного принципу верховенства права і сили закону як у державно-церковних відносинах взагалі, так і у регулюванні діяльності релігійних організацій та їх представників зокрема.

Розроблений і прийнятий Закон України «Про внесення змін до деяких законів України щодо підлеглості релігійних організацій та процедури державної реєстрації релігійних організацій зі статусом юридичної особи» (№2673-VIII від 17 січня 2019 р.), як і інші закони та нормативні акти, ухвалені упродовж 2014–2019 рр., не розв'язують усіх наявних проблем у сфері забезпечення релігійної свободи. Нагальною є потреба прийняття на законодавчому рівні Концепції державно-конфесійних відносин в Україні та нової редакції Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», які б регулювали відносини релігійних інституцій з державою, діяльність церкви у суспільній сфері, збалансовували індивідуальні та групові права на свободу віросповідання і, з урахуванням сучасних українських реалій, наближували до європейських практик правового регулювання вітчизняного релігійного простору.

3. Висловлюючи підтримку ініціативи Уряду України щодо створення Державної служби України з етнополітики та свободи совісті (постанова Кабінету Міністрів України від 12 червня 2019 р. №503) та підкреслюючи важливість такої державної інституції в багатонаціональному та мультиконфесійному українському суспільстві, варто акцентувати увагу керівництва держави на якомога швидкому завершенні інституювання цього центрального органу виконавчої влади. З метою більш повного залучення громадськості до обговорення питань етнополітики та свободи совісті, забезпечення інформаційної взаємодії всіх суб'єктів міжнаціональних та міжконфесійних відносин в Україні варто було б утворити при Державній службі України з етнополітики та свободи совісті постійно діючу громадську Експертну раду. Новоутворена інституція за участі членів Експертної ради мала б організовувати та проводити дискусії, надавати фахові консультації з питань етнополітики та свободи совісті народним депутатам України, відповідальним працівникам органів державної влади та місцевого самоврядування.

4. Важливим аспектом є розробка та реалізація поточних і перспективних програм державної політики у сфері відносин церкви, держави і суспільства, які б: враховували регіональні особливості етноконфесійних процесів і забезпечували їх норма-

лізацію; втілювали у життя принципи поліконфесійності суспільства і свободи релігії, виступали надійним запобіжником зловживання нею; формулювали таку модель державно-церковних відносин, за якої режим відокремлення церкви і держави на основі принципу субсидіарності передбачав їх конструктивну співпрацю; ефективно сприяли актуалізації суспільнотворчого потенціалу релігійних організацій і перетворенню суб'єктів вітчизняного релігійного ландшафту на прямих учасників активної соціальної дії.

5. Суспільна динаміка актуалізувала необхідність наукового осмислення новочасної ситуації для з'ясування та практичної реалізації найбільш ефективних механізмів і способів державної політики консолідації суспільства, в тому числі у сфері етнонаціональних і релігійно-конфесійних відносин. Серед пріоритетних напрямів наукових студій, які потребують державної уваги, – питання узагальнення історичного досвіду України в налагодженні інтеграційної міжетнічної та міжконфесійної комунікації, збереження й розвитку спільної історичної, культурної та духовної спадщини етносів України, зміцнення громадянської ідентичності та забезпечення єдності української нації.

Постійний політологічний, правознавчий, соціологічний моніторинг процесів етноконфесійної сфери, співпраця науковців, громадськості та уповноважених державних інституцій є важливим ресурсом забезпечення міжнаціональної злагоди, збереження й розвитку культурної, мовної, етнічної та релігійної самобутності народу України.

1. Нагорна Л. П. Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2011. 272 с.

2. Процюк Р. Релігійна ідентичність нації як чинник становлення громадянського суспільства // Вісник Львівського університету. Філософські науки. 2004. Випуск 6. С. 122–130.

3. Зокрема, Daniel Bell. The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion // The British Journal of Sociology. Vol. 28. №4. December 1977. P. 419–449.

4. Jose Casanova. Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

5. Philip Jenkins. The Next Christianity // Atlantic Monthly. 2002. October. P. 54.
6. Гантінгтон С. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку. Львів, 2006. 474 с.
7. Віллем Жан-Поль. Європа та релігії. Ставки ХХІ століття / пер. з фр. Київ: Дух і Літера, 2006. 311 с.
8. Жорж Корм. Религиозный вопрос в ХХІ веке. Геополитика и кризис постмодерна. Москва: Институт общегуманитарных исследований, 2012. 288 с.
9. Мюллер Деннис. Разум, религия, демократия / пер. з англ. А.А.Смолярова. Москва: Мысль, 2015. 560 с.
10. Узланер Дмитрий. Конец религии? История теории секуляризации. Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 240 с.
11. Єленський Віктор. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття: монографія. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2013. 504 с.
12. Шуба О.В. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). Київ: Криниця, 1999. 324 с.
13. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття: монографія. Київ: Знання України, 2005. 552 с.
14. Парашевін М. А. Інтегративна роль релігії: історико-соціологічний нарис. Київ: Інститут соціології НАН України, 2004. 152 с.
15. Войналович В. А. Динаміка конфесійних процесів у сучасній Україні: інституційні та ідентифікаційні аспекти. Етнополітичний контекст соціокультурних трансформацій у сучасній Україні / ред. кол.: О. Рафальський (голова), В. Войналович, Л. Нагорна. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2017. С. 169–228.
16. Релігійна безпека / небезпека України. Збірник наукових праць і матеріалів / за ред. проф. Анатолія Колодного. Київ: УАР, 2019. 316 с.
17. Єленський В. Релігія і «перебудова» // Людина і світ. 2000. Листопад – грудень. С. 11–21.
18. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2019 р.). Дані Департаменту у справах релігії та національностей Міністерства культури України. Форма 1. Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2019 року (17.04.2019). URL: https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2019/75410/
19. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12>
20. Єленський Віктор. Втручатися не можна ігнорувати, Або що робити державі з релігійною політикою? (01.10.2019). URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/vyelenskiy_column/77102/

21. Поглиблений погляд на те, як виникли релігійні обмеження у всьому світі. Десятий щорічний звіт заглиблюється в те, як змінилися державні обмеження на релігію та соціальні бойові дії, пов'язані з релігією, з 2007 по 2017 рік (03.10.2019). URL: https://pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2019/07/2-PF_19.07.15_Restrictions2019_appendixA.pdf

22. Колодний Анатолій. Українська релігійна плюральність в її природі та виявах // Історія релігій в Україні: актуальні питання / за заг. ред. О. Киричук, І. Орлевич, М. Омельчук. Львів: Логос, 2019. 252 с.

23. Хосе Казанова. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / пер. з англ. Олексія Панича. Київ: Дух і Літера, 2017. 264 с.

24. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. Видання друге / Українська асоціація релігієзнавців / за заг. ред. д. філос. н. Л. О. Филипович і к. філос. н. О. В. Гаркуші. Київ: Саміт-Книга, 2015. 656 с.

25. Див.: Сайт Офіційного інтернет-представництва Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. URL: <http://vrciro.org.ua/component/content/>

26. Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій щодо утвердження миру та поступу українського суспільства. Прийнято 2 листопада 2016 р. у м. Краматорську. URL: <http://vrciro.org.ua/statements/475-uccro-statement-on-peace-in-ukraine>

27. Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна – наш спільний дім». Розроблена та прийнята Комісією з питань соціального служіння Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій // Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010–2018 рр. (інформаційні матеріали). Київ. 2018. С. 65–68. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/article/2018_Religiya.pdf

28. Від «розмінування сердець» до легалізації марихуани: Всеукраїнська Рада Церков обговорила з Аваковим виклики (01.10.2019). URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_society/77193/

29. Див., зокрема: Черенков Михайло. Християнська єдність як виклик (23.05.2017). URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/mcherenkov_column/67074/; інтерв'ю з Людмилою Филипович, завідувачкою відділу історії релігії та практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України: Релігія дуже повільно і слабо повертається у публічний простір України (інтерв'ю Т. Калениченко) (03.01.2017). URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/65628/

30. Чорноморець Юрій. Мовчання церков: чому українське християнство опинилося в кризі (09.10.2015). URL: https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/61342/

31. Черенков Михайло. Після Томосу вчімося жити разом (01.10.2019). URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/mcherenkov_column/77131/

32. Держава і церква в Україні – 2019: підсумки року і перспективи розвитку відносин (інформаційні матеріали). Київ, 2019. 70 с. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/article/2019_Religiya.pdf

33. Детальніше про це див.: Войналович Віктор. Сучасне українське православ'я: старі і нові виклики // Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2018. №3–4 (95–96) С. 141–192.

34. Щеткіна Катерина. Геноцид в колыбели. Гундяев готовит для Украины передовой отряд Александров Невских (23.11.2016). URL: https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/65221/

35. Юраш Андрій. Конфесійну приналежність в Україні готові змінювати не лише православні (29.03.2018). URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/confessional/interchurch_relations/70626/

36. Єленський В. Нація і релігія: Україна // Людина і світ. 2003. №6. С. 39–48.

37. Патріарх Філарет: Діалог з УАПЦ – все одно, що діалог з Москвою (10.10.2017). URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/confessional/orthodox_relations/68560/

38. Саган Олександр. Я особисто неодноразово чув від кліриків УАПЦ про ідею Галицької митрополії (05.03.2018). URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_policy/70315/

39. Кочан Н. І. Релігійна ситуація // Галичина в етнополітичному вимірі / авт. кол.: В. О. Котигоренко (керівник), В. А. Войналович, О. Я. Калакура та ін.: монографія. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2017. С. 517–636.

40. Щоткіна Катерина. УГКЦ після Гузара: у пошуках свого шляху (19.06.2017). URL: https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/67355/

41. Аналітична доповідь до Щорічного Послання Президента України до Верховної Ради України «Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2017 році». Київ: НІСД, 2017. 928 с. URL: http://www.niss.gov.ua/public/File/book_2017/Poslanya_druk_fin.pdf

42. Президент і Церкви України офіційно просять Константинополь надати Томос про Автокефалію (17.04.2018). URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/70831/

43. Президент провів зустріч з Предстоятелями православних Церков України (19.04.2018). URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/70852/

44. Звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томосу про автокефалію Православної Церкви в

Україні. – Офіційний веб-портал Верховної Ради України (19.04.2018). URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pt3511=63879

45. Вселенський Патріархат розпочинає процедури, необхідні для надання автокефалії Українській Православній Церкві (22.04.2018). – Офіційне інтернет-представництво Президента України. URL: <https://www.president.gov.ua/news/vselenskij-patriarhat-rozpochinaye-proceduri-neobhidni-dlya-47086>

46. 31% українців – «за» створення автокефальної помісної Церкви в Україні, «проти» – 20% (27.06.2018). URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/social_questioning/71636/

47. Патріарх Варфоломій: Константинополь ніколи не видавав дозволу передавати території України будь-кому (02.07.2018). URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/confessional/orthodox_relations/71673/

48. Щоткіна Катерина. Святійший трикутник // Дзеркало тижня. 2018. №29(375). 11–17 серпня.

49. На Синаксі Патріарх Варфоломій задекларував право Церкви-Матері вирішити українське православне питання (03.09.2018). URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/confessional/orthodox_relations/72481/

50. До України приїде посол США з питань релігійної свободи (11.09.2018). URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/ukraine_and_world/international_relations/72595/

51. Сава Ігор, о. А після Томосу – відкрите православ'я (27.08.2018). URL: <https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/72396/>

52. Капсуман Іван. «Господь благословляє довгоочікувану справедливістю». День. 2018. №228–229 (5316–5317). 14–15 грудня.

53. Інтерв'ю з митрополитом ПЦУ Епіфанієм: «Я не прагнув узяти те, що не належало мені» (інтерв'ю І. Ведернікової) (21.09.2019). Дзеркало тижня. 2019. №35(431). 21–27 вересня.

54. Щоткіна Катерина. Церква після Томоса – національно-державний проект чи ex oriente lux? (31.08.2018). URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/kshchotkina_column/72464/

55. Журналісти звернулися до СБУ, РНБО та Генпрокуратури із запитом про руйнівну діяльність УПЦ МП (05.08.2019). URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_policy/76739/

56. Закон України «Про внесення змін до деяких законів України щодо підлеглості релігійних організацій та процедура державної реєстрації релігійних організацій зі статусом юридичної особи», №2673-VIII від 17 січня 2019 року. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2673-19>

57. Верховна Рада прийняла рейдерський законопроект №4128. URL: <https://news.church.ua/2019/01/17/verhovna-rada-prijnyala-rejderskij-zakonoproekt-4128/>

58. Деркач Тетяна. «Русській мір» УПЦ МП: чи є життя після Томосу (04.06.2018). URL: https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/ society_digest/71354/

59. Президент України провів зустріч зі Вселенським Патріархом (08.08.2019). URL: <https://www.president.gov.ua/news/prezident-ukrayini-proviv-zustrich-zi-vselenskim-patriarhom-56789>

60. Терміново: Елладська Православна Церква визнала автокефалію Православної Церкви України (12.10.2019). URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/orthodox_world/77425/

61. Патріархія Олександрії і всієї Африки офіційно повідомила про визнання ПЦУ (08.11.2019). URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/orthodox_world/77730/

62. Парашевін М. Сприйняття населенням країни діяльності релігійних організацій: конфліктологічна складова. Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Випуск 4(18). Київ, 2017. С. 371–383.

63. Соболева Н. Чого сьогодні бояться українці // Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Випуск 5(19). Київ, 2018. С. 278–290.

64. Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Випуск 5(19). Київ, 2018. 525 с.

65. Шульга М. Бар'єри на шляху до консолідації суспільства. (Замість післямови) // Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Випуск 4(18). Київ, 2017. 599 с.

РОЗДІЛ VI

АКТУАЛІЗАЦІЯ ПУБЛІЧНОГО ПРОСТОРУ І ПОЛІТИКА ПАМ'ЯТІ

Чи має значення, якими пам'ятниками, на честь кого чи чого оздоблювати площі міста? Видається, що в історичні часи відповідь на це питання завжди була доволі однозначною. Проте є й інші, дотичні питання, відповіді на які вже не є такими очевидними. Чи справді пам'ятник і меморіал – це про пам'ять? Якщо так – то про чію пам'ять? Чи може це не лише про пам'ять? Якою є основна функція пам'ятників у публічному просторі? Чому відбуваються «війни пам'ятників» і чи можливо їх уникнути? Та, врешті: до чого тут взагалі політика і чи справді політика пам'яті може роз'єднувати чи консолідувати суспільство?

Між берегів історії й політики:

історична пам'ять як об'єкт дослідження та впливу

Ще на початку ХХ століття в науковому дискурсі постав концепт «групової», або ж «колективної» пам'яті, що розглядав пам'ять як соціальний конструктор, розділений та підтримуваний у межах певної групи. В процесі формування уявлення про «групову» або ж «колективну» пам'ять поряд постали поняття «культурної», «соціальної» та «історичної» пам'яті [1, с. 229–231]. Йдеться про те, що поняття «пам'ять» тісно пов'язане з поняттям «історія» [2] і, водночас, не є ідентичне йому*, будучи при цьому також пов'язаним контекстуально з культурою та традиціями окремо взятого суспільства, які детермінують, серед іншого, і культуру пам'яті.

Історична пам'ять, зокрема (й соціальна загалом), є важливою, однією з визначальних складових того, що польський соціолог Флоріян Знанецький означив як «гуманітарну (чи культурну)

* Задля підкреслення цього взаємозв'язку і, водночас, наголошення на необхідності розрізнення цих понять подекуди для позначення історичної пам'яті вживається також термін «історія в другому ступені».

реальність», а Роберт Траба не менш влучно потрактував як ту реальність, «що існує у наших головах» [3]. У межах класичної вітчизняної філософської традиції цю «гуманітарну реальність» прийнято іменувати «картиною світу», проте таке поіменування може бути не зовсім коректним у контексті сучасних уявлень про різновиди цієї «картини»*.

Історична пам'ять є важливим чинником формування соціальної ідентичності. У пошуках відповіді на питання «хто ми та куди прямуємо» кожне покоління наново «переписує» історію для щоденного вжитку, звертаючись до одних сюжетів та персонажів і відсуваючи на другий план інші. Цей пошук відповідей для сьогодення неминуче впливає і на майбуття. Ці відповіді можуть стати потужним рушієм розвитку, а можуть і завдати непоправної шкоди, можуть консолідувати націю чи розколоти її, створивши жорстку конфронтацію окремих груп всередині спільноти.

Усвідомлення цього спричинило справжній бум пам'яттєвих студій в останні десятиліття. Більшість цих досліджень здійснені в межах трьох концепцій, чи, в термінології французького дослідника історичної пам'яті Жоржа Мінка, «пояснювальних парадигм», які можемо тут, услід за ним, означити як: 1. Парадигма «соціальних рамок пам'яті» Моріса Гальбвакса, 2. «Нормативна» пояснювальна парадигма Поля Рикера та 3. «Місця пам'яті» П'єра Нора [4].

Перша з цих парадигм, сформована Морісом Гальбваксом, який, власне, і заклав сучасні уявлення про групову пам'ять, постала в межах соціологічної традиції. Її автор та його послідовники розглядають пам'ять як один з основних чинників творення та підтримки групової ідентичності. Друга концепція, так звана «нормативна» парадигма Поля Рикера, репрезентує філософський підхід, забарвлений психоаналізом. В її межах, як справедливо

* Класичний філософський підхід до уявлення про картину світу викладено в енциклопедичній статті філософського словника: Картина світу // Філософський енциклопедичний словник. Київ: Абрис, 2002. С. 227. URL: http://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk_Volodymyr/Filosofskyi_entsyklopedychnyi_slovnynk.pdf.

Детальніше про сучасні уявлення про різновиди «картин світу» див.: Наукова картина світу у філософському й лінгвістичному вимірах. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/51255/04-Filon.pdf?sequence=1>

зауважує Жорж Мінк, автор «вирізняє клінічні та терапевтичні категорії, запозичені головню з психоаналізу, а також форми маніпуляції пам'яттю (інструменталізація), що походять від критики ідеології. Для Рикера йдеться про зловживання пам'яттю та забуттям. І, зрештою, існує ще один вимір, який сам Рикер визначає як “суто етико-політичний”, той, що стосується обов'язку пам'яті». Нарешті, третьою серед найпоширеніших пояснювальних моделей Жорж Мінк називає «Місця пам'яті» П'єра Нора. Остання, попри її визначення дослідником як однієї з базових «пояснювальних парадигм» пам'яттєвих студій, не охарактеризована ним окремо, як дві попередні, а в редакторській примітці до тексту означена дуже стисло – увагу читача зацентровано на тому, що, «усупереч топографічному звучанню терміна, «місцями пам'яті» можуть бути як власне певні місця історичних подій, так і містичні постаті, пісні, літературні тексти, свята, ритуали тощо» [4].

Видається, що третя з зазначених Мінком основних «пояснювальних парадигм» у межах пам'яттєвих студій уже самою своєю назвою зобов'язує до особливої уваги щодо неї при зверненні до питань взаємозв'язку простору, історичної пам'яті та пам'яттєвої політики. Водночас, зауважена вище позірна суперечність між «топографічним звучанням терміна» і тим, що в межах пропонуваного П'єром Нора підходу названо «місцями пам'яті», вимагає додаткових пояснень та потребує більш детального розгляду. Далі їй буде приділено окрему увагу: розглянуто детальніше саму концепцію та запропоновано деякі уточнення у тлумаченні поняття. Наразі зауважу лише, що ця пояснювальна парадигма, як і дві інші, за об'єкт мають образи «гуманітарної реальності», що лише опосередковано пов'язані з «історією першого ступеня»* та будь-якими об'єктами матеріального світу.

Попри те, що кожна з вище перелічених «пояснювальних парадигм» є цілком самодостатньою, вони не є взаємовиключними. Розглядаючи як базову концепцію «місця пам'яті» П'єра Нора, у пошуках відповідей на питання, що їх було окреслено на

* Детальніше про це див: Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять. Київ: Кліо, 2014. С. 257–270.

самому початку цього тексту, я звертаюсь і до «нормативної» парадигми Поля Рикера, адже не уявляю, як без застосування концептуально-методологічного підходу, розробленого в межах цієї парадигми, можна окреслити інтереси та мотиви, що ними керуються учасники «пам'ятникових війн», і до концепції Моріса Гальбвакса, коли звертаюся до питань взаємодії інтерпретаційних моделей, до, власне, соціальних рамок пам'яті.

Жодна, як ви вже могли зауважити, з зазначених вище «пояснювальних парадигм» не є такою, що б постала в межах політологічного підходу. Попри це та з врахуванням того, що всі вони мають за об'єкт «історію в другому ступені», предметом, до вивчення якого застосовують концептуально-методологічний арсенал цих парадигм, доволі часто стають ті чи інші прояви політики пам'яті. Адже політика пам'яті сама по собі є свого роду «прикладним» аспектом концепту історичної пам'яті, умовно подібною до прикладних аспектів психології. Як і психотерапія, політика пам'яті має давню історію практичного застосування, будучи інструментом впливу на формування колективної пам'яті, що застосовувався більш чи менш усвідомлено задовго до появи відповідного терміна*.

На державному рівні, з відповідним закріпленням у нормативно-правовому полі, вперше комплексно політика пам'яті була запроваджена у повоєнній Німеччині. Її метою було подолання нацистського минулого країни**. Основним елементом цієї

* Загалом політика пам'яті, зокрема й та її частина, що знаходила своє відображення у репрезентаціях у публічному просторі, у часи, що передували виникненню терміна, досліджена порівняно менше, ніж «класичний період» – від часів початку політики денацифікації в Німеччині, проте такі дослідження ведуться, лишаючись переважно в межах історичних та культурологічних студій. Див., наприклад: Patton M. *Statements in Stone: Monuments and Society in Neolithic Brittany*. London: Routledge, 1993. 209 p.; Гирич І. (2007) «Історичний шлях» у київських монументах: спадок і сьогочасні проблеми. URL: <https://www.i-hyrych.name/Kyiv/HistPath/Monuments.html>

** Детальніше про це див: Ромайке С. *Правосуддя перехідного періоду в Німеччині після 1945 та 1990 років*. URL: https://www.nurembergacademy.org/fileadmin/media/pdf/publications/TJ_in_Germany-UKR-FINAL.pdf

політики у публічному (загальнодоступному) просторі* стало очищення від тоталітарної символіки. Звісно, німецька політика денацифікації не обмежувалася очищенням публічного простору від символів тоталітарного минулого, проте цей елемент був утіленим на самому початку та у найбільш повному обсязі. Загальний успіх політики денацифікації, а згодом і декомунізації (попри те, що в обох випадках успіх не був ані миттєвим, ані абсолютним) та постання об'єднаної Німеччини стали важливим досвідом як для самих німців, так і для інших посттоталітарних країн. Елементи німецької політики денацифікації та декомунізації було застосовано для подолання тоталітарного спадку і у інших країнах. Саме подолання тоталітарного минулого і практики примирення після насильницького, переважно міждержавного чи міжетнічного, конфлікту найчастіше стають об'єктом уваги дослідників, коли йдеться про вивчення політики пам'яті**.

У вже цитованій вище статті Жоржа Мінка «Геополітика, примирення та ігри з минулим: на шляху до нової пояснювальної парадигми колективної пам'яті» автор, ставлячи собі за мету «запропонувати нарис парадигми, навіяної здобутками політичної науки», припускає, що наприкінці минулого століття відбувся «певний зсув системи координат, як сказали б фахівці з публічної політики, покликаючись на праці П'єра Мюлера [Pierre Muller]». Полягає цей зсув, на думку Жоржа Мінка, у появі нової

* Тут і далі йдеться, головню, про соціопросторовий підхід до розуміння явища публічного простору. Детальніше див.: Тищенко І. Міський публічний простір: підходи до визначення. Магістеріум. Культурологія. 2015. Вип. 59. С. 26-33. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Magisterium_kul_2015_59_8; Lynch K. The Image of the City. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1960. 202 p. URL: http://www.miguelangelmartinez.net/IMG/pdf/1960_Kevin_Lynch_The_Image_of_The_City_book.pdf

** Детальніше про досвід Німеччини та застосування його в світі див.: Європа та її болісні минувшини. Київ: Ніка-Центр, 2009. 272 с.; Институалізація історичної пам'яті як складова формування національної єдності в країнах світу: досвід для України. А. Кудряченко, С. Толстов, Т. Метельова, В. Солошенко та ін. Київ: ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України». 2018. 60 с.; Гриневич В. Подолання тоталітаризму і колоніалізму: трансформації культури та ідеології сучасної України. URL: <http://uamoderna.com/blogy/vladislav-grinevich/totalitarianism1>

«когнітивної і нормативної рамки, що керує поведінкою соціальних акторів». Наслідком формування цієї рамки стала мобілізація нових акторів, що їх дослідник окреслює як «учасників конфлікту, його жертв чи їхніх спадкоємців». Групи, чия пам'ять до цього була викреслена з загальних (у першу чергу національних) дискурсів, зневажена в процесі їх творення, почали все більше оприявнюватися і заявляти про своє право на пам'ять. Наслідком зсуву, стверджує Жорж Мінк, стало зростання по всій Європі ролі «пов'язаної з колективною пам'яттю публічної політики, підкріпленої нормативно-правовими актами» [4].

З цим висновком важко не погодитися, адже пам'яттєва політика вже на початку ХХІ століття стала важливим аспектом публічної політики (як на національних, так і на міжнародному рівнях) і, очевидно, не збирається полишати цих позицій. Водночас, формування вищезгаданої когнітивної та нормативної рамки не є наразі процесом завершеним і не здається таким, що дається світовій спільноті з легкістю.

Перші подібні нормативні акти стосувалися питань Другої світової війни і Голокосту. Проте невдовзі спектр питань розширився. Так, після прийняття в 1990 році у Франції закону, відомого як «Закон Гізо»* [5], що встановлював покарання за заперечення Голокосту, у 2001 році з'явився закон, що ним Франція визнавала геноцид вірмен 1915 року [6]. Попри те, що навколо обох нормативних актів точилися суперечки, їх запровадження не викликало гучних протестів ані серед інтелектуалів, ані на вулицях.

Невдовзі по тому, у 2005 році, французький парламент ухвалив також закон, що містив позитивну оцінку наслідків французького колоніалізму. Цього разу реакція не забарилася: понад тисяча істориків об'єдналися в асоціацію «Свобода для історії», протестуючи проти «регламентації» історії на нормативному рівні. Очолив асоціацію знаний історик та політолог, член

* «Закон Гізо» відомий за ім'ям його автора Жана-Клода Гізо [Jean-Claude Gaysot]. В тексті назву закону відтворено у редакції, що була вжита в цитованій вище статті Жоржа Мінка.

Французької академії, голова Вищої ради архівів та член ради директорів Управління французького телевізійного мовлення Рене Ремонд (René Rémond) [7], а по його смерті – П'єр Нора. Об'єднання одразу було підтримано найбільш знаними інтелектуалами і швидко здобуло значний вплив серед соціогуманітаріїв не лише Франції, але й світу*. Після такого розголосу парламент Франції тривалий час до питань регламентації пам'яті звертатися не наважувався.

Лише через понад 10 років у французькому парламенті знову ризикнули заговорити про пам'ять: у 2016 парламентарі підтримали урядовий законопроект, відповідно до якого заперечення будь-якого з визнаних судом геноцидів каратиметься штрафом у 45 тисяч євро [8]. Цього разу у законі вже не йшлося про те чи інше потрактування подій минулого, натомість бачимо пряму апеляцію до рішень, ухвалених у суді: у цьому випадку парламентарі не визначають, як саме треба потрактовувати ті чи інші події, покладаючись у цьому питанні на рішення суду, і обмежуються лише встановленням штрафних санкцій за заперечення того, що раніше було визнано судом.

У процесі напрацювання основних обрисів нормативної рамки, що визначає поле політики пам'яті в сучасній Європі та світі, Франція не лишилася поодиноким: того ж 2005 року, коли французький парламент ухвалив закон з оцінкою французького колоніалізму, парламент німецький ухвалив нормативний акт, відомий як «Вірменська резолюція», засудивши на законодавчому рівні масові вбивства вірмен у 1915 році [9]. Численна турецька меншина Німеччини була обурена ухваленим рішенням, демонструючи своє невдоволення вуличними акціями, що тривали кілька днів. Проте німецькі парламентарі лишилися при своїй думці**.

* Детальніше про позицію французьких інтелектуалів щодо оцінок колоніального спадку Франції та війни в Алжирі див: Нора П. Історія як захист від політики. URL: <http://www.historians.in.ua/index.php/en/istoriya-i-pamyat-vazhkipitannya/117-pier-nora-istoriia-iak-zakhyst-vid-polityky>

** Детальніше про резолюцію 2005 року та перипетії протестів див: Турки обурені «вірменською резолюцією» Бундестагу. URL: <https://p.dw.com/p/AOFQ>

Історія мала продовження в 2016 році, коли Бундестаг ухвалив резолюцію, якою не просто засуджував масові вбивства вірмен в Османській імперії, але визнавав їх геноцидом. Офіційна позиція Туреччини полягає у відмові визнати ці події геноцидом: вони визнаються трагічними, проте потрактовуються як такі, що сталися в ході громадянського конфлікту, внаслідок якого постраждали різні соціальні та етнічні групи. Тож на резолюцію, ухвалену Бундестагом, у Туреччині прореагували досить гостро: президент країни зробив заяву, в якій наголосив, що це рішення парламенту суттєво погіршить відносини між країнами. Посла Туреччини було відкликано для консультацій, проте згодом прем'єр-міністр Туреччини все ж заявив, що Анкара не бажає псувати стосунки з Берліном, хоч і засуджує ухвалення Бундестагом цієї резолюції [10].

Скандалом супроводжувалися і спроби врегулювати деякі питання політики пам'яті в Польщі. У 2018 році польський парламент ухвалив правки до закону, що регламентує діяльність Інституту національної пам'яті – установи, діяльність якої спрямована на розслідування злочинів, учинених у період перебування Польщі під окупацією та у складі країн соцтабору. Широке обговорення цих положень відбулося не лише в самій Польщі, але й на міжнародному рівні. Нова редакція закону передбачала запровадження кримінальної відповідальності за заяви про причетність поляків до злочинів Третього рейху (йшлося, зокрема, про так звані «польські концтабори» – нацистські табори, що були розташовані на теренах Польщі) [11]. Ці положення викликали обурення в Ізраїлі [12] та США [13], де наголошували на неприпустимості накладання обмежень на дослідження питань, пов'язаних з трагедією Голокосту на догоду політичним інтересам. Закон також містив тези про «злочини українських націоналістів» та положення зі згадкою «Східної Малопольщі» – проти цих формулювань виступила Верховна Рада України [14]. Врешті, після тривалого розгляду, в 2019 році Конституційний суд Польщі визнав положення, що спричинили скандал, такими, що не відповідають Конституції Польщі [15].

У загальносвітовому хорі обурення правками до польського закону лише заява канцлера Німеччини звучала в іншому тоні: в

ній йшлося про те, що Німеччина визнає свою відповідальність за все, що сталося в ході Голокосту, в тому числі і за те, що відбувалося у таборах, розташованих на теренах Польщі: «Це були концтабори, відповідальність за які несе Німеччина, ця відповідальність зберігається, і кожен новий уряд Німеччини буде продовжувати цю відповідальність нести», – заявила Ангела Меркель [16]. Заяву аналогічного змісту зробив і міністр закордонних справ Німеччини Зігмар Габріел: «Немає ні найменшого сумніву в тому, хто несе відповідальність за табори смерті, управління ними та вбивство мільйонів європейських євреїв, а саме – німці. Організоване масове вбивство було вчинено нашою країною і ніким іншим. Окремі колаборанти не змінюють цього» [17].

У 2019 році дискурс взяття відповідальності продемонструвала ще одна країна. 19 липня Верховний суд Нідерландів підтвердив рішення суду попередньої інстанції, яким визнав провину держави (з рядом обмовок і формулюванням «частково») за загибель 350 босняків-мусульман унаслідок масової різанини в Сребрениці в 1995 році. Масові вбивства в Сребрениці прийнято вважати найбільшим воєнним злочином в Європі з часів Другої світової війни. У липні 1995 року нідерландські солдати зі складу миротворчих сил ООН передали до рук боснійських сербів 350 чоловіків-мусульман, що шукали порятунку на базі миротворців у Потокарі. Видані миротворцями чоловіки були вбиті. У 2007 році Міжнародний трибунал в Гаазі у справі колишньої Югославії визначив події в Сребрениці як геноцид, проте звинувачень нідерландським миротворцям, що мали забезпечувати мир, а натомість прирекли на вірну загибель понад триста осіб, тоді не висувалося. Натомість у 2019 році суд дійшов висновку, що нідерландські миротворці мали знати, яка доля чекає тих, кого вони видали боснійським сербам [18].

Як бачимо, фокус формування нормативної рамки, в якій відбувається розвиток публічної політики в сфері пам'яті, нині потроху зміщується від спроб на законодавчому рівні визначати «правильні» трактування історії та регламентувати пам'ять до визнання провини та обмеження законодавчого регулювання тими питаннями, що ґрунтуються на рішеннях судової системи.

Тимчасом, спектр дієвців, що беруть участь у формуванні публічної політики у сфері пам'яті, нині вже суттєво розширився саме за рахунок груп, що репрезентують тих, кого було принесено в жертву, чия пам'ять було зневажено. Їх пам'ять почала оприявнюватися в умовах нової «когнітивної і нормативної рамки». Проте і у процесах формування цієї рамки, і у тому, як себе позиціонують ті групи, що стали помітними внаслідок описаного вище зсуву, є суттєві національні особливості. Ці особливості, їх визначення та опис, як і окреслення національних особливостей державних політик пам'яті, становить окремий виклик для дослідників.

Зокрема, звертаючи увагу на мобілізацію груп «жертв, учасників конфлікту та їх нащадків» у Європі, Мінк наводить як «найкрасномовніший приклад з-поза меж Франції» – Федерацію примусово виселених (з Польщі та Чехословаччини) німців, що є важливим політичним дієвцем не лише у внутрішній німецькій, але й загальноєвропейській політиці [4]. Проте в Україні ситуація з групами, що репрезентують пам'ять «жертв, учасників конфлікту та їх нащадків» суттєво відрізняється від німецької.

Якщо для Європи загалом характерний дискурс «боргу пам'яті» і об'єднання жертв та їх нащадків, то в Україні ситуація докорінно відрізняється. Подібні об'єднання, виникнувши на початку незалежності, не здобули політичного впливу і не мали суттєвих успіхів у відстоюванні інтересів своїх членів перед державними органами (за винятком тих об'єднань, що були успадковані Україною від часів радянських): вони не мали помітного впливу на формування державної політики пам'яті*, не стали помітними дієвцями у медійному полі. Так, станом на липень 2019 року гугл видає на запит новин, пов'язаних з Товариством політичних в'язнів і репресованих (виникло на зорі незалежності України у Львові) результат пошуку, що не сягає навіть 1000 згадок, а загальна кількість результатів видачі того

* Детальніше про перебіг інкорпорації до публічної політики пам'яті, наприклад, пам'яті про групи борців за незалежність України див.: Набок С. Борці за незалежність України: визнання символічне? Наукові записки ІІІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2015. № 4 (78). С. 118–128.

самого пошуковця на відповідний запит становить менше 30 тисяч. Для порівняння згадана вище Федерація примусово виселених (Bund der Vertriebenen) має при пошуку в новинах більше 10 тисяч згадок і понад півмільйона загальних посилань. Навіть пошук виключно українською мовою дозволяє легше довідатися про діяльність в українському контексті Еріки Штайнбах (голови згаданої Федерації до 2014 року)*, ніж дізнатися хто нині очолює українське Товариство політ'язнів і репресованих. Сайт цього товариства не оновлювався з 2017 року [19]. Згадки про діяльність товариства зводяться до участі в жалобних заходах, підтримки в президентських перегонах 2019 року одного з кандидатів, включення до оновленого складу Національної комісії з реабілітації одного з членів цього громадського об'єднання. Немає новин після 2017 року і на сайті Київського товариства депортованих українців «Холмщина» імені Михайла Грушевського [20]. Видача пошукача на запит «Об'єднання товариств депортованих українців «Закерзоння» за новинами видає 64 результати, загальна кількість результатів не досягає навіть 10 тисяч. Товариства депортованих, що згодом утворили це об'єднане товариство, також в більшості своїй виникли на зорі української незалежності, але теж фактично так і не стали дієвими пам'ятцевої політики, їх зусилля привернути увагу до проблем, що спонукали до творення цих організацій, лишилися практично непоміченими як у медійному полі, так і на державному рівні [21].

Дослідження процесу та причин зведення на маргінес цих організацій є окремою цікавою темою дослідження, одним з основних питань під час розгляду якої має стати аналіз панівного дискурсу боротьби з образом України (і українців) як жертви. Цей дискурс поширений і інтенсивно підтримуваний на державному рівні в різних галузях: культурі [22], освіті [23] тощо. Наразі ж доводиться лише констатувати відмінності між загальноєвропейською тенденцією, зауваженою Жоржем Мінком, і українськими реаліями.

* Йдеться про роль Еріки Штайнбах як захисника Юлії Тимошенко в межах програми «Парламентарії захищають парламентаріїв» у німецькому парламенті. Детальніше див.: Бундестаг призначив Тимошенко офіційного покровителя. URL: <https://p.dw.com/p/14ySm>

На практиці ми маємо ситуацію, коли «юридично оформлених» об'єднань, що позиціонували б себе як жертви і їх нащадки і, водночас, були б помітними дієвцями в пам'ятевій політиці в Україні практично не існує. Чи означає це, що в сфері історичної пам'яті існує сталий консенсус і ми можемо говорити, що державна політика пам'яті, що її провадила Україна за роки незалежності, дозволила консолідувати суспільство у баченні «болісних минувщин»? Постійні конфлікти на ґрунті історичної пам'яті, масовий «Ленінопад», що розпочався у ході Революції Гідності, та оголошена у спробах введення його у правове русло декомунізація, «міська герилья» пам'ятників, що триває, суперечать такому припущенню. Отже, групи, які зацікавлені в змінах репрезентації в публічному просторі окремих аспектів історичної пам'яті, існують. У підсумку ми маємо парадоксальну, на перший погляд, ситуацію, коли «міська герилья» навколо пам'яток є, але формалізованих груп прибічників різних поглядів на питання, що її викликають, номінально не існує. Спроби ідентифікувати групи, що є основними дієвцями в сфері політики пам'яті, є непростим завданням: під час їхнього аналізу в більшості випадків доводиться мати справу з неформальними, часто ситуативними об'єднаннями, які можуть взагалі не мати жодного номінального статусу. Тож ставлення до тих чи інших питань історичної пам'яті окремих груп доводиться визначати не за номінальними, заявленими цілями, а, головню, за особливостями дискурсу.

Як уже зазначалося вище, підходи до формування державної політики пам'яті в різних країнах мають низку специфічних національних особливостей. Подекуди для формування та реалізації пам'яттєвої політики на державному рівні обмежувалися ухваленням окремих нормативних актів, проте в деяких країнах для цього було створено окремі інституції. Так, у Польщі в 1998 році було створено Інститут національної пам'яті – Комісію з розслідування злочинів проти польського народу [24].

В Україні від 2006 року також функціонує Український інститут національної пам'яті (УІНП). Попри подібність назв це доволі різні за своїми функціями установи. Якщо у випадку Інституту національної пам'яті Польщі одним з основних завдань установи є, як можна довідатися вже з назви, розслідування

злочинів проти польського народу, і то в чітко окреслений історичний період (8 листопада 1917 року по 31 липня 1990 року), то діяльність Українського інституту відповідно до діючого положення про нього не передбачає ані виконання функцій слідства, ані взагалі причетності установи до процесу люстрації, яка є однією з основних функцій польського аналогу.

Відповідно до положення про УІНП він є: «центральною органом виконавчої влади, діяльність якого спрямовується та координується Кабінетом Міністрів України через міністра культури і який реалізує державну політику у сфері відновлення та збереження національної пам'яті Українського народу»*. Завданнями УІНП, згідно з тим самим положенням, є реалізація державної політики у сфері відновлення та збереження національної пам'яті Українського народу, а саме: організація всебічного вивчення історії українського державотворення, етапів боротьби за відновлення державності та поширення відповідної інформації в Україні та світі; здійснення комплексу заходів з увічнення пам'яті учасників українського визвольного руху, Української революції 1917–1921 років, воєн, жертв Голодомору 1932–1933 років, масового голоду 1921–1923, 1946–1947 років та політичних репресій, осіб, які брали участь у захисті незалежності, суверенітету та територіальної цілісності України, а також в анти-терористичних операціях; організація дослідження історичної спадщини та сприяння інтеграції в українське суспільство національних меншин і корінних народів; популяризація історії України, її видатних особистостей; подолання історичних міфів» [25]. Тобто, УІНП відповідно до положення про його діяльність є радше установою популяризаційною, аніж люстраційною, як у випадку з його польським «аналогом», установою, що «організовує всебічне вивчення» і «дослідження» без уточнення, як саме ця установа їх «організовує». Ця невизначеність потенційно створює поле, сприятливе для спроб «регламентувати» пам'ять, популяризувати «правильні» оцінки і зводити на маргінес «не правильні».

* Діяльність Українського інституту національної пам'яті кілька разів зазнавала кардинальних змін. У сучасному статусі ця установа діє з 2014 року.

Цікавим є також і питання щодо історичного періоду, яким має опікуватися Український інститут національної пам'яті. Найбільш ранньою датою, згаданою у положенні про УІНП, як і у випадку Інституту національної пам'яті Польщі, є 1917 рік, проте прямих вказівок на певні хронологічні рамки, що визначають діяльність Українського інституту національної пам'яті положення про його діяльність не містить.

Немає в положенні про діяльність УІНП згадок про люстрацію, як у польському випадку, чи бодай декомунізацію. Проте на сайті УІНП все ж є окрема сторінка, присвячена декомунізації, яка означена як «реформа декомунізації». Початок цієї реформи, відповідно до даних усе тієї ж сторінки, став той момент, коли вступили в дію прийняті Верховною Радою України 9 квітня 2015 року чотири так звані «декомунізаційні закони»: «Про доступ до архівів репресивних органів комуністичного тоталітарного режиму 1917–1991 років» [26], «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їхньої символіки» [27], «Про правовий статус та вшанування пам'яті борців за незалежність України у XX столітті» [28] та «Про увічнення перемоги над нацизмом у Другій світовій війні 1939–1945 років» [29]. А наслідком цієї реформи, згідно з даними тієї самої сторінки офіційного сайту має стати: «очищення публічного простору від тоталітарної символіки, відхід від радянського минулого та його переосмислення» [30]. Отже, поглянемо на взаємозв'язок між простором і його символічним наповненням більш детально.

Простори пам'яті: пам'ять, символи і простір

Поєднання слів «місце» («локус», «простір») і «пам'ять» уже понад два десятиліття як утвердилося в науковій літературі, ставши одним з базових для європейських історичних, політичних та культурологічних студій. Запроваджене П'єром Нора ще на початку 1980 словосполучення «les lieux de memoire», яке зазвичай перекладають як «місця пам'яті», було винесене в назву праці, робота над якою об'єднала десятки французьких науковців і

тривала близько 10 років. Проект набув широкого суспільного розголосу далеко за межами Франції*.

Відтоді з'явилася ціла низка досліджень, що, покликаючись на концепцію Нора, оперують поняттям «*lieu de mémoire*», яке успішно стало загальноживаним терміном. Попри це суперечки про його значення і зміст не вщухають [31]. Однією з першопричин цих суперечок стали труднощі перекладу, своєрідне лінгвістичне непорозуміння.

Словосполучення, винесене у заголовок праці за редакцією Нора, яке з французької могло б бути потрактоване як «простір», «обшир», «сфера», навіть «осередок», пам'яті, не має прямих відповідників в українській мові (й у інших європейських мовах теж). Його, практично прямий переклад звівся до варіацій «місце пам'яті» чи «меморіальних місць».

Але така інтерпретація звужує і, почасти, викривлює термін, адже у праці за редакцією Нора йдеться не лише про, власне, «місця», але й про символи, що не мають прямого географічного еквівалента, які не можуть бути позначені цяткою на мапі (що, звісно, не означає, що ці символи не мають жодних матеріальних утілень)**.

На сторінках «*Les lieux de mémoire*» можна знайти статті про французький прапор і «Марсельезу», про Жанну д'Арк і французьке вино. «Місця пам'яті» Нора це, за влучним висловом Лариси Нагорної, «все те, що в очах упорядників оточене символічною аурую», це дослідження «тотально-ментального простору», створення образної мозаїки. В праці, назву якої переклали з використанням слова «місце», місце, по суті, «перестало фіксуватися у своїх географічних координатах, а виступало вже радше як власний образ чи їхня сукупність», підсумовує особливість концепції Нора Лариса Нагорна [32, с. 56].

* Англomовний переклад засадничої статті П'єра Нора «*Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*» на середину 2019 року було процитовано у понад 7,5 тисячах наукових публікацій.

** Детальніше про це див.: Набок С. Простір і пам'ять: на перехрестях контекстів // Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2017. Вип. 5–6. С. 244–253. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nzipiend_2017_5-6_16.

Взаємозв'язок між просторами пам'яті і матеріальними об'єктами, що були створені як втілення образів, якими сповнені простори пам'яті, або тими матеріальними об'єктами, що були наділені людиною таким значенням, безперечно існує. Проте цей зв'язок опосередкований, не прямий. Цей зв'язок не є сталим, як і саме символічне навантаження, значення, яким люди наділяють об'єкти матеріального світу. Понад те, це навантаження не лише може змінюватися в часі, воно зазвичай різне для різних людей чи їх груп в один і той самий час.

Надзвичайно амбітний проєкт Нора та його колег, по суті, ставив собі за мету побачити не окремі матеріальні об'єкти, і навіть не лише символи, що їх втілено в матеріальні речі, але й сутності, значення, сенс цих символів. На цю думку наштовхують роздуми самого Нора над тим, який би вигляд могли мати «Простори пам'яті» не Франції, а цілої Європи. У книзі «Теперішнє, нація, пам'ять», що була укладена П'єром Нора вже після завершення роботи над «Місцями пам'яті» на основі статей, написаних у різний час (до початку роботи над проєктом, в процесі його реалізації та вже після виходу праці), у розділі «Закон пам'яті» автор звертається до питання розширення проблематики проєкту до меж цілої Європи, окремо зазначаючи, що в авторів проєкту було таке бажання. Проте Нора не має однозначної відповіді на питання про можливість реалізації цього задуму, схилиючись до думки, що механічне перенесення методу на загальноєвропейський масштаб, імовірно, буде мало результативним, адже: «Сподівання на розширення техніки «Місць пам'яті» до масштабів Європи не розв'яже труднощів. Таке дослідження апріорі привабливе і теоретично мислиме. Але його здійснення, по суті, наштовхується на справді неподоланні практичні неможливості. Як уникнути, що було б доволі марним, повернення до масивних, сотні разів досліджених «місць», що посправжньому ввійшли у всесвітню спадщину? Якби треба було показати різні національні змісти пам'яті того самого об'єкта, того самого явища, того самого ключового епізоду, призначити його потрактування лише одному авторові якоїсь окремої нації, припустити, що він міг би бути здатний на це, то це було б лише штучне і довільне рішення. Чи зібрання довкола цього самого

об'єкта істориків різних національностей дозволило б у цьому конкретному випадку примножити об'єкти, щоб їх упорядкувати в осмисленій констеляції? Зрештою, чи поза такими інституціями, як церква та «республіка письменності», незалежно від культурної ідентичності, наскільки очевидної, настільки невловимої, маємо справді європейську пам'ять, що не проходить через множинність національних пам'ятей? Питання, власне, лишається відкритим», – зазначає Нора*.

Те, що вдалося реалізувати колективу авторів для Франції і, водночас, уявляється для Нора практично неможливим для цілої Європи, має певну історичну обумовленість не лише в далекому минулому і пам'яті про нього, але й і у минулому не далекому, у тих обставинах, в яких, власне, постала сама концепція Нора. Франція другої половини ХХ століття зазнала стрімких і доволі суттєвих змін не лише на політичному та економічному рівні. Змінилася структура населення і сам стиль життя французів. Найбільш відчутні і стрімкі зміни припали на 1960–1970 роки. Ще близько десятиріччя знадобилося французьким дослідникам і загалом суспільству на усвідомлення не лише здобутків, отриманих внаслідок цих змін, але й втрат, що вони принесли.

Однією з найбільш відчутних втрат для французів стало руйнування того стилю життя, тієї колективної пам'яті, що зберігалася в селах та містечках Франції протягом століть. Те, що до того часу сприймалося як невід'ємна частина життя, перестало бути такою. Під впливом економічних змін зникла «стара добра Франція», яка в текстах Нора уособлює той період, коли французи були «на одній хвилі з минулим». Стрімкі зміни соціальної структури суспільства підважили, якщо не знищили, родинний містечковий уклад, з його розподілом соціальних ролей, сталим календарем, прогнозованим (бо так було завжди) стилем та ритмом життя. Прагнення зберегти бодай спогад про те життя, де все було зрозумілим, прогнозованим, де передбачуваним було не

* Детальніше про це див: Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять. Київ: Кліо, 2014. С. 253.

лише минуле, але й майбутнє і призвели до «буму пам'яті» у Франції*.

Звісно, навіть національна пам'ять такого доволі консолідованого в пориві прагнення її збереження суспільства, як французьке, не була і не є гомогенною. З її неоднорідністю і тим, що один і той самий символ для різних груп може мати різний сенс, репрезентувати різні сутності, довелося зіткнутись і упорядникам «Місць пам'яті». Цей факт не залишився непоміченим і іншими дослідниками. Так, Лариса Нагорна в статті, присвяченій аналізу «Місць пам'яті» в системі пам'яткових студій, зауважує, що в процесі роботи над проектом «з'ясувалося, приміром, що навіть Жанна д'Арк – символ далеко не завжди консолідуючий, бо у Домремі, Руані, Орлеані, Парижі її ім'я використовували як прапор різні політичні сили» [32].

Звісно, європейська пам'ять ще менш однозначна, в одних і тих самих матеріальних об'єктах різні групи, ба навіть індивіди, можуть вбачати різні символи. При цьому одні й ті самі символи можуть, своєю чергою, репрезентувати дуже різні сутності. Така багатошаровість у поєднанні з різноплановістю трактувань дійсно створює багато складностей у застосуванні техніки «місць пам'яті».

Твердження Нора про те, що «місце пам'яті» – це «надлишкове місце, закрите у собі самому, замкнене у своїй ідентичності і зібране своїм іменем, але постійно відкрите розширенню своїх значень» (цит. за [32, с. 58]), для великих національних груп слушним є лише почасти. Адже «місце пам'яті» в спільному європейському просторі цілком може бути розділене навіть у своєму імені, і там, де в одному «просторі пам'яті» побутує «Волинська трагедія», в «сусідньому» може побутувати «Rzeź wołyńska», лишаючись попри це «місцем пам'яті» спільним, розділеним і невіддільним водночас.

* Детальніше про обставини створення «Les lieux de memoire» див.: Джадт Т. «Места памяти» Пьера Нора: Чьи места? Чья память? Ab. Imperio. 2004. № 1. С. 44–71.

Проте не лише у випадку розширення техніки «місць пам'яті» на загальноєвропейський рівень, але й під час використання цього методу на рівні національному механічне перенесення може виявитися не такою простою справою. Ситуація в Україні на початку XXI століття суттєво відрізняється від ситуації у Франції кінця XX. Те, що у Франції поступово відходило в тінь і зникало під впливом технічного прогресу, економічних і соціальних змін, які покращували матеріальне становище, але підважували традиційний стиль життя французів, в Україні було з коренем вирвано, жорстко винищено ще на початку XX століття, загинувши у жорнах тоталітарної машини.

Французи, усвідомивши втрату, відчули біль і доклали значних зусиль для збереження та фіксування того, що зникало на їх очах. Українці в часи, коли було нищено їх традиційний уклад життя, переймалися не його збереженням, а виживанням, біль лишився практично не поміченим, потонувши у вирі страху, крові і смертей. Матеріальні, поведінкові, звичаєві рештки того укладу старанно приховувалися та нищилися самими його носіями, керуючись простим інстинктом самозбереження. Тож в сучасній Україні не йдеться про спроби «зафіксувати» бодай на папері символи тих просторів пам'яті, що побутували у «мальовничій Україні», яка сама постала як спроба зафіксувати пам'ять більш раннього, доімперського, часу. Йдеться швидше про те, що маємо робити із (переважно) сконструйованою за часів тоталітарного минулого пам'яттю та, почасти, з віднайденою традицією, що постала із решток того, що встигли зафіксувати етнографи та етнологи кінця XIX століття та протягом століття XX, децимі збереженого емігрантами, краплини того, що, попри все, вціліло в родинних традиціях. Усе це густо замішане не так на культурі пам'яті та традиції, що формувалася протягом століть, як на комунікативній пам'яті та поведінкових стереотипах, набутих за часів панування тоталітарного режиму.

Попри суттєві розбіжності в реаліях та умовах, за яких було створено концепцію Нора, і тих, що ми маємо в сучасній Україні, застосування викладеного вище підходу видається надзвичайно перспективним. І справа не лише в тому, що концепція Нора акцентує увагу на здатності «місць пам'яті» до свого роду

«реінкарнації», розглядаючи її на прикладі «Подорожі Францією двох дітей»*, яка, після десятиліть забуття, знову, як твердить автор, повертається до колективної пам'яті французів [33]. Отже, «віднайдення традиції» уявляється можливим розглядати як частину концепції, що не суперечить її внутрішній логіці.

Застосування цього підходу дозволяє також вивчати водночас втілення різних символів в одних і тих самих матеріальних об'єктах та, можливо, навіть прогнозувати спектр чи основні напрями потенційних змін їх символічного навантаження за певних умов.

***Пам'ятник, як маркер культурної традиції, або
детальніше про те, чи завжди пам'ятник – це про пам'ять***

Як уже зазначалося, елементи «просторів пам'яті» можуть бути символічно втіленими у найрізноманітніших об'єктах матеріального світу. Проте існує тип об'єктів, що вже створюються саме з метою символічного втілення в матеріальному світі елементів «просторів пам'яті». Меморіали і пам'ятники, у більшості своїй, не мають іншого, наприклад, практичного призначення, і вже від моменту створення наділяються своїми творцями функцією репрезентації пам'яті, переважно про окремі події чи людей.

Традиція встановлення пам'ятників (монументів) давня, поширена всією Європою. Вона, імовірно, бере свій початок від меморіалів.

Дехто з дослідників, вивчаючи, наприклад, прикордонні меморіали, виводить сучасну традицію від давнього звичаю позначати місця передчасної, наглої смерті чи то в бою [34], чи то

* «Le Tour de la France par deux enfants» – дитяча книга, написана Августиною Фуйє та видана під псевдонімом Г. Бруно у 70-х роках XIX століття, аж до середини 1950-х років слугувала хрестоматією та підручником, за яким французькі діти вчилися читати і водночас ознайомлювалися з географією та історією Франції. Книга витримала кількості перевидань, за цей час було продано близько 10 мільйонів примірників. В Україні практично невідома (ані про автора, ані про книгу немає згадок в україномовній Вікіпедії), українською мовою не перекладалася.

від нещасного випадку [35]. Попри те, що подібні меморіали можуть виникати на місці різних подій, у різний час після самої події і мати різну форму – виникнути за лічені години з квітів, свічок і фото на місці нещодавньої трагедії і згодом зникнути чи суттєво видозмінитись, або бути встановленими родиною через деякий час чи й взагалі місце може бути позначене через багато десятиріч після самої події, і не обов'язково трагічної – всі вони мають дещо спільне*.

У всіх цих випадках, незалежно від того, йдеться про тимчасові чи постійні меморіали, а чи то пам'ятні знаки – всі вони мають спільну функцію: виокремлювати певне місце з оточуючого ландшафту, позначати, маркувати його. Ця функція – виокремлення, позначення, маркування певного місця – об'єднує придорожні меморіали на місцях аварій і спонтанні меморіали на місцях нещодавніх трагедій, пам'ятники на місцях бойових дій і пам'ятники, встановлені з нагоди подій, не пов'язаних з кривавими трагедіям.

Імовірно, що ця функція для пам'ятників як матеріальних об'єктів – маркування, виокремлення з оточуючого простору певного місця – є доволі давньою [36], якщо не первинною їх функцією. З плином часу і типи подій, що їм присвячують меморіали, і форми, яких цим меморіалам надають, значно урізноманітнилися.

Поширеність, різноманіття та, подекуди, мистецька цінність викликає значну зацікавленість пам'ятниками (меморіалами, пам'ятними знаками та загалом монументами) дослідників різного профілю та спеціалізації. Багатьох з них цікавлять і функції, що їх виконують пам'ятники: цього питання так чи інакше торкаються в своїх дослідженнях історики, етнографи, культурологи, мистецтвознавці, політологи, наголошуючи, головню, на таких функціях пам'ятників, як збереження пам'яті [37], формування та підтримання колективної ідентичності [38], подекуди зазначаючи також

* Детальніше про це див.: Набок С. Пам'ятник як маркер: особливості функціонування в публічному просторі в контексті декомунізації. URL: http://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2019/03/nabok_pamiatnyk.pdf

виховну [39] та терапевтичну функції [40]. Переліченим різноманіття функцій, яке добачають у пам'ятниках різні автори, далеко не вичерпується: кожен акцентує на своєму, не завжди називаючи на ймення описувані функції, проте наголошуючи на їх важливості. До прикладу, досліджуючи пам'ятники Леніну в Центральній Україні, Олександра Гайдай констатує, що «пам'ятник виконував у Радянському Союзі важливу функцію», проте не називаючи, а описуючи її [41].

Звісно, далеко не всі пам'ятники встановлено за принципом меморіалів, що безпосередньо позначають місце події. Водночас, масовість явища встановлення деяких типів пам'ятників, що їх споруджено не на позначення конкретного місця події чи без прямого взаємозв'язку з місцем перебування особи, якій вони присвячені, дозволяє стверджувати, що функція маркування притаманна не лише пам'ятним знакам, встановленим на позначення конкретного місця, але й тим, що встановлено з котроїсь нагоди відповідно до певної (релігійної чи світської) традиції.

До прикладу, середмістя багатьох давніх міст та містечок Європи прикрашають різного роду колони, що були встановлені на честь тієї чи іншої визначної і радісної для міста події. Ці колони набули широкого розповсюдження ще за доби Середньовіччя. Успадкована від римського звичаю встановлювати тріумфальні колони, ця практика прижилася у дещо видозміненому вигляді: колони (подекуди, власне, римські) почали оздоблювати християнською символікою. Їх встановлювали на честь найрізноманітніших подій, але головно на знак подяки за припинення епідемії. Звичай був настільки поширеним, що за цим типом пам'ятників закріпилася назва «чумних стовпів»: значна їх кількість була встановлена саме на честь припинення в місті епідемії чуми чи того, що чума місто оминула. Такі стовпи зазвичай присвячували котромусь зі святих або Богоматері чи святий Трійці і побутували вони по всій Європі [42], не оминаючи і терени сучасної України*.

* Детальніше про це див.: Набок С. Пам'ятник як маркер: особливості функціонування в публічному просторі в контексті декомунізації. URL: http://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2019/03/nabok_pamiatnyk.pdf

Від XIX століття значного розповсюдження набувають пам'ятники-маркери, що позначають поширення на певну територію не лише тієї чи іншої релігійної традиції, але й світських, насамперед національних.

Сучасними прикладами таких типів пам'ятників можуть слугувати монументи загальноновизнаним видатним діячам тієї чи іншої культури, як-от пам'ятники Тарасові Шевченку, яких, за інформацією офіційного сайту Національного музею Тараса Шевченка, наразі по всьому світу налічується 1384 [43]. Більшість з них встановлено в Україні, проте за розташуванням інших цілком уявляється можливим скласти мапу розселення українців світом. Переважна більшість місць, де подібні пам'ятники встановлені, безпосередньо з біографією Шевченка не пов'язані. Таким прикладом можуть слугувати і пам'ятники Пушкіну, що також розкидані цілим світом по місцях, де поет ніколи не був і про існування яких, можливо, навіть не здогадувався.

Подібні монументи, що їх за традицією іменують пам'ятниками, якщо й виконують функцію збереження пам'яті, то лише почасти. До прикладу, один з пам'ятників Пушкіну було встановлено у 2007 році в Панамі за ініціативи Міжнародної федерації російськомовних письменників та за підтримки Адміністрації президента Росії, Міністерства закордонних справ та Міністерства культури і масових комунікацій Російської Федерації у рамках програми «Всесвітня культурна спадщина, фундаментальні цінності і російська мова» [44]. Відкриття пам'ятника відбулося за участі делегації з Росії.

Угледіти у встановленому пам'ятнику функції збереження пам'яті та підтримки колективної ідентичності, звісно, можливо, проте переважно через традицію сприйняття скульптурних пам'ятників як меморіалів, що увічнюють особу, обминаючи питання про те, чию групову ідентичність і пам'ять покликаний підтримувати і зберігати, до прикладу, згаданий вище пам'ятник Пушкіну в Панамі. Це ж сприйняття дещо завуальовує функцію цього пам'ятника як маркера – присутності, взаємозв'язку, чітко окреслену ініціаторами встановлення претензію на внесок постаті, увічненої в пам'ятнику, у всесвітню культурну спадщину, на розділення і поширення на теренах, де встановлено монумент,

уявлення групи, що встановлює пам'ятник, про те, якою є та всесвітня культурна спадщина і фундаментальні цінності. До певної міри йдеться і про прийняття та визнання (принаймні тією групою осіб, що погоджувала встановлення пам'ятника) пропонованого уявлення, підтвердження встановленого чи існуючого взаємозв'язку.

Імовірно, що для соціальної групи, що виступає ініціатором встановлення того чи іншого пам'ятника, його функція як маркера може розглядатися як основна, а може і видаватися другорядною, несуттєвою або й взагалі не усвідомлюватися. Проте кожен пам'ятник несе на собі відбиток певної культурної традиції, в межах якої був створений, відповідає культурній традиції підтримуваній його творцями і замовниками. І надалі цей пам'ятник функціонує в публічному просторі, позначаючи його, маркуючи як такий, що в його межах цю традицію підтримують чи принаймні не заперечують взаємозв'язок з нею.

Функція маркування простору, заснована, серед іншого, і на візуальній впізнаваності, доволі часто усвідомлюється творцями та замовниками. Так, у радянський період цю усвідомленість демонструє наполегливість і нагальність, з якою після завершення Другої світової війни органи радянської влади взялися до упорядкування візуальних атрибутів пам'яті про минулу війну. Зокрема, твердить Галина Денисенко, вже на самому початку 1946 року було ухвалено рішення про розробку 50 типових проєктів пам'ятників-меморіалів [45]. Була розроблена ціла програма, розрахована на десятиріччя вперед, що передбачала встановлення понад 10 тисяч меморіалів та пам'ятних знаків [46, с. 142]. Розмах проєкту вражає: за такої кількості для того, щоб вкластися у встановлені терміни, необхідно було відкривати по одному пам'ятнику щодня і двічі на тиждень по два, тож про якусь реальну оригінальність цих споруд йтися не могло в принципі.

Звісно, сказане вище про маркування і візуальну впізнаваність буде актуальним лише у тому разі, якщо культурна традиція, в межах якої було створено пам'ятник, відома реципієнту. Якщо культурна традиція втрачена або реципієнтові невідома, то трактування пам'ятника і його ідентифікація з певною культурною традицією відбувається в межах уявлень і обсягу знань реципієнта.

Окрім того, символічне навантаження пам'ятника з часом може бути відкориговане, переартикульоване. Так, перші з уже згаданих вище «чумних стовпів» першопочатково були римськими триумфальними стовпами, що їх було змінено.

За часів УРСР з Колони магдебурзького права, найдавнішого пам'ятника Києва, як і зі сотень інших споруд, було демонтовано хрест – радянська влада доволі цілеспрямовано ліквідувала на підвладній території маркери поширення різного роду релігійних традицій. У 2013 році колону знову «підкоригували»: за кошти міського бюджету знятий більшовиками хрест встановили наново [47]. За деякий час колона знову зазнала змін: табличка, що повідомляла про встановлення громадою колони на честь підтвердження дії у Києві магдебурзького права російським імператором, зникла, а на іншій, що присвячувала колону Святому Володимирі, було замальовано згадку про Росію [48].

Подібні метаморфози характерні для пам'ятників, що репрезентують у публічному просторі підважену культурну традицію – ту, яка відкидається чи зв'язок з якою заперечується чи то на державному рівні, чи то на рівні суспільного сприйняття. У випадку підтримки чи ігнорування на рівні державному чи місцевої влади пам'ятників-маркерів підваженої традиції такі пам'ятники стають об'єктом атак з боку тих груп, що відкидають репрезентовану пам'ятником культурну традицію, якщо ця традиція гостро суперечить тій, що є підтримуваною у цих групах. У випадку, якщо культурна традиція, що її репрезентує той чи інший пам'ятник, поширеній у суспільстві культурній традиції не суперечить, то такий пам'ятник сприймається як маркер взаємозв'язку і може легітимно продовжувати існування в публічному просторі.

Пам'ятники Другої світової війни в сучасному публічному просторі

Успадкований Україною радянський гранд-наратив був найбільш широко репрезентований у публічному просторі двома групами пам'ятників: Леніну і пов'язаними з подіями та особами так званої (в межах відповідного наративу) «Великої Вітчизняної

війни». Саме ці два типи пам'ятників були основними маркерами радянської культурної традиції другої половини ХХ століття.

Пам'ятники Леніну цілком однозначно асоціюються саме з радянською культурною традицією. Для цього типу пам'ятників саме функція маркування простору як такого, на який поширюється вплив комуністичної ідеології та відповідний комплекс уявлень і практик, була основною. Саме звільнення від пам'ятників Леніну як маркера належності чи принаймні взаємозв'язку з певною культурною традицією ставало обов'язковим, нагальним, майже рефлекторним кроком, одним з перших зроблених після виходу на вільний європейський простір країн-сателітів, що перебували в соцтаборі, чи відновлення незалежності країн, що перебували у складі СРСР.

Урешті, саме звільнення від маркерів належності до колишньої радянської імперії чи, ширше, перебування під російським впливом стало основним лейтмотивом так званого «Ленінопаду», принаймні саме так (як на мене цілком слушно) це було одразу інтерпретовано у західних ЗМІ, які підкреслювали, що повалений у Києві пам'ятник був символом «російського впливу на Україну» чи навіть «російського гніту і панування в Україні» [49]. Хвиля «Ленінопаду», що прокотилася Україною після повалення пам'ятника в Києві, на наш погляд, лише підтверджує коректність саме такої оцінки.

Складнішою нині видається справа з другим типом пам'ятників – пов'язаних з наративом «Великої Вітчизняної війни». З одного боку, ці пам'ятники в багатьох випадках є меморіалами: радянська традиція вітала влаштування поховань у центрі поселення на знак героїчних заслуг, і значна частина подібних меморіалів влаштована у середмісті. Шанобливе ставлення до місць поховання, тим більше тих, хто загинув наглою смертю, є, як уже зазначалося вище, давньою загальноєвропейською традицією, і це значною мірою слугує захистом цих меморіалів і понині. Та й засилля пам'ятників Леніну, які першочергово сприймалися саме як маркери радянської традиції та донедавна кількісно переважали, тривалий час слугувало додатковим захистом меморіалам бійцям радянських збройних формувань.

Водночас, радянська традиція практику шанобливого ставлення до померлих дещо підважила: руйнування місць поховань, у тому числі масових поховань тих, хто загинув наглою смертю, було звичною справою і повсюдним явищем: німецькі військові кладовища, що зникли без сліду, Бабин Яр, залитий пульпою, Аскольдова могила – цей список можна продовжувати дуже довго. Зникла без сліду і значна частина численних раніше поховань у середмісті різного роду «борців за встановлення радянської влади», тож захист меморіалів бійцям радянських військових формувань (серед них і загонів НКВС) під впливом традиції не є аж таким певним.

Серед кількості пам'ятників, пов'язаних з наративом «Великої Вітчизняної війни», превалюють пам'ятники, що їх умовно можна окреслити як пам'ятники «воїнові-захисникові» і «воїну-визволителю». Пам'ятники, встановлені за межами колишнього СРСР, переважно втілюють образ «воїна-визволителя» (в Берліні, Пловдиві, Талліні). На теренах колишнього СРСР звеличувався переважно «воїн-захисник», образ якого є безсумнівним об'єктом глорифікації: різного роду Пагорби Слави (Львів, Переяслав-Хмельницький), Алеї слави (Одеса), меморіали і парки Вічної слави (Суми, Київ, Черкаси, Луцьк) присвячені виключно бійцям радянських збройних формувань, у тому числі загонів НКВС, і містять цілком однозначну позитивну конотацію, підтримують наратив великої «Перемоги» (виокремленої з ряду інших військових перемог написанням з великої літери)*. Існування Дня перемоги як державного свята підтримує цю традицію на державному рівні.

Проте існування Дня пам'яті і примирення, що його віднедавна відзначають також на державному рівні напередодні Дня перемоги, дещо підважує цю традицію. Існування в Україні контрнاراتиву, частково підтримуваного на державному рівні, що

* Детальніше про наратив «Великої Перемоги» див.: Набок С. Образи війни і воїна: трансформація окремих аспектів політики пам'яті // Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2016. Вип. 5–6 (85–86). С. 197–228. URL: http://ipiend.gov.ua/uploads/nz/nz_85_86/nabok_obrazy.pdf; Набок С. II Світова війна: сенси, символи, контексти // Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2014. Вип. 4–5. С. 245–260.

принаймні не заперечує твердження про те, що СРСР тривалий час був союзником нацистської Німеччини, що радянська армія вступила у Другу світову війну на боці нацистської Німеччини і лише через два роки зайняла у цьому конфлікті інший бік, що на радянських багнетах в європейські країни було принесено не лише визволення від нацизму, але й його аналог – радянський тоталітаризм, що закріпився на теренах значної частини Європи на кілька десятиліть, не кажучи вже про те, якою ціною була здобута та перемога, – все це сукупно, звісно, викликає несприйняття культу «Перемоги».

Наслідком цього конфлікту є, наразі ще поодинокі акти з руйнування чи пошкодження відповідних маркерів.

Так, у Харкові 2 червня 2019 року невідомими було скинуто встановлений у середмісті бюст маршалу СРСР Георгію Жукову [50]. Цей бюст було встановлено у 1994 році в центральній частині міста, на одноіменному проспекті. Погруддя швидко руйнувалося, проте перед парламентськими виборами у 2012 році місцева влада добачила необхідність у здійсненні його капітального ремонту: бюст було відновлено в початковому вигляді [51]. У 2016 році проспект, названий на честь маршала, в межах реалізації політики декомунізації перейменували, назвавши на честь Петра Григоренка. А бюст – лишили.

Прикрість з бюстом Георгію Жукову на проспекті Петра Григоренка в Харкові у червні 2019 року трапилася не вперше. У січні 2018 року він вже зазнавав пошкоджень: його залили червоною фарбою, а в травні того ж року бюст вже було повалено. В січні, відповідно до повідомлення сайта «Новое время», відповідальність за пошкодження взяв на себе рух «Права молодь» (молодіжний підрозділ «Правого сектору»). Сайт повідомляє, що цей рух поширив повідомлення, де зазначив, що «активістами «Правої молоді» було залито фарбою та залишено попереджувальні надписи на постаменті пам'ятника кривавого маршала Жукова» [52]. Натомість відповідальність за повалення бюсту в травні 2018 року на себе не взяв ніхто – «народні декомунізатори» так і лишилися «невідомими». Мер Харкова Геннадій Кернес уже наступного після повалення бюсту дня оголосив цей вчинок плювком «у пам'ять про своїх дідів і

прадідів, які пройшли Другу світову війну». Він також, як повідомив сайт ТСН, закликав поліцію взяти під охорону «пам'ятники, монументи та братські поховання тих, хто боровся із фашизмом» [53].

Водночас, у травні 2018 року Інститут національної пам'яті у листі-відповіді на запит депутата Харківської обласної ради Дмитра Булаха повідомив, що пам'ятники Георгію Жукову підлягають демонтажу відповідно до Закону України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їхньої символіки» від 2015 року. В листі наголошується, що маршал СРСР Георгій Жуков не лише «особа, яка причетна до встановлення радянської влади збройним шляхом», але й «своїми наказами прирік на знищення сотні тисяч українців, призваних у 1943 році» [54]. Цим листом-відповіддю на запит реакція Інституту національної пам'яті України на інцидент у 2018 році і обмежилася. Повалений бюст, врешті, практично не постраждав і вже наступного дня повернувся на постамент.

Продовжилася історія в 2019 році вже з ініціативи самого мера: 8 травня 2019 року Геннадій Кернес на своїй сторінці у фейсбуці повідомив, що на сайті міськради опубліковано петицію щодо повернення проспекту Петра Григоренка імені Жукова і закликав містян її підтримати [55]. Цікаво, що, відповідно до повідомлення сайта «UA:Харків», автора петиції, яким зазначено Клименка Ігоря Сергійовича, журналістам розшукати не вдалося [56].

Цього разу депутатський запит для реакції Українського інституту національної пам'яті не знадобився: УІНП в особі голови Інституту Володимира В'ятровича повідомив мера Харкова про протиправність подібних спроб і наголосив на кримінальній відповідальності, передбаченій чинним законодавством, адже згідно з ч. 2 ст. 436-1 КК дії щодо поширення та публічного використання символіки комуністичного тоталітарного режиму, вчинені особою, яка є представником влади, караються позбавленням волі на строк від 5 до 10 років [57].

Ініціатива Геннадія Кернеса змусила активістів згадати і не завершену в травневі дні попереднього 2018 року справу

демонтажу бюсту маршала Жукова. 16 травня 2019 року бюст знову зазнав деяких змін, які, проте, обмежилися лише символічним рівнем: появою наліпки зі словами «Має бути демонтовано». Цього разу ініціаторами акції виступили члени ГО «Світанок», які запевнили присутніх на акції журналістів, що наліпкою не обмежилися: активісти оголосили про своє звернення до Міністерства культури з метою ухвалення офіційного рішення про демонтаж [58].

Проте вже 2 червня вуличні протести продовжилися. В цей день у Харкові відбувався з'їзд партії «Довіряй ділам», лідерами якої є харківський мер Геннадій Кернес та одеський міський голова Геннадій Труханов. Під стінами приміщення, де проходив з'їзд, зібралися учасники акції протесту. Про учасників та організаторів акції повідомлення медій були доволі суперечливими. Так, ВВС, з покликанням на кореспондента агентства «Інтерфакс-Україна», повідомляло, що «перед Палацом спорту, де відбувається з'їзд, зібралися представники партій “Нацкорпус” і “Правий сектор”, а також об'єднань “Фрайкор”, “Традиція і порядок”, “Антикорупційний блок учасників АТО” та інших» [59]. Водночас, сайт «Радіо Свобода» повідомив, з покликанням на UA:Харків, що «участь в акції взяли представники “Самооборони”, “Харківського Євромайдану”, “Національних дружин” і партії “Національний корпус”» [60].

Після початку з'їзду учасники акції перемістилися до пам'ятника Жукову і скинули його з постаменту. На спині бюста було зроблено напис фарбою, а також здійснено спробу пошкодити бюст за допомогою сокири і кувалди. Спорожнілий постамент учасники акції прикрасили прапором України [61]. Поліція намагалася перешкодити учасникам акції [59], проте була у цій справі самотньою: жодних інших захисників пам'ятника, чи то альтернативних акцій на підтримку діяльності мера, чи то обурених діями учасників акції містян абощо в ході цих подій численними журналістами, що були присутні на акції, не було зафіксовано. Наступного дня на сайті DW з'явилося повідомлення про те, що за фактом пошкодження бюста поліцією відкрито кримінальне провадження [62]. Того ж дня на події в Харкові відреагувала прес-секретар президента Юлія Мендель. Вона

наголосила на тому, що міський голова, як лідер територіальної громади, має бути арбітром у цьому протистоянні. Вже 4 червня на офіційному сайті міськради Харкова з'явилось повідомлення, де Геннадій Кернес заявив, що він «як арбітр» повідомляє: «1) Бюст маршала Жукова буде відновлений найближчим часом. 2) Питання про перейменування проспекта імені генерала Григоренка на проспект імені маршала Жукова буде винесено на найближчу сесію Харківської міської ради» [63].

Ані заява голови ІНПУ, ані вуличні протести, ані заклик прес-секретаря президента стати арбітром, а не однією з протиборчих сторін «міської герильї», не завадили меру продовжити попередню лінію поведінки на поглиблення конфлікту і винести на розгляд сесії питання про перейменування проспекту Петра Григоренка: 19 червня депутати міської ради Харкова ухвалили рішення про зворотнє перейменування проспекту Петра Григоренка у проспект маршала Жукова. З понад 70 присутніх у залі депутатів підтримали ініціативу 59, понад 10 осіб висловилося проти і лише один з депутатів, перебуваючи у залі, участі у голосуванні не брав: як повідомили автори сайта «Politeka», цим депутатом був мер Геннадій Кернес, який, попри активне лобіювання питання перейменування, «участь у колективному порушенні закону про декомунізацію вирішив не брати» [64]. Вже 21 червня відповідне рішення було розміщене на сайті міської ради, щоправда, як повідомляє УНІАН, «рішення опубліковане з печаткою Департаменту організаційної роботи, без підпису міського голови», хоч сам міський очільник, коментуючи це, заявив, що «якщо є печатка, значить, є підпис»», – повідомляє видання [65]. Менш ніж за місяць, 11 липня 2019 року, зусиллями все того ж Геннадія Кернеса бюст Жукова знову повернувся на свій постамент [66].

На початок вересня 2019 року жодних повідомлень про звернення ІНПУ до суду з приводу протиправних дій харківського міського голови немає. Новин про те, якими були результати розслідування у межах порушеного щодо учасників повалення бюсту Жукова кримінального провадження, – також.

Харківський бюст маршалу Жукову був не першим, що постраждав від рук невідомих: дивовижні перипетії переслідували

й інший бюст маршала, встановлений на одному з центральних проспектів в Одесі.

Черета неприємностей розпочалася в листопаді 2014 року, коли бюст маршала Жукова, встановлений у 2012 році в розпалі передвиборчої кампанії на однойменному проспекті в Одесі, зник зі свого постаменту. Згодом у фейсбуці користувачем «Невідомий патріот» було розміщено фото, де бюст було розташовано в інтер'єрі вбиральні. Фото супроводжувалося написом, зміст якого зводився до того, що користувач нове місце перебування бюсту вважає більш відповідним, ніж п'єдестал у центрі міста. Це повідомлення було поширене Одеською організацією партії «Свобода» і вже з їх коментарями потрапило в медіа [67]. Замість викраденого скандального бюста [68], що зображував маршала з набором нагород, що не відповідав тим, якими маршал був свого часу удостоєний, міська влада у травні 2015 році встановила новий [69]. Проте і він протримався не довго.

У 2017 році бюст маршала СРСР Георгія Жукова знову було викрадено і, після нетривалої подорожі містом, покинуто на одній з центральних вулиць. Знайдений правоохоронцями бюст було сильно пошкоджено.

Відповідно до повідомлення про цю подію, вміщеному на сайті «24-го каналу», поліція відкрила кримінальне провадження «за частиною 1 статті 296 (хуліганство) Кримінального кодексу України за фактом руйнування в місті погруддя маршала Георгія Жукова», а у повідомленні на сайті «Громадського радіо» не лише визначалися дії невідомих (які, очевидно, такими вже й лишаться) як такі, що є «кримінальним правопорушенням», але й повідомлялося, що подія сталася «на перехресті проспекту маршала Жукова та вул. Академіка Глушка» [70].

Одеський бюст маршала Жукова, повалений невідомими у 2017 році, як і харківський, справді колись розташовувався на проспекті імені Жукова. Але і цей проспект, як і одноіменний проспект у Харкові, перейменували 2016 року. Обидва перейменування відбулися в процесі масової зміни назв урбанізмів, здійсненої у межах декомунізації, а рішення про перейменування були ухвалені на рівні обласних державних адміністрацій [71]. Таким чином лише чотири роки до того з помпою оновлений в

Харкові бюст маршалу Жукову опинився на проспекті Петра Григоренка, а споруджений все того ж 2012 року, а потім викрадений і створений наново в 2015 році в Одесі, – на проспекті Небесної Сотні.

Попри перейменування проспектів у 2016 році та «народну декомунізацію» бюстів у період 2015 – 2018 років Український інститут національної пам'яті жодних помітних кроків, які б спонукали місцеву адміністрацію демонтувати погруддя, не вживав. Попри існування Закону України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їхньої символіки» [27] ці пам'ятники протягом понад 5 років не демонтувалися і, подекуди, і далі перебувають у публічному просторі. Їх руйнуванню намагається перешкоджати поліція, а про спроби їх демонтажу громадянами загальнонаціональні ЗМІ ще донедавна повідомляли зі вживанням терміна «націоналісти» у заголовках [72], як то у випадках пошкоджень пам'ятників Леніну до початку загальної хвилі «Ленінопаду» [73].

Риторика оборонців цих пам'ятників цілком відповідає нарративу все тієї ж «Перемоги», яка завжди з великої літери, хоч наразі термін «Велика Вітчизняна війна» практично не вживається, його було з успіхом підмінено в тотожному значенні терміном «Друга світова війна», всі інші слова лишилися на своєму місці: «Перемога» (хоч у відповідному Законі [29] вона вже з маленької літери, в риторичі оборонців маршала Жукова вона усе ще фігурує виключно як «Перемога») і «ветерани» (без уточнення якої війни та армії), і все той самий «фашизм», яким у радянській риторичі іменували нацистський режим у Німеччині. Так, обґрунтовуючи свою позицію про повернення харківському проспекту імені маршала Жукова, Геннадій Кернес зазначив: «Але запитайте тих небагатьох ветеранів – кого вони називали маршалом Перемоги? І, звичайно ж, його заслуги у розгромі фашизму – переоцінити неможливо» [74].

Цю ситуацію певною мірою провокує позиція, зайнята державою Україна щодо загалу пам'ятників, пов'язаних з подіями Другої світової війни, та закріплена на законодавчому рівні, адже Закон України «Про увічнення перемоги над нацизмом у Другій

світовій війні 1939–1945 років» від 2015 року у статті 4 прямо передбачає, що пам'ятками Другої світової війни визнаються не лише власне меморіали («військові кладовища, військові ділянки на цивільних кладовищах, братські та самотні могили»), але й «пам'ятники, пам'ятні знаки, скульптурні, архітектурні та інші споруди, композиції і об'єкти, що увічнюють пам'ять про події часів Другої світової війни 1939–1945 років, її учасників та жертв», і весь цей комплекс «перебуває під охороною держави», а наруга над «пам'ятниками Другої світової війни», їх руйнування або знищення караються [29].

Закріплена на законодавчому рівні позиція неодноразово підтверджувалася як чинна і представниками державних органів, що покликані ту політику втілювати. Зокрема, невдовзі після ухвалення відповідного закону в 2015 році голова Українського інституту національної пам'яті Володимир В'ятрович наголошував, що «ухвалені нещодавно закони про декомунізацію не передбачають знищення (руйнування) пам'ятників, які вшановують учасників і жертв Другої світової війни» [75]. Принаймні так слова директора Інституту національної пам'яті зрозуміли автори статті на сайті «Радіо Свобода».

Про те, що декомунізація не торкнеться комплексу пам'ятників, пов'язаних з успадкованою від СРСР концепцією «Великої Вітчизняної війни», іменуючи їх «пам'ятниками Другої світової війни», наголосив у тому ж 2015 році і міністр культури В'ячеслав Кириленко, яким, відповідно до положення про УІНП, Кабінетом Міністрів «спрямовується та координується» діяльність цього Інституту. Зокрема, В'ячеслав Кириленко зазначив, як повідомляє все той же сайт «Радіо Свобода», що «закони про декомунізацію України не будуть стосуватися пам'ятників, пов'язаних із Другою світовою війною».

Виходячи з цієї логіки, бюст, що вшановує маршала СРСР Георгія Жукова, є, поза сумнівом, таким пам'ятником, що пов'язаний з подіями Другої світової війни, адже сам Георгій Жуков, безсумнівно, був безпосереднім, і то далеко не рядовим, її учасником, а отже, цей бюст «знищенню (руйнуванню)» у жодному разі не підлягає. У той самий час, відповідно до згаданого вище листа УІНП, цей бюст не лише може, але й повинен

бути демонтований, а урбоніми, названі на його честь, підлягають перейменуванню.

Не одразу, проте таки визначившись з тим, чим підпадає ім'я Георгія Жукова під декомунізацію, щодо інших персонажів, які є ключовими елементами радянського нарративу «Великої Вітчизняної війни», ІНПУ визначитися виявилось значно складніше.

І понині у Києві, майже біля самого входу до будівлі Верховної Ради України, розташовується меморіал Миколи Ватутіна, який брав безпосередню участь у встановленні радянської окупаційної влади в Україні в 1920-х роках, у часи Другої світової війни командував 1-м Українським фронтом та досягав результатів перевіреною радянським методом – буквально завалюючи супротивника трупами своїх солдат. Радянський генерал був ліквідований боївкою УПА під командуванням майора «Енея» (Петра Олійника) у 1944 році. Діставши поранення під Мілятином на Рівненщині, Ватутін був доправлений до шпиталю у Києві, де невдовзі і помер. А вже після завершення війни, в 1948 році, за ініціативи Миколи Хрущова його було вшановано зведенням меморіалу на території Маріїнського парку, у безпосередній близькості до будівлі Верховної Ради. Меморіал прикрашає напис: «генералу Ватутіну від українського народу».

У розпал «народної декомунізації», наприкінці 2014 року, УІНП підготував і опублікував список окремих осіб, причетних до боротьби проти незалежності України, організації голодоморів та політичних репресій, який, головне, мав допомогти місцевій владі позбавитися радянської спадщини у топоніміці, включивши до нього ім'я Ватутіна. Наголошуючи, що список не є вичерпним, на своєму сайті УІНП повідомляв, що «до списку включено короткі біографічні дані та інформацію про антиукраїнську діяльність 57 партійних та військових діячів СРСР», зокрема, про генерала Ватутіна зазначаючи: «використовував солдат як гарматне м'ясо» [76]. Цей список також було вміщено у методичний довідник, підготований УІНП, опублікований під назвою: «Як перейменувати вулицю. Правові засади перейменування вулиць, провулків, проспектів, площ, парків, скверів, мостів та інших споруд, розташованих на території населених пунктів» [77].

Проте зі списку «Осіб, що підпадають під закон про декомунізацію», вміщеному на сайті УІНП у 2015 році, ім'я Ватутіна вже зникає [78]. Наступного, 2016 року, голова УІНП Володимир В'ятрович, як повідомляло УНІАН, в ході інтерв'ю також стверджував, що пам'ятник Ватутіну під стінами Верховної Ради не підлягає демонтажу [79].

Тимчасом, починаючи з 2014 року, в Україні постійно відбуваються різного роду акції з вимогами демонтажу пам'ятників Ватутіну та перейменування поіменованих його ім'ям топонімів. У Києві в квітні 2017 року активістами «Національного корпусу» було проведено акцію з вимогою демонтажу пам'ятника у Маріїнському парку. Дії протестувальників мали суто символічний характер: пам'ятник оздобили табличкою з написом «Кат, знищений українськими націоналістами» [80]. Міська влада та УІНП вимоги протестувальників проігнорували. Вже за рік, 13 квітня 2018 року, акція під пам'ятником Ватутіна в Києві відбулася знову: цього разу пам'ятник облили фарбою, а також приліпили до пам'ятника табличку з написом «Слава воїнам УПА. За ліквідацію червоного ката!» [81]. Цю акцію, що також мала символічний характер, хоч цього разу сам пам'ятник зазнав поверхневих фізичних змін (був облитий фарбою), київська міська влада і ІНПУ також проігнорували.

Численні акції з вимогами демонтажу пам'ятників Ватутіну і перейменування топонімів, названих на його честь, відбувалися і в інших містах України. Так, у Полтаві в 2015 році полтавський громадський рух «Злам стереотипів» запропонував у рамках закону про декомунізацію змінити назву вулиці Ватутіна та демонтувати бюст генерала Ватутіна [82]. Ініціативу було проігноровано. Наприкінці 2015 року, 5 листопада, невідомі розбили меморіальну табличку [83], прилаштовану на одному з будинків міста неподалік бюста генерала Ватутіна, який було встановлено в центрі Полтави у 2013 році [84].

Відтоді невідомі вже тричі обливали цей бюст червоною фарбою: влітку 2016 року, в серпні 2017 року та у вересні 2017 року [85]. Проте міська влада Полтави, як і міська влада Києва, і далі ігнорують ці «натяки» в купі з декомунізаційним законо-

давством. Відомостей про заходи УІНП, вжиті з метою напоумлення полтавської місцевої влади, авторці розшукати не вдалося.

Тим часом, у березні 2018 року у Бердичеві на Житомирщині невідомі пошкодили пам'ятник Ватутіну, розтרוшивши табличку з підписом, закріплену на постаменті. Відповідальність за цю акцію взяв на себе «Національний корпус» [86]. Жодних заяв від УІНП і щодо цієї події розшукати не вдалося, проте ЗМІ, повідомляючи про ці події, покликалися на довідку УІНП, відповідно до якої «вулиця Ватутіна не підлягає перейменуванню. Отже, і генерал Ватутін не є тією особою, яка підпадає під процес декомунізації» [87].

Але вже влітку 2019 року УІНП змінив свою думку щодо пам'ятника Ватутіну в Маріїнському парку: сайт «Обозреватель» повідомив, що: «Український інститут національної пам'яті (УІНП) виступає за знесення пам'ятника над могилою радянського генерала Миколи Ватутіна в центрі Києва і за перепоховання його останків». Такого висновку журналісти дійшли, поспілкувавшись з юристом УІНП Сергієм Рябенком, який заявив, що пам'ятник Ватутіну й інші пам'ятники радянським генералам, а також пам'ятні знаки, назви вулиць на їхню честь «в обов'язковому порядку підлягають демонтажу з точки зору закону» [88]. Проте, розмірковуючи про подальшу долю саме цього пам'ятника, представник УІНП, здається, не переконаний у реалізації на практиці цієї об'язковості, адже викладає своє бачення про подальшу долю території, де нині встановлено пам'ятник, з обмовкою про те, що це буде актуально, «якщо поховання генерала Ватутіна не буде (у Маріїнському парку – *С.Н.*)», а не «коли це станеться». Головним питанням у справі демонтажу пам'ятника, з погляду юриста УІНП, є бажання чи не бажання родичів радянського генерала, що мешкають десь поза межами сучасних кордонів України, забрати прах. Жодних згадок про ініціативу УІНП щодо перенесення поховання з Маріїнського парку задля очищення публічного простору міста від радянського тоталітарного спадку в ході інтерв'ю озвучено представником УІНП не було.

Очевидно, що стосовно пам'ятників командувачам та бійцям радянських збройних формувань на рівні державної виконавчої

влади після 2015 року було зайнято ту саму позицію, що й щодо пам'ятників Леніну свого часу: нічого не вирішувати. Адже формально і пам'ятники Леніну могли бути демонтовані на підставі Указу Президента України ще від 2007 року, що у зв'язку з 75-ми роковинами Голодомору 1932–1933 років в Україні передбачав вжиття заходів «щодо демонтажу пам'ятників та пам'ятних знаків, присвячених особам, причетним до організації та здійснення Голодомору 1932–1933 років в Україні та політичних репресій» [89]. Подекуди громади чи окремі активісти, покликаючись на цей документ, зверталися до місцевої влади з проханням демонтувати пам'ятник Леніну. Подібна ініціатива навіть могла бути підтримана місцевими депутатами [90], але так і лишалася лише ініціативою роками, аж допоки Україною не прокотилася хвиля «Ленінопаду» [91].

Сподіватися, що напади на різного роду об'єкти «Вічної Слави» припиняться, назвавши в офіційних документах і заявах їх не «пам'ятниками Великої Вітчизняної війни», а «пам'ятниками Другої світової війни», не випадає, що засвідчують численні атаки на ці пам'ятники, які відбулися після їх офіційної «переартикуляції». Видається, що подальше застосування цього підходу, який базується на аж надто спрощеному сприйнятті процесів ідентифікації пам'ятників-маркерів у суспільстві, є безперспективним.

Більше того, очевидно, є певна тенденція до радикалізації: якщо до 2013 року листи з проханням зняти пам'ятники Леніну до місцевої влади на Волині писали на папері, то нині вимоги демонтувати бюст маршала Жукова у Харкові пишуть фарбою (наліпками) на самому пам'ятнику. Звернення активістів до органів влади щодо демонтажу все ще присутні, але це вже переважно не місцеві органи влади, а загальнодержавні. Сподіватися, що ці вимоги також можна буде тривалий час ігнорувати і, як то було з пам'ятниками Леніну, «законсервувати» ситуацію, як після перших гучних демонтажів на початку 1990-х, коли кожен регіон порався з питанням, як вважав за потрібне, роками, вже не доводиться. Навіть пам'ятники Леніну у довоєнній Україні там, де вони лишалися, зазнавали спорадичних нападів протягом усіх років, що минули від демонтажу першого

пам'ятника на майдані Незалежності. Падіння другого київського Леніна (і це ще у довоєнний час) спричинило ланцюгову реакцію «Ленінопаду», коли пам'ятники масово було просто знищено. В країні, що перебуває у стані війни, реакція на спроби законсервувати ситуацію очікувано виявляється більш різкою і «відкласти» ситуацію на роки майже напевно не вдасться.

Щоб уникнути подібної ситуації з «пам'ятниками Другої світової війни», слід уже зараз на державному рівні переглянути ставлення до їх комплексу. Інакше підважена традиція глорифікації бійця радянських збройних формувань, що загинув у вирі радянсько-німецької війни, буде і надалі викликати несприйняття і спроби спротиву.

Наразі цей спротив має переважно символічний характер. Перші акції мають виключно символічний характер, а їх проведення не завдає суттєвих пошкоджень самому пам'ятнику: будь то смаження яєчні на Вічному вогні [92] чи то залиття фарбою пам'ятників [93]. Але ігнорування ситуації призводить до подальшої радикалізації – там, де була яєчня, з'являється бетон [94], а там, де фарба, – кувалда. При цьому самі поховання на підконтрольних Україні територіях наразі ще не зазнають руйнації. Але, як уже зазначалося, традиція шанобливого ставлення до померлих, особливо у випадку, якщо ці померлі вже не сприймаються як «свої», була сильно підважена за радянських часів і не може вже гарантувати збереження нинішнього ставлення за умов подальшої радикалізації.

І справа, звісно, не лише у Геннадії Кернесі, що хоче не лише зберегти бюст маршалу Жукову, але й повернути його ім'я проспекту. Наратив великої «Перемоги» не лише глорифікує радянську армію та її командувачів, але й, подекуди, сепарує жертв. Так, трагедією цього року завершилася спроба вшанування загиблих у період Другої світової війни у Криму. В селищі Орлівка місцеві мешканці зробили спробу оновити меморіал односельцям, які загинули під час Другої світової війни. До наявних на меморіалі, що був встановлений ще в 1960-х роках, шести імен додали імена місцевих кримських татар, які загинули в ході Другої світової війни. Проте оновлений пам'ятник, як

повідомляє ТСН, не простояв і 3 днів [95]. Плити з доданими новими іменами були розбиті невідомими вандалами.

Цей пам'ятник є яскравою ілюстрацією сепарації жертв у радянському наративі «Великої Вітчизняної війни»: на пам'ятнику тривалий час були імена лише частини тих, кого до складу радянської армії було мобілізовано з цього селища і хто згодом загинув на фронтах Другої Світової війни. Імена кримських татар (а можливо не лише їх), які також були мобілізовані у цьому самому селищі і також не повернулися з фронтів тієї самої війни, але потому були оголошені разом з усім етносом кримських татар «зрадниками» радянською владою, на плитах меморіалу були відсутні протягом багатьох десятиліть. Спроба відновити повний перелік загиблих солдат наразилася на спротив тих, хто підтримує наратив про героїчну радянську армію, у пам'яті про яку «зрадникам», звісно ж, не місце.

Водночас, доля цього пам'ятника унаочнює не лише сегрегацію, але й яскраво демонструє іншу складову маніпуляції пам'яттю: змішування пам'ятників дуже різних типів, об'єднання їх спільною назвою з метою захистити одну зі складових. Пам'ятник у селищі Орлівка був встановлений на честь загиблих на фронтах Другої світової війни односельців. Це пам'ять про місцевих мешканців, що свого часу жили, навчалися, працювали в цьому селищі. Такі пам'ятники є чи не в кожному селі чи містечку по всій Україні. Ці кенотафи, зазвичай, розташовані не у середмісті, здебільшого віддалені від центральної його площі, присутні вони і на більшості кладовищ. Звісно, це теж пам'ятники Другої світової, які, поза сумнівом, мають охоронятися на державному рівні. Але при цьому ці пам'ятники суттєво відрізняються від пам'ятників Жукову і помпезних меморіалів, присвячених «воїнові-захисникові». Саме ці, зазвичай не помпезні, без гучних згадок про «славу» і «героїв» пам'ятники, у необхідності охорони яких на державному рівні ні в кого не виникає сумнівів, першими спадають на думку, коли йдеться про збереження пам'ятників Другої світової війни. Саме до цього уявлення прямо чи опосередковано апелюють захисники помпезних глорифікаційних меморіалів у середмісті, свідомо чи ні здійснюючи підміну понять.

У цьому контексті показовим є досвід останніх років у спробах переартикуляції (зміни культурної традиції) щодо глорифікаційних пам'ятників «Великої Вітчизняної війни».

У 2015 році обговорювалася можливість потенційної зміни символічного навантаження Меморіалу Слави і у Києві. Тоді пропонувалося певне розширення меморіалу: перепоховання у межах меморіального комплексу віднайдених решток невідомого бійця радянських збройних формувань доби радянсько-німецької війни і невідомого бійця, що загинув у війні новітній, на Сході України. Ця пропозиція викликала обурення, мотивоване насамперед тим, що в ХХІ столітті зі сучасним рівнем методів ідентифікації не повинно і не може бути ніяких навечно «невідомих солдат». Концепція припустима для початку ХХ століття – саме тоді, після завершення Першої світової війни, з небаченою до того кількістю жертв виникли «Могили невідомого солдата» у Великобританії, Франції та інших європейських країнах – і запозичена радянською культурною традицією після Другої світової війни вже у другій половині ХХ століття видавалася дещо негуманно, хоч і зрозуміло (бійці радянських військових формувань не мали ідентифікаційних жетонів, тоді як в арміях інших країн-учасниць вони були). В столітті ХХІ поява нових «невідомих солдат», яких не просто наразі ще не ідентифікували, а назавжди оголошують «невідомими», вже була сприйнята як зневага до бійців, які захищають свою Батьківщину. Врешті, Адміністрація Президента відмовилася від цієї ідеї, обравши все той самий шлях – «нічого не робити» [96]. Проте ця спроба засвідчила, що на державному рівні все ж є певне усвідомлення того, що меморіали «Великої Вітчизняної війни» потребують переартикуляції, і розпочато пошук відповідної форми, що позбавляла б меморіали загиблих під час Другої світової війни функції маркера радянської культурної традиції.

Сказане вище не означає, що всі спроби переартикуляції пам'ятників «Великій Вітчизняній війні» приречені на поразку, але засвідчує, що спроби закамуювати маркер шляхом його доповнення окремими елементами без змін основних елементів, які, власне, і виступають маркуючими, не матимуть успіху, принаймні у довготривалій перспективі.

Пам'ятники та меморіали (поховання), що влаштовувалися у середмісті саме як маркери радянської культурної традиції, наріжним каменем якої був культ «Перемоги» та «Вічної Слави», без суттєвих змін, і надалі сприйматимуться відповідно і або будуть перенесені, або суттєво концептуально та візуально змінені, або і надалі лишатимуться об'єктом атак, що матимуть усе менш символічний характер.

Сказане, звісно, стосується не лише тих пам'ятників, що були встановлені за радянської доби. Новітні пам'ятники також можуть нести відбиток усталеної культурної традиції попри те, що в суспільстві вона вже буде підваженою. Тоді, за умови можливості громади впливати на ухвалення остаточних рішень, навколо таких пам'ятників виникають бурхливі дискусії ще на етапі їх проектування та встановлення [97]. Щоправда, це відбувається лише в тих випадках, коли ухвалення рішення про майбутнє спорудження пам'ятника відбувається демократичним способом, а не ухвалюється кулуарно, а громада дізнається про нього вже за фактом спорудження пам'ятника.

Звісно, потенційно можливою є, як уже зазначалося вище, і така ситуація, коли культурна традиція, в межах якої створено пам'ятник, невідома реципієнту, і тоді пам'ятник потрактується в межах тих уявлень і знань, які в реципієнта наявні. Проте поширеність комплексу пам'ятників, що глорифікують події та учасників радянсько-німецької війни та обізнаність суспільства з відповідною культурною традицією, яка, будучи значно підваженою в Україні, надалі популяризується країною-агресором за допомогою широко вживаної частиною населення України мови і, подекуди, навіть у середині країни окремими діячами, не дозволяє стверджувати, що їх подальша доля стане об'єктом широкої дискусії, яка обмежиться виключно сторінками ЗМІ та стінами академічних і громадських установ, або ставлення до цього комплексу зміниться внаслідок необізнаності суспільного загалу з відповідною культурною традицією.

Оцінити ставлення громадян до спроб переартикуляції на державному рівні глорифікаційної частини пам'ятників Другої світової війни доволі складно. Зазвичай цей аспект у соціологічних опитуваннях виступає лише як складова частина загального

ставлення опитуваних до реформи декомунізації. Нечисленні соціологічні опитування свідчать, що відповіді громадян, якщо їх запитати про їхнє ставлення до декомунізації, загалом демонструють превалювання прихильників декомунізації над її супротивниками. Близько половини всіх опитаних підтримують декомунізацію (49%), тоді як тих, хто декомунізацію не підтримує, трохи більше третини (35%) [98]. На Півдні та Сході України прихильників декомунізації відчутно менше, ніж на Заході та в Центрі.

Проте ці дані мало що можуть нам запропонувати для розуміння мотивації та рівня важливості питання декомунізації для різних суспільних груп. Так, результати опитувань щодо реформи декомунізації не містять даних щодо рівня обізнаності громадян про те, в чому полягає реформа, якою є її мета та якими мають бути результати. Водночас, результати опитувань щодо інших реформ, що були започатковані одночасно з декомунізацією, дозволяють дослідникам стверджувати, що існує кореляція між рівнем обізнаності про реформу і її підтримкою: краща обізнаність збільшує підтримку змін [99]. При цьому навіть соціологи, цікавлячись рівнем підтримки громадянами окремих реформ, реформу декомунізації помічають далеко не завжди: зокрема, до переліку реформ, що їх важливість для країни громадянам пропонував оцінити Фонд «Демократичні ініціативи» ім. Ілька Кучеріва влітку 2019 року, декомунізація не потрапила [100].

Це дає підстави для обґрунтованих сумнівів у можливості ототожнення тієї частини суспільства, що не підтримує декомунізацію, та тієї частини, для якої збереження символів радянської культурної традиції в публічному просторі має вагоме (чи бодай якесь) значення. Врешті, на користь цього твердження свідчать і результати, досягнуті партією Геннадія Кернеса, який, як було продемонстровано вище, активно відстоював збереження та відновлення радянських символів у публічному просторі Харкова, на виборах у 2019 році [101].

Ці дані набувають особливої пікантності, якщо розглядати їх у контексті результатів опитувань, проведених усе тим же Фондом «Демократичні ініціативи» у серпні 2019 та вересні 2018 років. Опитування, проведене у серпні 2019 року, засвідчило рекордний від 1991 року рівень підтримки громадянами проголошення

незалежності України: 89% опитаних підтримала б незалежність, якби референдум з цього питання відбувся в серпні 2019 року [102]. А ось опитування, проведене у вересні 2018 року, засвідчило, що громадяни відчують сильний і системний брак можливостей впливати на рішення місцевої влади: не задоволені цим рівнем більше половини опитаних. Найнижчим відсоток задоволених своїми можливостями впливу на ухвалення рішень на місцевому рівні є на Сході країни – він ледь сягнув 10% від усіх опитаних, у той час як на Заході країни цей показник наближається до 30% [103].

За таких умов шанси дослідників відшукати та виокремити ті соціальні групи, які є активними супротивниками декомунізації, з середовища яких могли б бути залучені ідеологічно ангажовані учасники «міської герильї» пам'яток, які б виступали за збереження та відновлення присутності в публічному просторі символів радянської культурної традиції, стають примарними чи то й взагалі зникають. Принаймні всі спроби авторки ідентифікувати соціальні групи «кінцевих бенефіціарів» в українському соціумі виявилися не надто успішними.

Якщо групи супротивників перебування радянських пам'ятників у публічному просторі бодай якимось чином можна ідентифікувати і все частіше певні громадські об'єднання беруть на себе відповідальність за руйнування цих пам'ятників, виступають у ролі позивачів у судових процесах, оспорожуючи правомірність спроб повернення радянської топоніміки, то групи їх супротивників ідентифікувати значно складніше. Як уже зазначалося, у випадку повернення імені маршала Жукова проспекту в Харкові розшукати автора петиції журналістам не вдалося взагалі. У випадку встановлення пам'ятника все тому ж Жукову в Одесі в 2012 році, попри заявлену ініціативу його спорудження групою «ветеранів та офіцерів», єдиним ім'ям, яке вдалося встановити журналістам серед ініціаторів його спорудження, було ім'я депутата міської ради Одеси від «Партії регіонів» Юрія Преснова [104], який, попри спорудження пам'ятника, що його журналісти охрестили «передвиборчим», вибори програв. Не принесла, як уже зазначалося, виборчих дивідендів і боротьба за збереження пам'яті про маршала Жукова в публічному просторі і Геннадію Кернесу у 2019 році.

В обох випадках ми спостерігаємо ініціативу не груп містян, а окремих посадовців місцевого рівня, яка не справляє позитивного і вираженого впливу на електоральні преференції виборців, проте і надалі експлуатується цими посадовцями від одних виборів до інших і, здається, потребує окремого дослідження і пошуку інших пояснень, ніж спроби здобути голоси виборців.

У комплексі з даними про те, як громадяни оцінюють свої можливості впливати на рішення місцевої влади (ці показники вищі на Заході країни, в той час як на Сході країни тих, хто, швидше, додає такі можливості у себе, лише 10% опитаних, а респондентів, які б були повністю впевнені у цих своїх можливостях, соціологам взагалі розшукати не вдалося жодного – в результатах зазначено 0,0%), та, враховуючи низький рівень готовності брати участь у будь-яких діях щодо долучення до управління справами у своїй громаді, особливо на Сході країни, версія про те, що представники місцевої влади, чинячи опір реформі декомунізації, зберігаючи та відновлюючи в публічному просторі символи радянської культурної традиції, просто обирають бік у протистоянні між різними групами, реалізуючи запит тієї частини суспільства, яка не підтримує декомунізацію і в якій вони сподіваються знайти електоральну підтримку, не витримує критики.

«Міська герилья» в публічному просторі міст по всій Україні на сучасному етапі відбувається не за участі місцевої громади – це протистояння між окремими, часто ситуативними об'єднаннями і місцевою владою чи окремими її представниками. Більшість мешканців не беруть участі у цих процесах, а соціологічні опитування не демонструють аж надто високого рівня зацікавленості ними громадян [105].

Звісно, розуміння причин неготовності членів громад долучатися до управління справами на місцевому рівні потребує додаткових досліджень та пояснень. Проте, вже зараз можна твердити, що відсутність у розпорядженні громадян реальних можливостей та інструментів впливу на процеси актуалізації публічного простору, обмежених до, переважно, обговорення результатів дій окремих груп та місцевої влади і локалізованих, здебільшого, в місцевих медіа та у соцмережах, є одним з вагомих чинників, що створює додаткову соціальну напругу та негативно позначається на загальному стані суспільства.

Висновки та пропозиції

1. Зародившись у середині ХХ століття як денацифікація та, згодом, декомунізація, політика пам'яті в сучасному її розумінні від початку століття ХХІ стала важливою складовою публічної політики в Європі та світі.

2. Формування нормативної та когнітивної рамки, в межах якої функціонує політика пам'яті, триває і нині демонструє обнадійливу тенденцію до зміщення основного фокуса зі спроб на законодавчому рівні регламентувати «правильні» трактування та оцінки минулого до формування державних політик прийняття відповідальності та унормування цієї відповідальності.

3. Декомунізація в Україні триває: досвід країн Європи засвідчує, що очищення публічного простору від маркерів тоталітарного спадку є лише початковим етапом на шляху подолання наслідків тоталітаризму.

4. Репрезентований у публічному просторі радянський спадок був представлений двома найбільшими групами пам'ятників: Леніну та Другої світової війни. Перша з цих груп практично повністю зникла в ході другої хвилі «Ленінопаду» у 2014 році. Проголошена в 2015 році реформа декомунізації лише додатково обґрунтувала на нормативному рівні правові підстави цього стихійного процесу, проте не забезпечила достатніх та однозначних нормативних засад для упорядкування питання з пам'ятниками Другої світової війни. Такий стан речей створює додаткові можливості для маніпуляцій на темі пам'яті про трагічні сторінки минулого.

5. Враховуючи, що комплекс пам'ятників, створених з метою глорифікації подій і діячів радянсько-німецької війни, нині в Україні є найбільшим з тих, що репрезентують широко відому в суспільстві як антигуманну радянську культурну традицію та те, що ця традиція конфліктує з іншими культурними традиціями, наразі поширеними та підтримуваними в Україні, необхідне подальше детальне вивчення світового досвіду зміни асоційованої з пам'ятником у сприйнятті реципієнта культурної традиції, яку репрезентує пам'ятник, результатів здійснених у різний час спроб переартикуляції символічного навантаження пам'ятників, методів та засобів її реалізації. Слід відмовитися від підтримки на

державному рівні маніпулятивного об'єднання в загальний тип «пам'ятників Другої світової війни» різних типів пам'яток: тих, що увічнюють пам'ять про жертв, та тих, що глорифікують радянську армію та підтримують радянський наратив «Великої Перемоги». Без цього ситуація довкола пам'ятників, що глорифікують події та діячів радянсько-німецької війни та які представлені практично у кожному населеному пункті сучасної України, може надалі загострюватися, окремі випадки атак на ці пам'ятники триватимуть, а наслідком подальшого ігнорування проблеми у майбутньому може стати масове руйнування комплексу цих пам'ятників.

Надії на співіснування двох традицій – і вшанування жертв Другої світової війни, і культу «Перемоги» – в одному фізичному просторі не є такими, що мають добру перспективу. Найбільш імовірним видається подальше поступове зникнення з простору не лише урбанізмів, але й фізичних об'єктів – пам'ятних знаків, що не пов'язані безпосередньо з жертвами Другої світової війни. Наразі, на жаль, успішними є переважно не спроби переартикуляції, а лише вилучення з публічного простору окремих пам'ятних знаків.

6. Створення інструментів, що дозволили б більш широко залучити членів місцевих громад до ухвалення рішень щодо упорядкування символічної репрезентації культурних традицій у публічному просторі, сприятиме консолідації суспільства. Практики застосування одного з небагатьох новітніх інструментів, що дозволяє громадянам бодай якимось впливати на порядок денний для місцевої влади у міжвиборчий період – електронних петицій, як засвідчив харківський досвід у випадку петиції про повернення проспекту Петра Григоренка імені маршала Жукова, коли автора петиції журналістам розшукати не вдалося, демонструє, що вони, вочевидь, потребують подальшого вдосконалення, зокрема і в аспекті можливості верифікації їх авторів та підписантів. Не зайвим уявляється також врахування досвіду, в тому числі і міжнародного, який передбачає, що участь місцевої влади у встановленні нових пам'ятників полягає переважно в погодженні та виділенні місця для них, у той час як виготовлення та встановлення пам'ятників відбувається коштом жертводавців. Проте і тут слід враховувати негативний вітчизняний досвід, зокрема, з одеським бюстом маршала Жукова: якщо встановлення

пам'ятника відбувається коштом окремого жертводавця, то громада мусить мати можливість прийняти або відхилити таку пропозицію, не покладаючись цілком і повністю лише на кулуарні домовленості між жертводавцем і місцевою владою, а у разі, якщо спорудження пам'ятника репрезентується як ініціатива громади, то кількість жертводавців має бути доволі значною, демонструючи зацікавленість містян у реалізації цієї ініціативи. Прозорість на всіх етапах і можливість верифікації учасників цих процесів сприятиме зростанню рівня довіри та консолідації як у межах окремої громади, так і загалом у суспільстві.

1. Набок С. Політика пам'яті в сучасній Україні: проблеми формування та контрверсійність наслідків // Етнополітичний контекст соціокультурних трансформацій у сучасній Україні. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2017. С.229–283.

2. Грицак Я. Історія, яка (все ще) має значення. URL: <http://zbruc.eu/node/43842>

3. Траба Р. «Другий бік пам'яті». Історичні досвіди та їх пам'ятання в Центрально-Східній Європі. Україна модерна. 2009. № 4 (15). С. 53–62. URL: http://uamoderna.com/images/archiv/15/3_UM_15_Polityka_Pamiati_Traba.pdf

4. Мінк Ж. Геополітика, примирення та ігри з минулим: на шляху до нової пояснювальної парадигми колективної пам'яті. URL: http://uamoderna.com/images/archiv/15/4_UM_15_PolitykaPamiati_Mink.pdf

5. Loi n 90-615 du 13 juillet 1990 tendant à réprimer tout acte raciste, antisémite ou xénophobe. URL: <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT00000532990&dateTexte=&categorieLien=id>

6. Loi n°2001-70 du 29 janvier 2001 relative à la reconnaissance du génocide arménien de 1915 . URL: <http://www.assemblee-nationale.fr/11/dossiers/genocide.asp>

7. René Rémond. Who's Who in France. URL: https://www.whoswho.fr/decede/biographie-rene-remond_6384

8. У Франції хочуть карати штрафами заперечення геноцидів. URL: <https://www.obozrevatel.com/ukr/news/42917-u-frantsii-hochut-karati-shtrafami-zaperechennya-genotsidiv.htm>

9. Erinnerung und Gedenken an die Vertreibungen und Massaker an den Armeniern 1915 – Deutschland muss zur Versöhnung zwischen Türken und Armeniern beitragen. URL: <http://dipbt.bundestag.de/dip21/btd/15/056/1505689.pdf>

10. Резолюція Бундестагу про геноцид вірмен: Ердоган розчарований діями Меркель. URL: <https://p.dw.com/p/1J0Wh>

11. Польський закон про Голокост: суперечка загострюється. URL: <https://p.dw.com/p/2sBMK>

12. В Ізраїль на переговори щодо закону про Інститут нащам'яті вирушить польська делегація. URL: https://dt.ua/WORLD/v-izrayil-na-peregovori-schodo-zakonu-pro-institut-nacpam-yati-virushit-polska-delegaciya-270644_.html

13. США закликали переглянути Польщу законопроект про Голокост. URL: https://dt.ua/WORLD/ssha-zaklikali-pereglyanuti-polschu-zakonoprojekt-pro-golokost-267883_.html

14. Рада прийняла заяву у зв'язку з польським законом про «українських націоналістів». URL: https://dt.ua/POLITICS/rada-priynyala-zayavu-u-zv-yazku-z-polskim-zakonom-pro-ukrayinskih-nacionalistiv-268415_.html

15. У Польщі суд визнав неконституційними поправки про «українських націоналістів» в законі про ІНП. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-polshcha-antybanderivskyi-zakon/29715398.html>

16. Меркель зробила гучну заяву щодо «антибандерівського закону» Польщі. URL: <https://www.slovoidilo.ua/2018/02/11/novyna/polityka/merkel-zrobyla-huchnu-zayavu-shhodo-antybanderivskoho-zakonu-polshhi>

17. Габріель щодо польського закону: за Голокост відповідальні німці. URL: <https://www.eurointegration.com.ua/news/2018/02/4/7077046/>

18. Різанина в Сребрениці: Нідерланди визнали часткову відповідальність за вбивство 350 мусульман. URL: <https://www.unian.ua/world/10624020-rizanina-v-srebrenici-niderlandi-viznali-chastkovu-vidpovidalnist-za-vbivstvo-350-musulman.html>

19. Всеукраїнське товариство політичних в'язнів і репресованих (ВУТПВІР). URL: <http://repressed.org.ua/>

20. Київське товариство депортованих українців «Холмщина» імені Михайла Грушевського. URL: <http://www.it-commerce.net/?cath=18&page=5&lang=1>

21. «Депортованих українців» юридично не існує – дослідник та активіст. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/27658612.html>

22. Образ України-жертви має повністю зникнути із царини культурної дипломатії. URL: <https://ua.112.ua/interview/obraz-ukrainy-zhertvy-maie-povnistiu-znyknuty-iz-tsaryny-kulturnoi-dyplomatii-467817.html>

23. Шкільний підручник історії України: яким він має бути. У шкільних підручниках треба відійти від образу України-жертви, вважає історик Наталя Яковенко. URL: <https://osvita.ua/school/news/6702/>

24. U S T AWA z dnia 18 grudnia 1998 r. o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. URL:

<http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19981551016/U/D19981016Lj.pdf>

25. Положення про Український інститут національної пам'яті. Постанова Кабінету Міністрів України від 12 листопада 2014 р. № 684. URL: <http://www.memory.gov.ua/page/polozhennya-pro-ukrainskii-institut-natsionalnoi-pamyati>

26. Закон України «Про доступ до архівів репресивних органів комуністичного тоталітарного режиму 1917–1991 років» від 09.04.2015 № 316-VIII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/316-19>

27. Закон України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їхньої символіки» від 09.04.2015 № 317-VIII. URL: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/317-19>

28. Закон України «Про правовий статус та вшанування пам'яті борців за незалежність України у XX столітті» від 09.04.2015 №314-VIII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/314-19>

29. Закон України «Про увічнення перемоги над нацизмом у Другій світовій війні 1939–1945 років» від 09.04.2015 № 315-VIII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/315-19>

30. Декомунізація. URL: <http://www.memory.gov.ua/page/dekomunizatsiya-0>

31. Rothberg Michael. Introduction: Between Memory and Memory: From Lieux de mémoire to Noeuds de mémoire // Yale French Studies, No. 118/119, Noeuds de mémoire: Multidirectional Memory in Postwar French and Francophone Culture (2010), pp. 3–12. URL: http://www.jstor.org/stable/41337077?seq=1#page_scan_tab_contents

32. Нагорна Л. Поняття «місце пам'яті» в системі memory studies // Регіональна історія України. 2014. Вип. 8. С. 55–74. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/reisuk_2014_8_5.

33. Нора П. Проблематика мест памяти. Франция-память. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. С. 42–43. URL: <http://ec-dejavu.ru/m-2/Memory-Nora.html>

34. Шляпкин И. А. Древние русские кресты. Санкт-Петербург: Типография И. Н. Скороходова, 1906. С. 9.

35. Sebillot P.-Y. Le Folklore de la Bretagne. Vol. 2. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1995 [1886]. P. 252.

36. Ігнатенко І. «Фігури» та оброчні хрести у духовній культурі українців Полісся // Етнічна історія народів Європи. 2009. № 30. С. 39.

37. Любарець А. Політика пам'яті щодо радянської спадщини в Україні (2005–2015 рр.): дис. на здобуття ступеня к. політ. н. Київ, 2017. С. 122.

38. Nora P. General introduction: Between memory and history. Realms of Memory. The construction of the french past. Vol.1. New York, 1996. P.23; Шліпченко С. Дилеми й головоломки пам'яті. URL: <https://krytyka.com/ua/articles/dylemy-y-holovolomky-pamyati>; Юрик Я. Меморіали як головні носії пам'яті у середовищі міста. Традиції та новації у вищій архітектурно-художній освіті. 2014. №1. С. 127–132.

39. Державна ідеологія та конструювання спільної пам'яті про минуле: організоване забуття та феномен пригадування (на прикладі пам'ятників Донецька). Сучасні суспільні проблеми у вимірі соціології управління. Матеріали другої наукової конференції (Донецьк, 14 квітня 2006 р.). Донецьк: ДонДУУ, 2006. С. 179.

40. Кухаренко С. Придорожні пам'ятники: сучасний феномен або тяглість традицій. Народознавчі зошити. 2010. №3-4. С. 375–376.

41. Гайдай О. Кам'яний гість. Ленін у Центральній Україні. Київ: К.І.С., 2018. С. 47.

42. Maxová I., Nejedlý V., Zahradník P. Mariánské, trojiční a další světecké sloupy a pilíře v kraji Vysočina ... (okresy Havlíčkův Brod, Jihlava, Pelhřimov, Třebíč a Žďár nad Sázavou). Praha: Národní památkový ústav, 2006. 342 s.

43. Пам'ятники Шевченку в Україні та світі. URL: <http://museumshevchenko.org.ua/page.php?id=64>

44. Панама. Четвертый памятник А. С. Пушкину, устанавливаемый МФРП. URL: <http://rulit.org/read/708>

45. Денисенко Г. Друга світова війна в пам'ятках історії та культури // Наукові записки НаУКМА. 2002. Том 20: Історичні науки. С. 25.

46. Тронько П., Войналович В. Увічнена історія України. Київ, 1992. 273 с.

47. У Києві відкрили оновлену колону Магдебурзькому праву. URL: <http://tyzhden.ua/News/85676>

48. На колоні Магдебурзького права зникла згадка про царя. URL: <https://vechirniykyiev.com.ua/news/na-kolonni-mahdeburz-koho-prava-znykla-z-hadka-pro-tsarya>

49. Світ про поваленого Леніна: натяк Януковичу на долю Чаушеску та аналогії з Берлінською стіною. URL: <http://tyzhden.ua/Politics/96168>

50. Повалення бюста Жукова та сутички. У Харкові протестували проти партії Кернеса і Труханова. URL: <https://tsn.ua/ukrayina/povalennya-byusta-zhukova-ta-sutichki-u-harkovi-protestuvali-proti-partiyi-kernesai-truhanova-1355607.html>

51. В Харькове реконструировали памятник маршалу Жукову и братскую могилу по улице Рыбалко. URL: <http://izvestia.kharkov.ua/tv-proekty/hi/100/1114517.html>

52. У Харкові націоналісти залили фарбою пам'ятник маршалу Жукову. URL: <https://nv.ua/ukr/ukraine/events/u-kharkovi-natsionalisti-zalili-farboju-pamjatnik-marshalu-zhukovu-2443610.html>

53. У Харкові скинули бюст Жукова, мер Кернес розгнівався. URL: <https://tsn.ua/ukrayina/u-harkovi-skinuli-byust-zhukova-mer-kernes-rozgnivavsya-1150752.html>

54. У В'ятровича заявили, що всі пам'ятники Жукову підлягають знесенню. URL: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/3977563-u-viatrovycha-zaiavyly-scho-vsi-pamiatnyky-zhukovu-pidliahauit-znesennui>

55. Повернути проспекту ім'я маршала Жукова та прибрати намет «Все для перемоги»: Геннадій Кернес закликає харків'ян підтримати дві петиції. URL: <https://kh.suspilne.media/news/21656>

56. Петиція з вимогою «повернути пам'ять про маршала Жукова» набрала на сайті мерії 5000 голосів. URL: <https://kh.suspilne.media/news/21677>

57. Інститут нацпам'яті звернувся до Кернеса через намір перейменувати проспект на честь Жукова. URL: https://dt.ua/UKRAINE/institut-nacpam-yati-zvernuvsya-do-kernes-a-cherez-namir-pereymenuvati-prospekt-na-chest-zhukova-310848_.html

58. У Харкові пройшла акція «Захист декомунізації» проти повернення Жукова. URL: <http://visti.news/u-harkovi-projshla-aktsiya-zahyst-dekomunizatsiyi-proty-povernennya-zhukova/>

59. У Харкові повалили бюст Жукова, Кернес обіцяє відновити. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-48490213>

60. Кернес обіцяє відновити пам'ятник Жукову у Харкові. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-kernes-pamyatnyk-zhukovu/29977136.html>

61. У Харкові активісти знесли пам'ятник маршалу Жукову. URL: <https://www.unian.ua/incidents/10571730-u-harkovi-aktivisti-znesli-pamyatnik-marshalu-zhukovu-video.html>

62. Поліція відкрила провадження через повалення погруддя Жукова в Харкові. URL: <https://p.dw.com/p/3Je8T>

63. Заява Геннадія Кернеса. URL: <https://www.city.kharkov.ua/uk/news/zayava-gennadiya-kernes-a-41845.html>

64. «Кнопка зламалася»: Кернес не підтримав рішення по Жукову, депутати задумалися про серйозну «підставу». URL: <https://kharkov.politeka.net/ua/kharkov/1061433-knopka-slomalas-kernes-ne-podderzhal-reshenie-po-zhukovu-deputaty-zadumalis-o-sereznoj-podstave/>

65. Кернес підписав рішення про повернення проспекту імені Жукова. URL: <https://www.unian.ua/society/10592811-kernes-pidpisav-rishennya-pro-povernennya-prospektu-imeni-zhukova.html>

66. Кернес відновив бюст Жукова у Харкові. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-48948174>

67. Украденний бюст Жукова нашли в туалете. URL: <https://odessa-life.od.ua/news/23591-ukradennyi-byust-zhukova-nashli-v-tualete-foto>

68. В Одессе памятник Жукову не досчитался Золотой Звезды Героя. URL: <https://fraza.ua/foto/152711-v-odesse-pamjatnik-zhukovu-ne-doschitalsja-zolotoj-zvezdy-geroja>

69. В Одесі до Дня міста замінять вкраденого Жукова і відкрили новий сквер. URL: <https://ukr.segodnya.ua/regions/odessa/v-odesse-ko-dnyu-goroda-zamenyat-ukradennogo-zhukova-i-otkryli-novyy-skver-613761.html>

70. Повалення бюста Жукова в Одесі: поліція відкрила справу. URL: https://24tv.ua/povalennya_byustu_zhukova_v_odesi_politsiya_vidkrila_spravu_n856461; Вночі в Одесі повалили бюст маршала Жукова. URL: <https://hromadskeradio.org/news/2017/08/24/vnochi-v-odesi-povalyly-byust-marshala-zhukova-foto>

71. В Одесі з'явився проспект Небесної Сотні і вулиця Шухевича. URL: <https://www.unian.ua/society/1357017-v-odesi-zyavivsy-a-prospekt-nebesnoji-sotni-i-vulitsya-shuhevicha.html>; Харківська обласна державна адміністрація. Розпорядження «Про перейменування об'єктів топоніміки м.Харкова». URL: <http://kharkivoda.gov.ua/content/documents/808/80788/files/160517-01-11-zagal-181-rozp.pdf>

72. «Пам'ятник окупанту». У Львові націоналісти пошкодили Монумент слави. URL: <https://tsn.ua/ukrayina/natsionalisti-spotvoriti-pam-yatnik-leninu-na-bessarabskii-ploshchi.html>

73. Київські націоналісти спотворили пам'ятник Леніну. URL: <https://tsn.ua/ukrayina/natsionalisti-spotvoriti-pam-yatnik-leninu-na-bessarabskii-ploshchi.html>

74. Кернес хоче повернути проспекту в Харкові ім'я маршала Жукова. URL: <https://www.unian.ua/society/10543644-kerne-s-hoche-povernuti-prospektu-v-harkovi-im-ya-marshala-zhukova.html>

75. Пам'ятники тим, хто загинув на війні, жодною мірою не можна руйнувати – історик. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/26985152.html>

76. Які назви вулиць мають зникнути з мапи України? URL: <http://www.memory.gov.ua/news/yaki-nazvi-vulits-mayut-zniknuti-z-mapi-ukraini>

77. Як перейменувати вулицю. Правові засади перейменування вулиць, провулків, проспектів, площ, парків, скверів, мостів та інших споруд, розташованих на території населених пунктів. URL: http://www.memory.gov.ua/sites/default/files/userupload/2metodychka_perejmenuvannja_vulyc_1.pdf

78. Список осіб, які підпадають під закон про декомунізацію. URL: <http://www.memory.gov.ua/publication/spisok-osib-yaki-pidpadayut-pidzakon-pro-dekomunizatsiyu>

79. Пам'ятник радянському генералу Ватутіну біля Ради не підлягає демонтажу – В'ятрович. URL: <https://web.archive.org/web/20160905143858/http://www.unian.ua:80/society/1394197-pamyatnik-radyanskomu-generalu-vatutinu-bilya-radi-ne-pidlygae-demontaju-vyatrovich.html>

80. У Києві на пам'ятник Ватутіну повісили табличку з написом "Кат". URL: <https://ua.korrespondent.net/city/kyiv/3841452-u-kyievi-napamiatnyk-vatutinu-povisyly-tablychku-z-napysom-kat>

81. У Києві облили фарбою пам'ятник Ватутіну. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-kyiv/2441254-u-kyievi-oblily-farbou-pamatnik-vatutinu.html>

82. В Полтаві представили 96 вулиць, які збираються перейменувати. URL: <https://web.archive.org/web/20160514222300/http://www.0532.ua/news/980663>

83. У Полтаві розбили пам'ятну дошку генералу Ватутіну. URL: <https://poltava.to/news/35923/>

84. У Полтаві відкрили пам'ятник Ватутіну (фото). URL: <http://news.poltava.info/culture/10808-u-poltavi-vidkrili-pamyatnik-vatutinu-foto>

85. У Полтаві невідомі вдруге за місяць облили фарбою пам'ятник генералу Ватутіну. URL: <https://web.archive.org/web/20171002234216/http://poltava.to/news/44444/>

86. «Національний Корпус» розбив у Бердичеві меморіальну дошку Ватутіну. URL: https://www.zhitomir.info/news_173319.html

87. Під Житомиром зруйнували пам'ятник радянському генералу: опубліковано фото. URL: <https://apostrophe.ua/ua/news/society/accidents/2018-03-19/pod-zhitomirom-razrushili-pamyatnik-sovetskomu-generalu-opublikovano-foto/124686>

88. У Києві запропонували знести відомий радянський пам'ятник. URL: <https://www.obozrevatel.com/ukr/kiyany/politics/u-kyievi-zaproponuvali-znesti-vidomij-radyanskij-pamyatnik.htm>

89. Указ Президента України «Про заходи у зв'язку з 75-ми роковинами Голодомору 1932 – 1933 років в Україні» №250/2007. URL: <http://www.president.gov.ua/documents/2502007-5688>

90. На Волині просять знести пам'ятник Леніну. URL: <http://www.volynpost.com/news/26775-na-volyni-prosiat-znesty-pamiatnyk-leninu>

91. Як у Маневичах зносили пам'ятник Леніну. URL: <http://www.volynpost.com/news/47135-iaк-u-manevychah-znosyly-pamiatnyk-leninu-foto>

92. За скандальну яечню на Вічному вогні дали три роки умовно. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2012/10/4/6973980/>

93. У Львові вандали облили червоною фарбою Монумент Слави. URL: <https://tsn.ua/ukrayina/u-lvovi-vandali-oblili-chervonoju-farboju-monument-slavi-939400.html>

94. У Києві знову залили бетоном Вічний вогонь. URL: <https://tsn.ua/kyiv/u-kiyevi-znovu-zalili-betonom-vichniy-vogon-1042490.html>

95. В окупованому Криму розбили пам'ятник загиблим на війні кримським татарам. URL: <https://tsn.ua/ukrayina/v-okupovanomu-krimu-rozbili-pam-yatnik-zagiblim-na-viyni-krimskim-tataram-1342431.html>

96. Адміністрація президента відмовилась від ідеї перепоховань у Парку вічної слави. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news/27195800.html>

97. Australian plan for Captain Cook monument to mark colonial landing prompts anger: 'It's an invasion'. URL: <https://www.independent.co.uk/news/world/australasia/captain-cook-new-landing-site-memorial-statue-australia-sydney-controversy-aboriginal-protest-a8327946.html>

98. Соціологи розповіли, де в Україні найбільше сумують за СРСР. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/09/10/7191628/>

99. Краща обізнаність про сфери реформ збільшує підтримку змін; ставлення до реформи загалом часто не співпадає з підтримкою її складових. URL: <https://ces.org.ua/krashcha-obiznanist-pro-sferu-reform/>

100. На які першочергові реформи чекають громадяни. URL: <https://dif.org.ua/article/na-yaki-pershochergovi-reformi-chekayut-gromadyani>

101. Результати виборів до Верховної Ради: чому програли кандидати від Кернеса. URL: <https://www.mediaport.ua/rezultati-viboriv-doverhovnoyi-radi-chomu-prograli-kandidati-vid-kernes>

102. Громадська думка України на 28-му році незалежності держави. URL: <https://dif.org.ua/article/gromadska-dumka-ukraini-na-28-rotsi-nezalezhnosti-derzhavi>

103. Громадська думка населення щодо реформи децентралізації. URL: <https://dif.org.ua/article/detsentralizatsiya-dosyagnennya-i-problemi-otsinki-gromadyan>

104. В Одесі «регіонал» опозорився во время установки пам'ятника маршалу Жукову. URL: https://sensor.net.ua/photo_news/221321/v_odesse_regional_ozozorilsya_vo_vremya_ustanovki_pamyatnika_marshalu_jukovu_fotoreportaj

105. Українців найбільше турбує припинення вогню на Донбасі, зростання тарифів та повернення політв'язнів. URL: <https://www.unian.ua/society/10596564-ukrajinciv-naybilshe-turbuye-pripinennya-vognyu-na-donbasi-zrostannya-tarifiv-ta-povernennya-politv-yazniv.html>

РОЗДІЛ VII

КОНЦЕПТ МАЙБУТНЬОГО УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ ТА ЙОГО КОНСОЛІДУЮЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ

Уявлені образи національного минулого та майбутнього

Базові характеристики поняття «етнос» – мова, самоназва, історична пам'ять, особливості побуту та релігійних традицій, – за найближчого розгляду, мають своєю основою тільки свідомість особи та колективу. Але так само лише у свідомості вкорінені всі наші культурні практики. Всі форми ідентичності, властиві людині, базуються на соціалізації – поступовому засвоєнні соціальних норм і практик. Важливе значення для соціогуманітарних наук має питання про процес актуалізації певних ідентичностей. Адже є ситуації, коли певні ідентичності (а особа завжди наділена кількома ідентичностями: статева, вікова, етнічна, релігійна, фахова, політична тощо) – вступають у суперечність одна з одною. Тож питання: як відбувається актуалізація тої чи тої ідентичності в ситуації суперечності між ними? Це питання є вельми актуальним для пост-колоніального суспільства. Особа постколоніального суспільства є носієм етнічної (аборигенної) ідентичності, але й соціалізується під впливом імперського дискурсу. Ці два типи ідентичності у своєму суто дискурсивному вимірі – непримиренні. Однак і сама особа, і суспільство загалом – функціонують, а отже, ці ідентичності або набувають певного «компромісу», або по чергово актуалізуються, або ж одна з ідентичностей заперечує іншу, що створює певний когнітивний потенціал, який неминуче набуватиме прояву. Ця проблема не може бути розкрита на суто теоретичному рівні. Бо істотне значення мають особливості аборигенних та імперських ідентичностей, а також культурні практики їхньої реалізації. Разом із тим, ми можемо прийняти як одну із базових характеристик постколоніального суспільства – процес, який реалізується у низці заходів, із заперечення імперської ідентичності й актуалізації ідентичності аборигенної. На практиці цей процес, який є необхідністю, реалізується по-різному, залежно від особливостей політичної системи, стану самого суспільства, політичної та

культурної еліт. Проте в процесі подолання імперського спадку завжди важливу роль відіграє конструювання онтологічних образів – уявлення про минуле, теперішність і майбутнє.

Звернувшись до української історії, ми з усією переконливістю можемо бачити, яке принципове значення для самого збереження українського народу мали історичні студії, котрі розкрили самотність нашої минувшини. Без діяльності видатних українських істориків відродження українського народу було б неможливим. Навіть у творчості українських літераторів, зокрема і Тараса Шевченка, ми бачимо особливу увагу до історичної теми. Тексти, присвячені історії українського народу, зберегли образи минувшини і зробили їх надбанням історичної пам'яті. Так сформувався дискурс минулого, який є одним із наріжних у конструкції української ідентичності. Так само принципово значущою була діяльність, спрямована на збереження та розвиток української мови. Створення літературного канону української мови уможливило формування культурної норми, яка стала одним із найважливіших складників української ідентичності. Літературна мова й український літературний дискурс, орієнтований на найширші суспільні верстви, уможливили самопроявлення українства в теперішності. Мова стала засобом, за допомогою якого українська ідентичність проявлялася тут і нині. Українські культурні діячі зуміли відстояти минуле й теперішність українського народу. Однак в умовах колоніальної залежності та тоталітарного диктату вельми невизначеним залишався образ майбутнього українського народу. Тільки з набуттям державної незалежності стало можливим створення актуального образу буття українського народу в перспективі майбутнього часу.

Для подальшого розвитку етнополітології істотно значення має дослідження зазначених онтологічних характеристик – образів минулого, теперішнього та майбутнього. Ця часова вісь має бути вбудована до шерегу ключових етнополітологічних понять. Методологічною основою для формування теорії, яка розкривала б становлення образів минулого, теперішнього та майбутнього, є дискурс-теорії. Концепт уявленості спільнот і всіх ідентичностей підводить нас до тієї тези, що будь-яка спільнота, в тому числі й етнічна, існує завдяки настановленню, яке має когнітивний

характер. Тобто, факт етнічної, національної чи релігійної єдності не є певною даністю, а формується шляхом цілеспрямованого впливу засобами культури. Намічений методологічний підхід спонукає нас до аналізу всіх ключових політологічних понять у ключі лінгвістичного повороту в гуманітаристиці.

Розвиток ключових понять етнополітології відбувався в контексті загального становлення політичної науки, соціальної філософії та правової теорії. Трансформація етнополітичних понять відображала культурні та суспільно-політичні перетворення. Таким чином етнополітологія фіксувала зміни, яких зазнавали нації, етноси та народи. У цьому сенсі етнополітологічні поняття мають історичний характер – вони виникають у певний момент історії і, охоплюючи певні суспільно-політичні реалії, змінюються разом із перебігом історії.

Тож, простежуючи розвиток етнополітології, можна бачити, що він відбувався разом із загальним розвитком теорії і методології гуманітарних наук і відповідно до суспільно-політичного розвитку. В етнополітології завжди простежуються ті зміни, які мають концептуальний, теоретико-методологічний характер, тобто такі, що зумовлені зміною світогляду самих науковців, і зміни, спричинені трансформацією об'єкта дослідження.

На відміну від природних явищ і об'єктів, які досліджуються природничими науками, прояви і сам об'єкт суспільно-політичних наук завжди перебувають у становленні. Ця відмінність категорично унеможливує механічну екстраполяцію принципів і методів природничих наук на сферу суспільно-політичних досліджень. Серед чільних вимог, які висуваються до наукових студій, – це контрольованість умов дослідження (умов експерименту) і верифікованість результатів. Цілком очевидно, що соціально-політичний експеримент неможливий. Навіть спроби проведення соціально-психологічних експериментів дуже часто виходять за межі етики. (Показовий приклад – «Стенфордський тюремний експеримент», проведений у 1971 р. Філіпом Зімбардо). Так само неможливим є створення контрольованих суспільно-політичних умов, адже ані політичну поведінку, ані політичні судження та переконання, цінності та ціннісні орієнтації неможливо вмістити до жодної «білої вежі», в якій можна було б здійснювати опис і

простежувати реакцію об'єкта на зовнішні стимули. Навіть більше, в суспільно-політичних дослідженнях можливе тільки умоглядне виокремлення об'єкта дослідження. Адже, як показує у своїй «Анатомії людської деструктивності» Еріх Фромм, вилучений зі свого природного середовища живий об'єкт втрачає свої суттєві властивості, а отже, і його поведінка в контрольованих умовах є відмінною від поведінки в традиційному для нього середовищі [1]. Відповідно, годі й казати про верифікацію результатів суспільно-політичних досліджень: політична поведінка та політичні настановлення невіддільні від часу, в який вони відбуваються, та ситуації. Невпинні трансформації суспільства та політичного життя визначають унікальність кожної політичної ситуації та політичної дії. І тому мова про суспільно-політичне моделювання завжди є мовою про створення умоглядної концепції дії – актуалізації тих чи тих факторів, які, гіпотетично, відобразяться в певних суспільно-політичних проявах.

Для політичної науки й, зокрема, для етнополітології важливе значення мають описові методи, насамперед – компаративні дослідження, які базуються на зіставленні аналогічних суспільно-політичних ситуацій, що уможливорює прогнозування розвитку політичних подій. Але разом із методами аналізу суспільно-політичних процесів, суспільних трансформацій, розвитку державно-політичних інститутів і громадянського суспільства, зокрема, в їх соціологічному вимірі, вкрай важливим є поняттєвий аналіз політики. Суттю такого аналізу є те, що конкретизація певного поняття є не лише засобом означення політичної дійсності, виокремлення феноменів і їхнього трактування, а й інструментом конструювання уявлення про політичну дійсність. Понятійний аналіз уможливорює опис, розуміння та моделювання політики. Він вмщує і тлумачення вже проявлених політичних реалій (рівень феноменології), і прогнозування політичних процесів (екстраполяцію в часі наявних тенденцій з оцінюванням майбутніх ситуацій), і моделювання певного проєкту майбутнього шляхом корекції політичної мови, а отже, й політичної свідомості. Й у цьому сенсі, понятійний аналіз забезпечує не тільки опис і розуміння політичної дійсності, а також і її зміну. І тут треба наголосити: поняття не є самою політичною дійсністю, тобто не є

онтологічним проявом; поняття завжди ноу-менальне, тобто це – науковий конструкт. І політологічне поняття тільки в тій мірі стає реальністю, в якій воно є предметом суспільно-політичної віри. Саме тому Бенедикт Андерсон цілком правомірно говорить, що всі спільноти – «винайдені» [2], а Ерік Гобсбаум пише про «винайденість традицій» [3].

Завдяки поняттям – конструюванню понять, їхньому уточненню та розмежуванню – відбувається оформлення нової картини світу. Тож, головна ідея метафізики Фрідріха Гегеля про те, що світова історія – це становлення і проявлення понять, – є цілком істинною та релевантною. Із постанням поняття відбувається підпорядкування йому дійсності. Суспільно-політичні процеси розгортаються як відображення домінантних понять. Якщо ж відволіктися від метафізичної площини, в якій міркує Гегель, то цей процес являє собою втілення в політичній практиці тих ідей, образів, ідеологем і цінностей, які належні політичним поняттям. І тут ми бачимо очевидну паралель між філософією Гегеля і філософією Мішеля Фуко, хоча, здавалося б, це абсолютно відмінні стилі міркувань. Усе є дискурс! – це максима Фуко. Але що є дискурс? Дискурс і є сукупністю домінантних понять. І коли Мішель Фуко описує гротескне й ірраціональне підпорядкування соціальних практик дискурсивним уявленням, то він простежує те ж таки становлення понять і їхнє відображення в дійсності, про яке писав і Гегель, однак удаючись до іншої термінології. Таким чином, зіставивши філософію Гегеля і філософію Фуко, ми можемо бачити, що на метарівні між цими стилями міркувань немає суперечності. Поняття завжди домінують над дійсністю й підпорядковують практику.

Завдяки працям Мішеля Фуко, Фердинанда Соссюра і наступній постструктуралістській традиції в гуманітаристиці відбувся «лінгвістичний поворот». Культура в усіх її проявах, свідомість і суспільно-політичні відносини почали розглядатись як результат мовної діяльності. Саме в рамках «лінгвістичного повороту», як зазначає Лариса Нагорна, «вдалося створити лінгвістично орієнтовану епістемологію» [4, с. 37]. І безперечним є, що становлення політичних понять, їхнє входження до політичної мови відбувається за принципами, які описуються дискурс-

аналізом. Політична мова і мова політології пов'язані тією самою мірою, з якою пов'язані безпосередні мовні практики і дискурс.

Конструюючи політичні поняття, політична наука, повторює, не лише описує дійсність, а й змінює її. Завдяки чому реалізується цей вплив політичних понять? Сила впливу полягає в тому, що **політичні поняття вносять сенс до політичної дійсності**. «Людина у пошуках справжнього сенсу» – назва головної праці Віктора Франкла. Дійсність як така є лише ситуацією, відзначає Франкл. Але сенсу в ситуації у її чистому вигляді – немає. Будь-яка ситуація може бути витлумачена абсолютно по-різному і найпротилежнішим чином. Сенс до ситуації вносить тільки сама людина. І єдиною, по-справжньому деструктивною для людини є лише ситуація нонсенсу. Конструювання сенсу, віднаходження сенсу, наголошує Франкл, – це найактуальніша діяльність людини, яку вона здійснює безнастанно [5]. Політологія, оперуючи політичними поняттями, вносить сенс до політичної ситуації і, таким чином, забезпечує її визначене і ціннісно навантажене сприйняття. Але будь-яка ситуація завжди містить елемент невизначеності. Політичні феномени ніколи вичерпно не характеризують ситуацію. Потрібні критерії для відокремлення вторинного від сутнісного, випадкового від закономірного, довільного від необхідного. Завжди потрібною є загальна картина світу, в якій конкретна ситуація розкриватиметься як окремий елемент. І за умови браку такої загальної картини світу, її помилковості чи неадекватності – політична діяльність приречена на катастрофу. Звернувшись до політичної історії, ми можемо бачити, що успішна політична діяльність завжди пов'язана з адекватною й актуальною картиною світу, яку поділяє певний політик чи політична сила; і навпаки, політичні помилки завжди випливають із хибності політичної картини світу. Та наразі найважливішим є те, що політична картина світу продукується актуальними політичними поняттями, котрі передують політичній ситуації. І в цьому сенсі політичні поняття наближаються до універсалій, які актуалізуються політичною свідомістю і визначають політичну етику.

Особливістю нашої сучасності є радикальний злам політичних цінностей та інституцій, які утвердилися в добу Модерну.

Властива Модерну картина світу була сформована філософією, правовою теорією, а згодом соціологією та політологією. Наукові поняття стали засобом обґрунтування суспільно-політичних відносин і політичних інститутів модерної доби. Такі політичні поняття, які здаються нам самоочевидними та природними: нація, національна держава, представницька демократія, поділ влади, релігійна толерантність, права і свободи людини тощо – всі вони являють собою конструкти, створені науковцями, популяризовані публіцистами та реалізовані в політичній практиці. Усі ці поняття були втілені в життя. А це означає, що нації були сформовані (в безпосередньому значенні цього слова) на основі етносів і субетносів, з представників усіх класів і груп; національні держави утвердились у певних кордонах за результатами численних воєнних конфліктів; релігійна толерантність (або ж навіть індиферентність до релігії) зайняла місце попередньої домінації релігійної культури; демократія ж, як форма політичного режиму, здобула визнання в протистоянні з недемократичними політичними режимами. Однак, і на цьому ми акцентуємо увагу, поняття модерної доби, їх теоретичне обґрунтування й подальше уточнення передували самим феноменам. Те ж таки поняття «нація» виникло до того, як відбулося оформлення націй; а поняття «національна держава» виникло й здобуло визнання до утворення більшості національних держав. Таким чином, на змісті політичної історії ми бачимо процес конструювання політичної практики шляхом прийняття політичних понять як дороговказів, їхнього включення до ідеологій і політичних програм. Так ми бачимо, як політична філософія та політичні теорії стають безпосередніми чинниками зміни політичної культури, розвитку масової політичної свідомості та трансформації суспільно-політичних практик.

Словосполучення «глобальні політичні виклики» є традиційним для сучасної політології. Глобальна економіка, глобальна культура, масова міграція, утвердження верховенства міжнародного права, міжнародних політичних інститутів і міждержавних об'єднань на кшталт ЄС чи міждержавних безпекових блоків, найвпливовішим із яких є НАТО, що супроводжується певним обмеженням суверенітету національних держав, – це риси

політичного сьогодення в ХХІ столітті. Усі ці процеси, які правомірно визначити як прояви глобалізації, пов'язані і з певними здобутками, і, звісно, втратами. Критики глобалізації наголошують на тому, що уніфікація призводить до руйнування численних культурних, мовних і господарських особливостей, які формувалися століттями. В умовах «ослаблення суверенітету національних держав, – зазначає український політолог Л. Нагорна, – з великою дозою вірогідності можна прогнозувати загострення конфліктів, які або виникають на ґрунті політизованої етнічності, або використовують відповідні символи й міфи з мобілізаційною метою» [6, с. 9].

Однак незаперечним є й позитивний бік глобалізації: нова єдність людства на базі загальнолюдських цінностей є, значною мірою, запобіжником проти авторитаризму та геноциду – тих явищ, які стали найжахливішими сторінками історії ХХ століття. По суті, масштаб трансформацій, які нині переживає людство і, зокрема, й Україна, дає підстави говорити про цивілізаційний характер господарських, культурних і політичних перетворень.

Політичні перетворення в Україні спрямовані на імплементацію європейських норм і стандартів. Разом із тим, реформи в Україні відбуваються в рамках загального розвитку європейської цивілізації. Європейська цивілізація (як і будь-яка інша) не є статичною. Європейська цивілізація перебуває в історичному становленні; простіше кажучи, розвивається. Автори, які описують розвиток цивілізацій, з легкої подачі Освальда Шпенглера, дуже часто порівнюють історію цивілізацій із розвитком організму; тобто використовують метафору «організм» задля пояснення історичного процесу. Варто віддати належне Шпенглеру, він зумів, вдавшись до естетичного прийому, запровадити нову парадигму в соціогуманітаристиці. Утім, як на наш погляд, евристичний потенціал метафори «організм» є вельми сумнівним; поготів, ця метафора створює достоту апокаліптичні конотації, які дуже важко назвати конструктивними. Однак ми схильні ґрунтуватися на зовсім іншій методологічній базі – розглядати історичний процес, зокрема й розвиток цивілізації, як відкритий процес. Звісно, суспільно-політичний процес підпорядковується власним закономірностям. Проте ці закономірності не являють собою

жорсткі детермінанти, котрі визначають умовний «кінець історії». І взагалі, казати про детермінованість історії та про визначеність історичного завершення (наприклад, певної цивілізації) – означало б радикально заперечувати людську свободу. Одначе, якщо ми приймаємо як факт людську свободу і як вияв цієї свободи – політичну діяльність, то мусимо прийняти й відкритість (невідомість, невизначеність) майбутнього.

Отже, повернімося до вже поставленого запитання: чому суспільно-політичні трансформації в Україні мають цивілізаційний зміст? Важливим етапом розвитку європейської цивілізації була доба Модерну. У своєму розвитку Модерн породив і радикально утопічні проекти, зокрема – фашизм, нацизм і комунізм. Перші два проекти мали виразне антимодерне спрямування; комуністична ж ідеологія являла собою суто модерну утопію. Ми залишимо за дужками, звісно, важливі питання про причини виникнення згаданих тоталітарних ідеологій як окремих відгалужень у розвитку Модерну, а наголосимо лише на наступному: роки незалежності України – це, серед іншого, також період подолання інституційного та ціннісно-світоглядного спадку радянського періоду нашої історії. Таким чином, ті завдання, які постали перед Україною зі здобуттям незалежності, зокрема, необхідність розвитку ринкової економіки, демократичних інститутів і відповідних суспільно-політичних практик, мають сутнісний цивілізаційний зміст. Суспільно-політичні трансформації, які останніми десятиліттями відбуваються в Україні, являють собою частину глобального історичного процесу, пов'язаного з розвитком Модерну. Відповідно, акцент на цивілізаційному характері суспільно-політичних трансформацій в Україні є не лише виправданим, а й евристичним.

Однак, оцінюючи нашу сучасність, можна бачити й українські негативні прояви. Російська окупація Криму та військова агресія на Донбасі, виникнення ІДІЛ, ісламістський переворот у Туреччині та вихід Британії з ЄС змушує нас ставити чимало запитань, безпосередньо пов'язаних із цивілізаційними змінами. Очевидним є, що нині в рамках євроатлантичної цивілізації спостерігається зіткнення протилежних тенденцій: 1) поглиблення модернізаційних трансформацій – інтенсивний Модерн (прояви якого, зазвичай,

охоплюються поняттям Постмодерн), 2) консервативний рух, спрямований на збереження традиційної ролі національної держави та традиційних цінностей. Є рація припустити, що суспільно-політичний процес у рамках євроатлантичної цивілізації визначатиметься зіткненням цих відзначених тенденцій. Відтак акцентуємо увагу на низці тенденцій сьогочасного суспільно-політичного процесу.

1. Нині європейська культура переживає період, який можна визначити як інтенсивний Модерн (Постмодерн є нічим іншим, як інтенсивний Модерн). Країни Євросоюзу послідовно інтегруються (хоча, звісно, стикаються з низкою істотних труднощів). Та, водночас, Європа переживає становлення регіональних ідентичностей, регіональних історичних пам'ятей і наднаціональних політичних еліт. Тобто, відбувається процес глобалізації/глокалізації. Вважається, що регіональні ідентичності та регіональні історичні пам'яті не суперечитимуть національним ідентичностям і національним історичним уявленням. По суті, йдеться про формування паралельних ідентичностей – загальноєвропейської, національних і регіональних. Звісно, таке становлення можливе. І навіть більше – воно неминуче, оскільки визначене історично, всім цивілізаційним розвитком людства. Проте не варто забувати, що в кризові періоди відбувається редуція ціннісних систем: одні цінності відкидаються, а інші виходять на передній план як домінантні. Відповідно, не важко припустити, що в кризові періоди розвитку Європи (а такі кризові періоди неминучі) неодмінно спостерігатиметься ціннісна редуція. І те, які цінності виявляться домінантними, – це велике питання. Одне можна стверджувати з абсолютною впевненістю: домінантними виявляться найбільш міфологізовані цінності, оскільки криза змушує суб'єкта актуалізувати підсвідомі уявлення, а міф – посутньо є підсвідомим уявленням.

2. Абсолютно очевидним є постколоніальний зміст політичного та культурного протистояння на пострадянському просторі. Нині Росія послідовно проходить усі етапи політичного та культурного розвитку Німеччини після Першої світової війни. Криза Веймарської республіки є очевидною паралеллю кризі, яку переживала Росія після розпаду СРСР. Наступне становлення

нацизму в Німеччині є паралеллю до сучасного путінського режиму, альфа й омега якого – реваншизм і ксенофобія. Реваншистська політика Росії вже поста-вила світ на межу глобального військово-політичного конфлікту. Публіцисти, які висвітлюють російсько-українську війну, однозначно пишуть про загрозу Третью світової війн. І пишуть про це, не вдаючись до лапок чи метафор.

3. Якщо казати про джерела російсько-української війни, то це – виключно ідентифікаційні уявлення й уявлення картини світу. Російсько-українська війна не має жодних економічних передумов. Ця війна є лише зіткненням несумісних ідентифікаційних уявлень. Та картина світу й та ідентичність, які формувались у період президентства В. Путіна, є очевидним відображенням постколоніального синдрому. Відома метафора – «фантомні болі», якою так часто користуються російські політики, політологи та публіцисти, – по суті, перетворилася на ідеологічний базис російської політики. Російська ідеологія є надзвичайно метафорично та міфологічно акцентованою. Фактично, російська політична свідомість (російська ідентичність і картина світу) виявилась у полоні історичних і політичних міфів. Передумова такої метафоризації та міфологізації російської політичної свідомості – це травматичний досвід 1991 р., а також специфіка політичної рефлексії, що відобразилась у політологічному й історичному дискурсах. Оцінюючи наявні тенденції, є рація стверджувати, що, перебуваючи в полоні історичних міфів і політичних метафор, російські політики й ідеологи ведуть Росію до ізоляціонізму, а отже, й неминучим є подальше протистояння між Україною та Росією; є тенденція до оформлення цього протистояння як цивілізаційного протистояння між Росією та Євроатлантичним світом. Наразі потрібно акцентувати увагу: усі російські цивілізаційні уявлення, оформлені у вигляді євразійської доктрини, – це насамперед дискурс і майже виключно дискурс. Однак це той дискурс, який перешкоджає припиненню російсько-української війни. Ознаки постколоніального світоуявлення й ідентичності простежуються і в Україні. Політична поведінка проросійськи орієнтованих громадян України є виявом їхньої ідентичності, притаманної їм системи цінностей і ціннісних орієнтацій. Отже, можна бачити всю

важливість державної культурної, освітньої й інформаційної політики. Бо саме прорахунки в гуманітарній політиці, які були допущені в Україні, уможливили сепаратистські рухи та військову агресію Росії.

4. Нині, характеризуючи тенденції ідентифікаційних процесів в Україні, варто зазначити, що вони є суперечливими. З одного боку, виразною є тенденція до набуття домінантності тих політичних і культурних уявлень, котрі формально властиві моноетнічним націям: унітарна держава, єдина країна, єдина мова тощо. З другого – відбувається збереження попередньої системи уявлень, які умовно (!) описуються поняттям «мультикультуралізм». Проте **в українських умовах мультикультуралізм – це є синонім до російського постколоніалізму**: недоторканність російської мови, панування в інформаційному просторі російських ЗМІ, недоторканність російської пропаганди. Треба сказати, що попри очевидну кризу політики мультикультуралізму, яка спостерігається в Європі, нині передчасно казати, що Європа готова відмовитися від цієї політики. Поготів, оцінюючи зміст тих політичних рекомендацій, які даються Україні європейськими експертами, можна бачити, що всі вони залишаються в річищі нормативних для Європи уявлень про необхідність мультикультуралізму та регіоналізації України. І наразі варто розуміти, що всі рекомендації подібного змісту – це тільки спроба екстраполювати на Україну ті уявлення, які є нормативними для Європи, згідно з домінантним дискурсом; тобто європейські експерти, котрі самі є невідомими від впливу домінантних дискурсів, застосовують ці уявлення, оцінюючи українську ситуацію.

5. Наразі потрібно наголосити: політико-культурні уявлення й ідентичності – це є лише смислові конструкти та метафори, відображені в дискурсах. І в цьому сенсі всі політико-культурні конструкти й ідентичності – абсолютно рівноцінні. Питання тільки в прагматичному оцінюванні корисності тих чи тих дискурсивних систем. І нині можна бачити, що дискурс єдності України, культурної консолідації і зміцнення позицій української мови – є об'єктивно корисним Україні, він є умовою виживання України в буквальному сенсі, бо альтернатива цьому дискурсу – це дискурс

індиферентності та релятивізму, який є об'єктивно сприятливий для російської реваншистської політики.

Напевно, найвиразніше всі тенденції доби Постмодерну виявляються в етнополітичній сфері. Етнічність – одна із базових ідентичностей людини. Звернувшись до історії, ми можемо бачити, що середина XIX століття відзначалася активним зверненням до етнонаціональної проблематики і саме XIX століття породило дискурси расизму та націоналізму. І якщо расистський дискурс був спродукований як суто імперська доктрина, то націоналістичний відзначався двоїстістю, оскільки, в одних випадках, виправдовував панування «історичних народів» над «неісторичними», як про це писав Фрідріх Енгельс, а в других – виступав засобом боротьби поневолених народів за свою культурну та політичну емансипацію. Історію двох минулих століть неможливо ані зрозуміти, ані уявити, не беручи до уваги фактор «національного питання». Однак і нині має місце двоїсте ставлення до етнополітичної проблематики. З одного боку, в публіцистиці, соціології та політичній науці спостерігається зростання інтересу до питань етнополітики, що, не в останню чергу, спричинено й проблемою нелегальної еміграції, з якою зіткнулися Західна Європа та США, і низкою конфліктів на етнічному та релігійному ґрунті. З другого ж, зважаючи на ту ж таки проблему міграції, відкрите обговорення етнополітичних питань, зокрема фобій і упереджень, які з ними пов'язані, трактується як неполіткоректне. Як наслідок, банальне мовчання про етнічні та релігійні підвалини конфліктів – видається прагматичнішою стратегією, хоча мовчання є хибним виявом політкоректності. І йдеться передусім про внутрішню цензуру політиків, громадських діячів і публіцистів.

На нашу думку, ця ситуація замовчування ролі етнічності в сучасній культурі та політиці пояснюється тим, що класичний дискурс націоналізму дискредитований імперіалістичною політикою, фашизмом і нацизмом. Архаїчну мову расизму та націоналізму XIX століття нині можуть дозволити собі лише маргінальні політики. (Що ми й спостерігаємо в політичному житті США та європейських країн, зокрема, й України.) Наша культура розучилася говорити про етнічність. Мова, як система

знаків і символів, денотатів і конотацій, котрі дають відсилку до образних асоціацій і переживань, – це завжди винахід, результат колективної творчості. Мова не існує сама по собі. Вона ніколи не є даністю. Мову завжди винаходять! Її використовують і їй підпорядковуються як системі кодів, без яких мислення людини просто неможливе. Але мову так само і забувають – витісняють з культури і піддають цензурі в процесі мислення, коли система емоційних переживань, до якої відсилають мовні знаки і символи, спричиняє деструктивні асоціації та переживання. Це шлях до забуття певної мови. І нині класична мова націоналізму відходить у минуле.

Ми стоїмо перед нагальною потребою вироблення нової політичної мови про етнічність, мови, яка була б вільною від минулих деструктивних асоціацій, пов'язаних з етнополітичними конфліктами ХХ століття, коли за посередництва «етнічних чисток» здійснювалися «форматування» гомогенних націй; мови вільної від шовінізму та ксенофобії, витоки котрих сягають ХІХ століття. Це, звісно, не означає, що ми повинні проігнорувати і витіснити зі свідомості весь трагічний досвід минулих століть, бо він спричиняє негативні спогади та дисфорії. Якраз навпаки, минулий досвід є для нас необхідним. Минуле падіння європейської цивілізації є уроком, забуття якого зумовить лише нові негативні наслідки для європейської цивілізації. Заперечення та раціоналізація минулих злочинів і трагедій вестиме до неминучості їхнього повторення, але в більшому масштабі, оскільки всі неприйнятні та засуджені практики набудуть цілковитого виправдання. Нова етнополітична мова мусила б постати саме на ґрунті усвідомлення хибності попередньої етнополітичної мови. Бо саме вироблена в ХІХ і першій половині ХХ століть етнополітична мова – її концептуальні основи, основні поняття, ціннісні та смислові конотації, образні асоціації, котрі відсилали до певних міфологем, – призвела до етнополітичних конфліктів і позірно «простих» способів їхнього розв'язання. Разом із тим, хибним було б заперечувати й ті етнополітичні суперечності, які, якщо й не породили попередню етнополітичну мову, то, щонайменше, були сув'язними з нею, адже мова як відображає дійсність, так і конструює її, означуючи як власне дійсність.

Які ж можуть бути основи нової етнополітичної мови? Насамперед, це, звісно, минулий досвід, усвідомлений як неприйнятний і суто деструктивний. Але чому він є неприйнятним? Його неприйнятність зумовлюється тим очевидним фактом, що мова ненависті та насилля – це конструювання спрощеної картини світу, акцентування базових суперечностей, що неминуче призводить і до політичного радикалізму – спроб максимально простим способом вирішити всі суперечності. Політичне насилля породжується політичною мовою, яка нівелює все розмаїття реальності. Скажімо, нідерландський дослідник Тьон ван Дейк наголошує, що його завдання – не лише виявити дискурсивні форми пригнічення, наприклад, расизму, а й викрити їх. Аналітик, на думку ван Дейка, не повинен бути «нейтральним», а мусить «поділяти інтереси пригнічених соціальних груп» [7, с. 24].

Основою для нової мови має бути також неупереджений науковий аналіз етнополітичних феноменів. Є рація погодитися з міркуваннями В. Бушанського, який зазначає: «Якщо ми уважно придивимось до расистського, націоналістичного та шовіністичного дискурсів, то завважимо, що вони ґрунтуються або на певному проекті майбутнього, який, однак, містить низку архаїчних складників, або ж – на своєрідній спробі зупинити історію, тобто прийнятті політичної ситуації як єдино можливої, й у цьому випадку етнополітичний дискурс обертається ідеологією та політикою, спрямованою на збереження статус-кво, що еквівалентний нерівності та дискримінації» [8, с. 6].

Мусимо сказати, що сучасна етнополітологія вже полишила в минулому не тільки шовіністичні нарративи найрізноманітнішого стибу, а й спроби концептуалізувати політичне майбутнє. Традиційним є судження, відповідно до якого демократія – це відкритий проєкт майбутнього; демократія визначає процедури, але не цілі політичного перебігу. У цьому хрестоматійному судженні, яке ми бачимо в усіх енциклопедіях і підручниках з політології, є певна слухність, однак очевидна і неповнота таких тез. Візьмімо до уваги елементарний приклад: політична партія, беручи участь у виборчому процесі, так чи так, а все ж артикулює основні завдання, які вона вирішуватиме у разі здобуття політичної влади. Таким чином, очевидним є, що тема майбутнього

(принаймні в обсязі найближчої каденції) присутня в політичній мові. Чому ж існує теза про незаангажованість демократії проектом майбутнього? Зіставляючи демократію з недемократичними політичними режимами, зокрема режимами тоталітарними, можна бачити, що демократія не ставить за мету побудову певного, ідеологічно визначеного, суспільно-політичного устрою. Звідси, з цього зіставлення з тоталітарними режимами, й виводиться теза про індиферентність демократії щодо проєктів майбутнього. Утім, чи слушним є такий висновок? Чи слушно лише на основі зіставлення робити висновок про відсторонення демократії від образу майбутнього? Гадаємо, що такий висновок є хибний. Уже принаймні тому, що на основі зіставлення можна виокремити спільні та відмінні риси (якщо такі є), але розкрити сутнісні характеристики феномену неможливо. То в чому ж сутність демократії? Безперечно, демократія є людиноцентричною (гадаємо, такий неологізм цілком доречний). Демократія акцентована на участі громадянина у здійсненні політичної влади. Отже, для демократії принциповим є питання про статус громадянина – його відношення до власності, розподілу національного багатства, загальної та суто політичної культури громадянина, тих цінностей, які панують у певному суспільстві. Таким чином, беручи до уваги людиноцентричність демократії, слушно дійти висновку, що демократія не може бути індиферентною щодо питання про образ майбутнього, питання про те – як, якими шляхами розвиваються суспільство та культура, як відбувається розвиток особистості за демократичного режиму. Тож, як ми щойно показали, теза про невизначеність проєкту майбутнього за демократичного політичного режиму є хибною. Річ лише в тому, що цей проєкт майбутнього не артикулюється в монологічній формі, як це відбувається за тоталітаризму. Демократія, як це доводила Х. Арендт, присутньо ґрунтується на діалозі [9].

То чому ж у політології усталеною є теза про невизначеність майбутнього за демократії? Так, за демократії образ майбутнього та шляхи реалізації проєкту майбутнього – це тема для суспільно-політичного діалогу, а не партійних директив. Та все ж, чи не слушно припустити, що за певного розвитку суспільства та його культури функціонування демократії є успішним, а за інших

умов – демократичний процес приречений на невдачу? І, відповідно, чи не раціонально стверджувати, що сприяння оптимальним для демократії суспільно-культурним процесам є корисним для розвитку демократії, а отже, позитивні тенденції, зокрема й орієнтовані на розвиток людини та громадянина, мають усіляко толеруватися? Як на наш погляд, поставлені запитання цілком риторичні. Демократія має захищатися. Демократія має всебічно сприяти розвитку людини та громадянина, бо без цього центрального суб'єкта політичної участі демократія просто неможлива. Без людини, здатної користуватися демократичними правами й обов'язками, демократія – це фікція й цілковита маніпуляція, що, на жаль, ми дуже часто й спостерігаємо.

Таким чином, очевидні висновки: по-перше, демократія, у своїй ціннісно-смысловій основі, містить проєкт майбутнього, який базується на необхідності розвитку людини та громадянина – центрального суб'єкта демократичного процесу; по-друге, проєкт майбутнього, на який звернена демократія, суттєво відрізняється від проєктів майбутнього, котрі артикулювалися тоталітарними режимами. Ці відмінності полягають у тому, що тоталітарні режими ґрунтувалися на запереченні наявних суспільних, зокрема, й етнополітичних відносин. Як наслідок, і проєкти майбутнього, котрі втілювалися тоталітарними режимами, мали очевидну ієрархію завдань: спершу – заперечення суспільно-політичних і культурних реалій, а вже потім – утвердження належних, з погляду тоталітарних ідеологій, відносин, які, однак, мали у своїй основі той-таки заперечений антагонізм. Натомість, демократичний проєкт майбутнього від початку є орієнтованим не на заперечений феномен, а на розвиток, максимальну самореалізацію суб'єкта, залученого до демократичного процесу. І в цьому сенсі попри те, що демократія, за своєю процедурою, є формалізованим і легітимізованим конфліктом, вона, все ж, ґрунтується на базовому консенсусі – максимальному сприянні розвитку людини, адже саме людина є і метою, і засобом реалізації демократії.

Таким чином, у своїх міркуваннях ми доходимо можливості виокремлення низки базових тез.

1. Як ми вже зазначали, традиційна мова етнополітології була вироблена у другій половині XIX – на початку XX ст. Ця мова

науки, філософії та публіцистики відобразила і зафіксувала добу «весни народів» – національного відродження позбавлених власної державності народів Європи. Та, водночас, ця ж таки мова, у формі расистського та шовіністичного дискурсів, виразила домагання низки імперій зберегти й легітимувати власну політичну та культурну гегемонію. Уже з середини ХХ ст. ми спостерігаємо цілковиту делегітимацію традиційних расистських, шовіністичних і, значною мірою, націоналістичних дискурсів.

2. Усталений зі середини ХХ ст. культурний акцент на неприйнятності дискримінаційних етнічних дискурсів призвів і до мимовільної кризи етнополітології загалом. Класична етнополітологія і дискримінаційні етнічні дискурси використовували одні й ті самі базові поняття – етнос, нація, держава, автохтонні народи, діаспори тощо. Ці та інші поняття, як правило, використовувалися етнополітологією в їхньому нейтральному значенні (відповідно до базових наукових принципів). Однак ці ж таки поняття були включені й до ідеологічних дискурсів, котрі обґрунтовували та виправдовували етнічну дискримінацію та геноцид народів. Як наслідок, делегітимація низки ідеологічних дискурсів призвела до дискредитації й понять, а далі й до кризи етнополітології.

3. Криза в будь-якій зі соціогуманітарних наук не існує окремо від кризи культури як такої, адже саме мова філософії, соціології та політології визначає основні концепти та ціннісно-сміслові асоціації культурної артикуляції. Як наслідок, сучасна культура позбавлена мови, котра уможлиблювала б нейтральне висвітлення етнополітичних проблем. Будь-яка артикуляція на тему етнічності шляхом використання традиційних понять етнополітології потребує додаткових застережень про те, що автори не поділяють расистських, шовіністичних і націоналістичних ідей. Відповідно, замовчування етнополітичних проблем є прагматичнішою мовною стратегією, аніж звернення до цих проблем.

4. Нині більш активного розвитку набувають наративи, котрі ґрунтуються на методах деконструкції. За великим рахунком, лінгвістичний поворот у філософії, політології, соціології культури й історичній науці зводиться, здебільшого, до опосередковування методів деконструкції – простеження історії понять і мовних стратегій, спрямованих на політичне, економічне та культурне

владарювання. У рамках наукових досліджень використання методів деконструкції є виключно продуктивним. Утім, панування цих аналітичних інструментів у царині публіцистики призводить до виникнення своєрідного крену критицизму: набагато простіше «розвінчати» будь-який феномен, викрити корисливі інтереси тої чи тої політичної ініціативи, аніж надати позитивну інтерпретацію й обґрунтування суспільно-політичним діям.

5. Демократичний процес базується на агрегації інтересів, волі та діяльності окремих індивідів у колективну волю. Виявом такої колективної волі є, скажімо, самовизначення націй. Утім, сучасна культура, котра, радше, упереджено, аніж нейтрально ставиться до таких феноменів, як нації, виробила успішніші мовні стратегії для делегітимації національних самовизначень, аніж їхнього обґрунтування. Зокрема, відчутною є тенденція до маргіналізації етнонаціональних ідентичностей, оскільки більшої легітимності набувають ідентичності, базовані, наприклад, на професійній і регіональній основі. Цілком очевидно, що в рамках демократичного процесу основою для інтеграції інтересів соціальних і регіональних груп може бути етнонаціональна ідентичність – належність індивідів до певної нації. Однак нівелювання етнонаціональної ідентичності ускладнює процес такої інтеграції, що у разі посилення цієї тенденції ставить під загрозу існування націй, національних держав і демократичний режим як такий. Нації, безперечно, являють собою «уявлені спільноти». Отже, й існування націй є «об'єктивним» фактом лише доти, доки існують індивіди, котрі поділяють національні «уявлення». По суті, феномен нації поступово зміщується із царини соціологічної феноменології до царини феноменології квазірелігійної. І така тенденція є підставою ставити питання про роль дискурсів, котрі формують і делегітимують національні ідентичності.

6. Криза національної ідентичності неминуче призводить до загроженості існування національних держав. Поготів, навіть сам концепт національної державності, який був вироблений у XIX ст., в добу «весни народів», нині піддається деконструкції. І тут треба наголосити, що концепт «нації» слугував певним рівнем інтеграції, на якому уможлиблювалося зняття суперечностей між інтересами окремих соціальних груп. Безперечно, є об'єктивні суперечності

між інтересами найманих працівників і власників засобів виробництва (про що промовисто писали марксистки). Є суперечності між банківським капіталом та умовним «реальним сектором виробництва», є очевидні суперечності між релігійними групами, тощо. Але всі ці суперечності, з різною мірою успішності, знімаються на рівні концепту нації. Бо інтереси нації та національної держави постають спільним інтересом, котрий уможлиблює діалог і компроміс. У разі ж подальшої анігіляції концепту «нація» такий діалог істотно проблематизується. І йдеться не лише про ймовірний розпад національних держав (адже за умови нівелювання національної ідентичності існування національної держави втрачає сенс), а й про кризу демократії, бо зникнення національної культури як бази для комунікації між громадами унеможливить її функціонування. У разі подальшої втрати значущості національних ідентичностей знадобиться новий вищий рівень зняття суперечностей, який замінить би рівень національної свідомості. Таким новим вищим рівнем можуть бути тільки наднаціональні структури, що є підставою з особливою увагою ставитися до процесів глобалізації/глокалізації.

7. Домінування в суспільно-політичній публіцистиці, мистецтві та публічній політиці аналітичних інструментів деконструкції мимовільно зумовлює значну увагу до проблем дискримінації. У культурі спостерігається своєрідний потяг до віктимності, що, окрім очевидних історичних причин, має у своїй основі й мовний фактор. Адже превалювання методів деконструкції, зокрема критичного дискурс-аналізу, зумовлює акцент свідомості на виявленні всіх можливих форм дійсної чи уявленої дискримінації, а отже, й віктимності пригнічених соціальних груп. Народи та соціальні групи ніби змагаються у ступені власної стражденності. Віктимність певного народу чи соціальної групи розглядається як достатня підстава для так званої «позитивної дискримінації», що, цілком очевидно, також ставить під питання наріжні засади демократичного режиму.

8. Конструювання актуального образу майбутнього є необхідною умовою збереження будь-якого етносу. В умовах глобалізації відбувається своєрідне змагання за майбутнє. Кожен із етносів, по суті, пропонує свій образ, забезпечуючи можливості

для соціалізації в рамках саме його культури. Фактор глокалізації визначає формування регіональних ідентичностей, котрі, за умови наявності актуального образу майбутнього, руйнують етнонаціональні ідентичності. Таким чином, конструювання й поширення образу актуального для суспільства майбутнього є визначальним фактором суспільно-політичної консолідації.

Консолідаційний потенціал образу майбутнього України

Ми часто цитуємо слова Бенедикта Андерсона про те, що «всі спільноти – уявлені» [2]. Однак все ж виникає питання: якщо всі спільноти уявлені, то що ж об'єднує спільноту, яка, за уважного розгляду, виявляється поліетнічною й розшарованою за безліччю соціальних ліній? Ерік Гобсбаум пише, що спільнота тримається на традиції – винайденій історії, символах і ритуалах [3]. Віддаючи належне традиції, Гобсбаум цілком усвідомлено вказує на штучність традиції, на її, по суті, літературне походження. З поглядом Гобсбаума суголосний і Франклін Анкерсміт. Аналізуючи історичні тексти, він показує, що історики дуже часто (якщо не зазвичай) працюють як літератори: зображують історичних діячів – їхню зовнішність, мову, характер – навіть якщо літописні свідчення щодо цього вельми скромні; вкладають в їхні вуста промови, яких вони не виголошували; приписують їм думки та наміри, про які можна лише здогадуватись. Історики, пише Анкерсміт, маючи справу зі суцільними цезурами в літописних свідченнях, зі суперечностями в документах, невизначеністю в матеріальних рештках, вимушені вдаватися до суто нарративної логіки – вносять до історичних текстів драму та високі метафори [10; 11]. Та попри все, символічні конструкти – історія та традиції, – звісно, об'єднують спільноти.

Мають рацію і примордіалісти, котрі наголошують не на символічних, а об'єктивних факторах – єдності мови, релігії, історичної пам'яті, традиції, яка прищеплюється в процесі соціалізації й еквівалентна елементарному досвіду [12; 13]. Історик Наталя Яковенко виокремлює низку розривів в українській історичній пам'яті, зокрема, відзначає втрату в ранньомодерну добу історичної пам'яті про київську політичну й культурну спадщину. Вказує й на те, що об'єднання Польського Королівства та

Великого князівства Литовського стало «зустріччю Русі з Руссю» – два відламки одного народу нарешті опинилися віч-на-віч і з недовірою впізнавали одне одного [14]. Вся історія України – це, вдаючись до метафори Мілорада Павича, «хозарський словник» – знаки, які потрібно розшифровувати, зв'язки, котрі треба додумувати. Вся історія України скидається на незавершену чернетку – прологи та начала, які обриваються на півслові. Тож, звернувшись до української історії, наших символів і традицій, дуже важко зафіксувати ту тривалу традицію, «винайдений» наративний базис, на якому й ґрунтується сучасна Україна. А проаналізувавши соціологічні характеристики українського соціуму, вкрай складно дійти висновку про причини, які уможливають доцентрові тенденції в розвиткові країни.

Канон української історії почав формуватися порівняно недавно. В історії України можна віднайти безліч сторінок, які вселятимуть надію на те, що наш народ здатен на конструктивну діяльність у сфері політики, економіки та культури. Але так само можна знайти й чимало сторінок – відсилок до минулого досвіду, – які роз'єднуюватимуть представників різних регіонів, етнічних і релігійних груп. Акцент на позитивному досвіді є необхідним у політиці історичної пам'яті. Потрібне переосмислення й історичних травм – Голодоморів, Голокосту, Другої світової війни, Чорнобильської катастрофи й, нарешті, загибелі тисяч український бійців і цивільних у теперішній російсько-українській війні. Ми мусимо знайти конструктивний сенс у всіх цих трагедіях. Бо без конструктивного сенсу, як наголошує Віктор Франкл, життєдіяльність суспільства є неможливою [5]. Беручи до уваги тезу Франкла, можна бачити, що символи – створені за наративною логікою історичні тексти та традиції – перетинаються з етичними сенсами. І пояснення цьому очевидне: естетичні й етичні феномени існують завдяки наративному представленню.

Разом із тим, опора лише на історичний досвід – «винайдену традицію» – є недостатньою. Базування суспільства тільки на примордіальних характеристиках також є неможливим. Адже ми маємо безліч історичних прикладів, коли суспільства, які говорять однією мовою й поділяють одні й ті самі традиції, виявлялися розколеними. Таким чином, примордіальні фактори, які

визначають ідентичність особи та суспільства, й уявлені символи, котрі концептуалізують традицію, надаючи їй наративної цілісності, – несамодостатні. Вони необхідні, без них суспільство втрачає базис. Але самі по собі вони не забезпечують функціональність і розвиток суспільства, особливо в умовах ХХІ століття.

Примордіальні чинники становлять, по суті, відсилку до досвіду людини. Уявлені символи так само орієнтовані на минулий досвід, бо інтерпретують той-таки історичний спадок, надаючи йому більшої чи меншої метафоричної обробки. Примордіальні феномени та наративні концепти історії – це відображення минулого. Разом із тим, ці прояви існують не в минулому як такому. Вони факти сучасності, оскільки являють собою культурні реалії суспільства як воно є в теперішності. Минуле взагалі не існує, якщо немає людей, які пам'ятають про це минуле. І йдеться не тільки про живу історичну пам'ять. Ідеться про минуле взагалі. Елементарний приклад: УНР, ЗУНР, Кубанська Народна Республіка – це видатні сторінки відчайдушної боротьби нашого народу за свою свободу; одначе, чи були ці історичні сторінки фактором політичного та культурного життя України, доки в період «перебудови» широкому загалу не стали відомі праці Михайла Грушевського, Дмитра Дорошенка, Володимира Винниченка й інших авторів, які були учасниками визвольних змагань початку ХХ ст.? Чи були ці сторінки історії символами, котрі концептуалізували українську ідентичність? Звісно, ні. Репресії, які здійснювалися радянським режимом, і орвеллівське за масштабом і суттю цензурування історії – все це зумовило неіснування історичного досвіду в масовій свідомості. Так, правомірним є висновок: історія та будь-який досвід як такий – це фактори ідентичності тільки тоді, коли вони належні свідомості. А отже, історія і досвід мають значення лише у разі їхньої актуалізації в теперішності, в тій культурі, яка є важливою, в якій живе сучасне покоління. Таким чином, ми доходимо своєрідної максими: історія як така не існує; значущою є тільки актуалізована історія, присутня в культурі, котра функціонує не в минулому, а теперішньому часі.

Цей висновок про те, що історична свідомість – це завжди факт культури, який дається тільки завдяки культурі, а не

породжується історією, підводить нас до іншого узагальнення: теперішність актуалізує історію і робить її фактором ідентичності лише в тій мірі й у тій формі, в якій історія відповідає інтересам політичної дійсності. Наступний висновок про те, що примордіальні реальності – мова, жива традиція, релігійні практики (тощо) – являють собою фактори ідентичності лише в інтерпретованому вигляді, а не самі по собі, спонукає до іншого узагальнення: примордіальні характеристики спільноти завжди існують не в самодостатньому, а культурно-переломленому стані. Простіше кажучи, рідна мова людини та її мовні практики приймаються як фактори самоідентифікації лише в культурному контексті. Якщо домінантна культура інтерпретує мову суб'єкта як визначальний фактор ідентичності та політичної самореалізації, то саме в такому контексті мова й постає в структурі самосвідомості; якщо ж культурний контекст, який є актуальним для суб'єкта, витлумачує мову як неістотний або ж навіть деструктивний прояв, то саме цей контекст вибудовуватиме інтерпретацію мови. І йдеться, звісно, не тільки про мову, а й про будь-які інші примордіальні за природою культурні особливості: расову й етнічну належність, релігію, побутову культуру, господарські, політичні та правові практики тощо. Усі ці та інші примордіальні особливості не мають самодостатності. Вони визначають ідентичність особи та суспільства тільки в загальному культурному контексті. Якщо культура актуалізує, скажімо, расову належність, то вона й поставатиме політичним фактором. Якщо ж ні, то в політичному житті расова належність відступатиме на задній план.

Сучасна культура здатна виносити на авансцену політичної свідомості й ті особливості життєдіяльності людини, які політична наука тривалий час розглядала як несуттєві. Показовий приклад – сексуальні практики, які нині набувають статусу гендерної ідентичності. Згадані практики завжди перебували у сфері суто приватного життя людини. Однак нацизм зумів перетворити їх на фактор політики, запровадивши репресивні юридичні норми та заходи. І нині у США та Західній Європі ми спостерігаємо політизацію цих практик: питання їхньої легітимності є одним із найважливіших у політичному порядку денному. Баланс між сферами політики та приватного життя залежить від культури, яка

або політизує ту чи ту практику, або ж залишає її поза увагою. Таким чином, феномен ідентичності людини набуває суто політичного змісту. Ідентичність не є об'єктивним феноменом. Ідентичність – це завжди політичний феномен. Расова належність може переростати у фактор ідентифікації й визначати політичну активність, а може й залишатися за дужками політичного порядку денного; релігійні переконання й етнічне походження, як показує Х. Арендт [15, с. 127–159], можуть бути факторами ідентичності й політичним питанням, а можуть бути, з політичного погляду, неістотними (приклад – справи Бейліса в Російській імперії та Дрейфуса у Франції); стать може бути домінантним фактором ідентифікації, а може й не бути ним (Дж. Батлер [16]). Тільки загальний політичний контекст визначає відбір критеріїв для ідентифікації й формування ідентичностей, які проявляються в політичному житті.

З методологічного погляду, наші попередні міркування розгортаються в контексті гештальт-теорії Фредеріка Перлза, згідно з якою не сукупність елементів визначає цілісність, а саме цілісність визначає функціонал елементів [17]. Очевидним є взаємозв'язок між гештальт-теорією Фредеріка Перлза та системним аналізом Нікласа Лумана [18]. І Ф. Перлз, і Н. Луман наголошують на тому, що «цілісність» (гештальт-принцип) і «система» – первинні й підпорядковують собі структурні компоненти. З політологічного погляду, теоретичні викладки Ф. Перлза та Н. Лумана важливі тим, що вони уможливають розуміння того, як суспільства, по-перше, тривалий час можуть зберігати історичну інерцію, що ми й спостерігаємо на прикладі російської імперської традиції. «Вивіска» імперії змінюється – Російська імперія, СРСР, Російська Федерація, – але незмінною залишається системна суть. По-друге, розкривають те, як одне й те саме суспільство здатне радикально змінювати вектор свого розвитку, що й відобразила історія ХХ ст. Це, наприклад, трансформація кайзерівської Німеччини у Веймарську республіку, наступний перехід від демократії до нацизму і знов, по завершенні Другої світової війни, – до демократії. Або ж інший приклад: переродження Російської імперії в СРСР, подальше заперечення комуністичних практик, нетривалий демократичний розвиток і,

нарешті, відродження нової російської архаїки. У цьому-таки контексті й український досвід суспільно-політичних трансформацій: перетворення УРСР – однієї з радянських республік – на країну, яка, попри численні негативні фактори, декларує демократичні та проєвропейські засади розвитку. В усіх цих випадках зміна гештальт-принципу вела до істотних суспільних трансформацій.

Ф. Перлз – психолог-дослідник – наголошує на тому, що джерелом зміни гештальт-принципів є сама свідомість людини. Питання лише в тому, щоб замінити деструктивний гештальт-принцип, який панує у свідомості, на конструктивний. Але цей конструктивний принцип не дається із зовні. Його можна лише актуалізувати із шерегу тих ідей, досвіду та переживань, які вже властиві особистості. Екстраполюючи цю психологічну концепцію на політичний ґрунт, відзначимо, що джерелом суспільно-політичних трансформацій є тільки саме суспільство і його здатність актуалізувати вже наявні конструктивні ідеї.

Критерієм конструктивності ідеї є її адекватність чи не адекватність перспективі подальшого розвитку. А це означає, що тільки практика життєдіяльності є чільним критерієм конструктивності гештальт-принципу, який домінує у свідомості. Кажучи ж мовою політології, критерієм конструктивності політичних ідей є їхня відповідність всебічному розвитку суспільства. Якщо певна ідея, котра у сфері політики постає у вигляді ідеології й утілюється в політичному режимі, веде суспільство до стагнації, то цілком очевидно, що цей гештальт-принцип є деструктивним. І навпаки, ідеологія, яка стимулює суспільний розвиток, – конструктивна за своїм впливом.

Гештальт-принцип оцінюється в перспективі майбутнього часу, тобто в контексті того, чи спонукає він суспільство до активної діяльності. Однак актуалізація принципу відбувається не в майбутньому, а теперішньому часі. Як ми вже показали, саме так, у теперішності, розгортається сприйняття минулого – нарративне конструювання історії. Теперішність фокусує і минуле, і майбутнє, оскільки, за великим рахунком, ані минулого, ані майбутнього немає, а є тільки образ минулого й образ майбутнього тут і нині. Уже зі «Сповіді» Августина Блаженного ми маємо теоретичну максиму: жодного часу немає, а є лише мислення про

час – здатність свідомості. Сам Августин називає це «здатністю душі». За його формулюванням, немає жодного минулого, а є лише пам'ять; немає теперішнього, а є лише увага; немає майбутнього, а є лише уява [19, с. 124]. З цієї-таки, когнітивно визначеної, причини образ майбутнього завжди присутній у політиці. Питання полягає тільки в тому, наскільки цей образ майбутнього чітко артикульований, як він проявляється в комунікації з громадськістю; вагоме значення має також те, які онтологічні особливості цього образу, що неминуче позначається на змісті політичного життя.

Вище вже обґрунтована необхідність, але недостатність примордіальних чинників, а також уявлених історичних символів для суспільно-політичного розвитку. Додатковий чинник, який завершує систему, що складається з історичної пам'яті та сьогочасних суспільно-політичних потреб та інтересів, – **актуальний для суспільства образ майбутнього**. В українській політології є чимало праць, присвячених історичній пам'яті. Однак бракує досліджень образу майбутнього, який, так само як і уявлення про історію, визначає ідентичність суспільства та його життєдіяльність.

Серед досліджень, які присвячені актуалізації часу як фактора діяльності, насамперед відзначимо працю українських науковців Є. Головахи й О. Кроніка «Психологічний час особистості». Згідно з дослідженнями Є. Головахи й О. Кроніка для людини актуальним є не астрономічний час, а послідовність значущих життєвих подій. Час особистості – це сприйняття життя за критерієм ступеня насиченості подіями. Кількість значущих подій є об'єктивним виміром часу. Разом із тим, окрім згаданого кількісного параметра, є й параметр якісний – взаємозв'язок між подіями, що формує картину «життєвого шляху». Дослідники пишуть: «Найважливіший компонент суб'єктивної картини життєвого шляху – уявлення особистості про характер детермінаційних відношень між тими подіями в її житті, які вже відбулися, тими, що відбуваються, й тими, котрі ще мають відбутися. Відображаючись у свідомості людини, ці відношення утворюють складну суб'єктивну структуру міжподієвих взаємозв'язків, у якій та чи та

подія може бути представлена як причина або ж наслідок інших подій, чи як їхня мета або ж засіб» [20, с. 188]. З міркувань Є. Головахи й О. Кроніка випливає, що подія, яка очікується в майбутньому, – це такий самий чинник, котрий визначає сучасність, як і минулі події. Тобто, образ майбутнього – політичний фактор, рівний за значущістю з історією. **Суспільство, яке здатне ставити собі завдання, є більш стабільним, ніж те, яке живе тільки образами минулого.** А це означає, що для консолідації суспільства першочергове значення має артикуляція актуальних завдань.

Привернімо увагу й до концепції, висловленої В. Зінченком, який звертається до питання про існування різних форм відношення до часу. Зокрема, він виокремлює: 1) «час астрономічний», 2) «час змістовий, міра якого – наші афекти, думки та дії», 3) «час психологічний, у якому присутня вся людина, з усім своїм минулим, теперішнім і майбутнім», 4) «час духовний, домінанта котрого – уявлення людини про вічність, про сенс і сутності» [21, с. 44]. Зіставляючи концепцію Є. Головахи й О. Кроніка з концепцією В. Зінченка, можемо бачити, що в останній має місце введення своєрідного додаткового виміру. Якщо Є. Головаха й О. Кронік – перші дослідники, котрі акцентували увагу на факторі «очікуваного майбутнього», то В. Зінченко, приймаючи цю методологічну позицію, наголошує також на тому, що екзистенціальне переживання часу – минулого, теперішнього та майбутнього – ангажоване й уявленням про «вічність», яку інтерпретує як сферу «сенсів і сутностей». Оскільки політичне життя є пов'язаним з діяльністю, яка, окрім практичних цілей, визначається також абсолютними цінностями – добро, зло, справедливість, людяність (тощо), – то аспект, на якому акцентує увагу В. Зінченко, є вкрай важливим для політичної науки. Уже з міркувань Є. Головахи, О. Кроніка та В. Зінченка видно, що образ майбутнього конструється суб'єктом і суспільством. Базою цього конструювання постають наративні взірці: інтерпретації досвіду, цілей життєдіяльності й ідеальні образи, які визначені культурою.

Питання про «соціальне конструювання часу» ставиться в статті російського соціолога Т. Нестіка. У центрі уваги дослід-

ника – «побудова образу часу в культурі» [22, с. 12]. Підхід, який запропонований Т. Нестіком, лежить у рамках дискурс-теорій: усі прояви часу зчитуються суб'єктом за певними шаблонами, які пропонуються культурою. Дослідник наголошує на дискурсивному факторові конструювання усіх нормативних уявлень про час. Відповідно, в Т. Нестіка мова постає метапоняттям, яке визначає трактування проявів часу.

Розвиваючи міркування В. Зінченка про існування певних типів уявлень про час, психолог В. Турбан виокремлює «часові рівні», акцентуючи увагу на тому, що вони відповідають певним «онтологічним сферам». Зокрема, дослідниця виокремлює: «астрономічний час, фізіологічний час, побутовий час, час індивідуальної діяльності, соціально-політичний час, історичний час народу, історичний час людства, метафізичний (божественний) час» [23, с. 76]. Конкретизуючи «рівні часу», дослідниця зазначає: «Людина одночасно перебуває й у часі фізіологічному (оскільки існують визначені фізіологічні процеси), й у часі побутовому (адже сфера побуту змушує виконувати певні функції), й у часі соціально-політичному (оскільки соціально-політичні процеси завжди впливають на буття людини). Людину неможливо вилучити із жодної з цих онтологічних сфер, неможливо також позбавити її сприйняття темпу перетворень, які відбуваються в цих сферах, що позначається на сприйнятті часу. (...) І попри те, що, скажімо, астрономічний час є суто циклічним, для людини він усе ж поділяється на минуле та майбутнє. Це саме стосується і часу божественного. Згідно з біблійним трактуванням Бог існує поза часом. Однак для людини і вічність поділяється на минуле та майбутнє; з точки зору логіки понять – це нонсенс, бо вічність не ділиться ані на минуле, ані на майбутнє, або ще якимось інакше, вічність взагалі не ділиться. Але апіорне сприйняття часу, що властиве людині, здатне досягнути лише поняття "вічності", однак не саму вічність, оскільки та не може бути уявленою, тобто образно споглянутою» [23, с. 76–77].

Дослідницею запропоноване таке співвідношення між рівнями часу й особливостями його сприйняття (див. табл. 1 [23, с. 77]).

Таблиця 1

№	Рівні психологічного часу	Відношення до часу
7.	Метафізичний (божественний) час	Вічність
6.	Історичний час людства	Міф про виникнення та покликання людства
5.	Історичний час народу	Міф про виникнення та покликання народу
4.	Соціально-політичний час	Відчуження, або творчість Ми
3.	Час індивідуальної діяльності	Соціалізація, творчість Я
2.	Побутовий час	Простір хаосу, безглуздість
1.	Фізіологічний час	Народження, дозрівання, старіння, смерть
0.	Астрономічний час	Нейтральність, циклічність

Характеризуючи представлені відношення, дослідниця відзначає: «Астрономічний і фізіологічний виміри часу являють собою певні об'єктивні даності, на які людина так чи так, а має зважати. (...) Побутовий час являє собою певний перехідний феномен, бо, з одного боку, він пов'язаний із речовим виміром буття, тобто з певною даністю, а з другого – він усе одно постає як форма діяльності – активності людини, хоча й відчуженої. Час індивідуальної діяльності та час соціально-політичний – це дві форми психологічного часу, зміст яких цілком визначається діяльністю. Темпоритми цього часу, ступінь актуалізації минулого та майбутнього, глибина перспективного бачення – це все характеристики, котрі визначаються тільки особистістю та соціальною групою. Кажучи ж про історичний час народу й історичний час людства, розуміємо, що ці часові виміри суто символічні, отже, і їхні характеристики визначаються особливостями символічної діяльності». У свою чергу, «божественний час» – це є «уявлення про вічність», яке «актуалізується в рамках діяльності, спрямованої на реалізацію міфів про походження, роль і покликання народів і людства» [23, с. 82–83, 84].

Важливість зіставлення «рівнів часу» й онтологічних відношень полягає у виокремленні окремого соціально-політичного часу. Дослідниця показала, що соціально-політичному часу властива суперечливість. Він може однаковою мірою спричиняти

як відчуження, так і самоактуалізацію суспільства. Очевидно, що домінування того чи того прояву соціально-політичного часу залежить від політичної системи суспільства. За недемократичного політичного режиму домінуватиме тенденція до відчуження, за демократичного – до самоактуалізації, тобто реалізовуватиметься творчий потенціал колективної діяльності.

Ключовою характеристикою «історичного часу народу» й «історичного часу людства» постає поняття «міф». Згідно з дослідженнями, здійсненими Ю. Шайгородським, політичний міф є символічним феноменом, який, ґрунтуючись на базових потребах, цінностях і ціннісних орієнтаціях особистості та суспільства, відображає домінантні тенденції емоційного сприйняття суспільно-політичної дійсності. Міф може справляти як конструктивний, так і деструктивний вплив на суспільно-політичні процеси, що відкриває широкі можливості і для маніпуляції свідомістю, і для позитивної мобілізації суспільства [24]. За концепцією, представлену В. Бушанським, політичний міф є проявом особливого міфологічного мислення, яке притаманне людині як такій. Особливість цього мислення полягає в актуалізації концепту «незмінної долі» – визначеності покликання, всіх обставин життєдіяльності та смерті. Політичний міф наділяє політичне життя екзистенціальним відчуттям детермінованості [25]. Згадані дослідники політичної міфології – Ю. Шайгородський і В. Бушанський – розширюють концепцію, висловлену О. Лосевим, який вважав міф суто історичною формою свідомості, властивою тільки давній культурі й відображеній в античному мистецтві [26]. Утім, особливості політичної культури минулого століття та сучасності дають безліч підстав вважати, що міфологічне мислення не втрачає своєї значущості. У концептуалізації «історичного часу народу» й «історичного часу людства» спостерігається трактування міфу як об'єктивної когнітивної риси.

Характеризуючи «метафізичний час», В. Турбан наповнює це поняття тим сенсом, на якому наголошував і В. Зінченко. Мислення в категорії «метафізичного часу», сутнісною рисою якого є «вічність», – це звернення до абсолютних цінностей і їх актуалізація в життєдіяльності людини та суспільства.

Таким чином, ми показали, що низка філософських, соціологічних і соціально-психологічних досліджень дають нам приклад концептуалізації образу майбутнього. По-перше, ми бачимо досвід тлумачення часу не в його фізичному сенсі, а з позиції досвіду людини. При цьому відрізки часу – минуле, теперішнє та майбутнє – стають придатними для кількісного вимірювання, одиницею якого є «подія». Завдання, які ставить собі суспільство, – це той зміст, котрим наповнюється майбутнє. Отже, майбутнє втрачає риси невідомості; із того, що не існує, воно перетворюється на реальний фактор, який визначає зміст і сенс буття в теперішньому часі, майбутнє стає фактом сучасності. Така ситуація трансформує майбутнє в один із політичних чинників, котрий позначається на ціннісно-смысловій сфері буття суспільства. По-друге, виокремлення «рівнів часу» уможлиблює системний розгляд суспільно-політичної сфери як однієї зі сфер буття людини та суспільства. Політика втрачає риси відстороненості – відчуженої від людини царини діяльності політичної еліти. Суспільно-політична сфера стає в один ряд з такими сферами, як побут, трудова діяльність і розгортання історії. Завдяки цьому для широкого загалу набуває зрозумілості сенс суспільно-політичної діяльності. Аналіз суспільно-політичної сфери та міфологічного виміру історії розкриває їхній взаємозв'язок із ціннісно-смысловим позиціонуванням людини. Орієнтація або на творчість, або на відчуження – це фактор, який визначає і тлумачення історії, і характер розгортання політики. Те, який зміст мають ціннісні орієнтації людини та суспільства – творчість чи відчуження, – визначає, фактично, і те, якою буде політика й історія. По-третє, концепт «вічності» робить сприйняття політики й історії причетним до абсолютних цінностей. Політика й тлумачення історії виводяться з царини тимчасового та буденного, враженого егоїстичними та низькими, з погляду моралі, поведінковими мотивами. «Пошук сенсу», таким чином, набуває опори на високі етичні й естетичні взірці, що надає політиці альтруїстичних рис.

Важливий досвід типологізації образів майбутнього – дослідження утопічного мислення, здійснене К. Мангаймом. Автор пише, що «типи утопічної свідомості в послідовності їхнього соціально-історичного розвитку слід розуміти як судо

методичні, а не як гносеологічні чи метафоричні конструкції» [27, с. 227–228]. Зокрема, К. Мангайм виокремлює: 1) «оргіастичний хіліазм анабаптистів», 2) «ліберально-гуманістичну ідею», 3) «консервативну ідею», 4) «соціалістично-комуністичну ідею» [27, с. 226–263]. Особливість типології, яка представлена К. Мангаймом, полягає в розгляді суспільно-політичних утопій у їх історичному розвитку. Дослідник акцентує увагу на суто утопічному характері уявлень про майбутнє. Силові лінії дослідження проходять через протиставлення суспільно-політичної реальності та бажаного, яке конструюється на основі трактування тих чи тих культурних джерел. Показовий приклад – хіліазм, який базується на інтерпретації Святого Письма юдеїв та християн. Аналогічним чином, писемні основи утопічного мислення простежуються і в інших його формах: для «ліберально-гуманістичної ідеї» – це тексти гуманістів і просвітників, для «консервативної ідеї» – традиція англійських філософів-емпіриків, для «соціально-комуністичної ідеї» – тексти теоретиків соціалізму та марксизму. Віддаючи належне дослідженню, яке здійснене К. Мангаймом, усе ж мусимо зазначити, що його увага до суто історичної послідовності постановня утопічних ідей призводить до ігнорування метафоричного чинника їх становлення. Вочевидь, методологічні настановлення автора змусили його залишити за дужками ті аспекти проблеми, які він-таки й відзначав, а саме – базування утопічних уявлень на текстах, які абсолютно очевидно являють собою досвід конструювання метафоричних образів. Водночас, ми виходимо із того, що поширеність утопічних уявлень – це є свідченням не лише соціологічних факторів становлення утопій, а й когнітивної детермінації такого мислення.

Показавши значущість образу майбутнього для суспільно-політичного життя, ми підходимо до завдання його аналізу – виокремлення окремих типів суто політичного сприйняття майбутнього. Тож, пропонуємо типологію образів політичного майбутнього. За критерій типологізації ми беремо особливість відношення до минулого та теперішності. Причому ми розрізнятимемо минуле двох категорій: минуле, яке є даним у досвіді, та минуле, яке є уявленим.

Перший тип образу майбутнього – це **майбутнє як пролонговане теперішнє**. Таке уявлення полягає в очікуванні та сподіванні на те, що майбутнє буде таким, яким є теперішність: безпосередній досвід виноситься в майбутній час. Це є консервативне уявлення про майбутнє, яке, у свою чергу, є рація розділити на реакційне та традиціоналістське.

Традиціоналістське уявлення про майбутнє властиве тим спільнотам, які або обмежені в контактах з іншими спільнотами, або свідомо заперечують практики інших спільнот. Відсутність контактів унеможлиблює конкуренцію економічних та суспільно-політичних систем, а також культури. Приклад такої традиціоналістської системи – Японія до 1868 року, коли бере початок період Мейдзі. Традиціоналізм був вирізнявальною рисою також Китаю. Однак, якщо в XIX ст. Японія здійснила радикальні модернізаційні перетворення, то Китай від них відмовився і, як наслідок, став жертвою імперіалістичних завоювань. Традиціоналістські риси були притаманні й Османській імперії. Імперська традиція, помножена на невичерпні людські ресурси, забезпечувала існування Оттоманської порти. Після поразки в Першій світовій війні тільки модернізація, здійснена Кемалем Ататюрком, уможливила не лише політичні, економічні та культурні перетворення, а й збереження Туреччини як національної держави. Приклад традиціоналізму демонструє і Європа: відкриття Нового Світу уможливило перетворення Іспанії на імперію. Ресурси Американського континенту зняли актуальність будь-яких економічних та соціальних трансформацій. Навіть загибель Непереможної армади в 1588 році, поразки у війнах з Нідерландами та США й остаточна втрата заокеанських володінь не стали факторами, які змусили б політичну еліту відмовитися від традиційних політичних і культурних практик. Вочевидь, японська революція згори періоду Мейдзі є винятком: автаркічні еліти схильні блокувати будь-які перетворення, а не толерувати їх. Дезінтеграційні тенденції, які переживала Іспанія на імперській периферії, згодом закономірно проявились у загостренні протиріч між Кастилією, Каталонією та Басконією. Міркуючи над кризою, яку переживала Іспанія, Х. Ортега-і-Гассет писав, що кастильська традиція не здатна протистояти традиціям місцевим, іспанська

культура неспроможна стримати зацікавлення місцевими мовами; сепаратистські тенденції можна спинити лише одним способом – показати всім мешканцям Іспанії не велич минулого, а величний проєкт майбутнього. «Уявне завтра, здатне дисциплінувати сьогодні, – пише Х. Ортега-і-Гассет. – Так мішень вабить стрілу й напинає тятиву» [28, с. 148]. Іспанська криза, яку аналізував Х. Ортега-і-Гассет, завершилася не пошуком величного проєкту майбутнього, як закликав філософ, а мороком фашизму. У світлі каталонського референдуму 2017 р. слушно стверджувати, що Іспанія так і не змогла подолати притаманні їй відцентрові тенденції. Безперечно, беручи до уваги не лише іспанський досвід, а й перебіг подій у Російській імперії та Китаї, тоталітаризм – це закономірний наслідок традиціоналізму, що опиняється в ситуації зіткнення з модерними суспільствами.

Іншим проявом традиціоналізму є свідомо сегрегація, до якої вдаються релігійні й етнічні групи. Старообрядницькі громади в Російській імперії та за її межами – приклад такої свідомої сегрегації. Прояви цього-таки свідомого відособлення можна бачити в єврейській культурі, котра, разом із тим, відобразила й істотні політико-культурні та правові риси доби Середньовіччя. Відсутність поняття «нація» в його сучасному сенсі й наділення особливими правами кожної суспільної групи – аристократії, шляхти, селянства тощо – породжувало такі феномени, як «нація студентів» чи «козацька нація». Очевидним політико-правовим спадком Середньовіччя було існування козацької ідентичності на Дону та на Кубані. Саме накладання політико-правових норм Середньовіччя та релігійних норм юдаїзму спричинило існування культурних практик, спрямованих на відокремлення єврейських громад від етнокультурного середовища, в якому вони перебували.

Промовистим прикладом консервативно-реакційного уявлення про майбутнє є ідеологія Російської імперії XIX – початку XX ст. Таке консервативно-реакційне бачення майбутнього достеменно проявляється в хрестоматійному висловлюванні О. Бенкендорфа, засновника служби жандармів Російської імперії: «Минуле Росії дивовижне, теперішнє більше аніж прекрасне, майбутнє вище за все, що може собі уявити найпалкіша уява». За

десятиліття після того, як О. Бенкендорф виголосив ці слова, Російська імперія зазнала нищівної поразки в Кримській війні. За консервативно-реакційним уявленням про майбутнє завжди стоїть певний політичний клас. Консервативно-реакційні уявлення передбачають не лише і не стільки ідеалізацію теперішності та минулого, а й протидію всім спробам реформувати суспільно-політичну систему. Ідеалізація теперішності постає формою метафоричного обґрунтування недоцільності будь-яких перетворень. Показові інші слова того-таки О. Бенкендорфа, які характеризують особливості розуміння причин деградації державного управління: «Чиновники. Під цим ім'ям слід розуміти всіх, хто живе зі своєї служби. Цей прошарок, мабуть, є найбільш розбещеним морально. Серед них рідко трапляються порядні люди. Розкрадання, підробки, хибне тлумачення законів – ось їх ремесло. (...) Вони бояться введення правосуддя, точних законів і викорінювання розкрадань; вони ненавидять тих, хто переслідує хабарництво, і біжать від них, мов сова від сонця. Вони систематично засуджують усі урядові заходи; але, не сміючи демонструвати невдоволення, – вдають із себе патріотів» [29].

Процитована характеристика чиновництва – безумовно, точна. Вона цілком могла б вийти з-під пера найпослідовнішого критика російської імперської системи. Але вона належить людині, яка очолила департамент з переслідування будь-яких проявів інакомислення. Одначе в цьому немає протиріччя. Бо криза системи вимагає пошуку причин кризи. Оскільки політична еліта не може визнати хибності системи, то вся відповідальність покладається на виконавців, бо ті вражені аморальністю, і зовнішніх ворогів, котрі тільки тим і переймаються, що мріють знищити величну державу. В обох випадках, з погляду реакційних кіл, доцільно зміцнювати моральність, викорінювати опозицію й інакомислення, а також вдаватися до мілітаризації. У цій-таки логіці можна бачити й одну з передумов сталінських репресій. Економічна безпорадність більшовицького режиму потребувала виправдання. Отже, репресивні органи завжди знаходили винних у всіх негараздах радянського режиму.

Другий тип – **майбутнє як повернення в минуле, яке дане в досвіді**. Має місце заперечення теперішності, ідеалізація минулого й сподівання на те, що бажане майбутнє буде тотожним відображеному в досвіді минулого.

Прокомуністичні політичні сили в Україні та на пострадянському просторі втілюють саме такий тип уявлення про майбутнє, яке є, по суті, лише відображенням спогадів про пізній СРСР. Такий тип майбутнього актуалізується соціально-економічними кризами, війнами, революціями тощо. Час ділиться на «до» і «після». Масова свідомість згладжує ті суперечності, котрі були властиві періоду «до» певної події. Хоча в цій ідеалізації не задіюється механізм міфологізації. Втілення образу майбутнього, яке відображене в досвіді, ставиться в залежність від подолання або певного феномену, який спричинив кризу, та/або політичної сили, котра вважається призвідником кризи.

Рефлексія цього типу майбутнього може мати раціональні й ірраціональні вияви. Раціональність проявляється, коли суспільство, визначаючись із моделлю подальшого розвитку, оцінює результати політичної діяльності, зокрема, досягнення та неуспіхи певних політичних сил; ірраціональність – у запереченні об'єктивної ситуації, яка проявилась у кризі. Показовий приклад – сьогочасна ситуація в Україні. Політичні сили, котрі виступають із тезою «спинити війну за будь-яку ціну», – заперечують війну як кризовий фактор, але уникають аналізу причин, що спричинили російську агресію.

Третій тип – **майбутнє як повернення в ідеальне минуле**. Таке минуле не відображене в безпосередньому досвіді, а є уявленим. Відбувається конструювання своєрідного міфу про «золотий вік». Відповідно, майбутнє розглядається як повернення до ідеального стану буття.

Сучасна російська пропаганда транслює саме такий ідеалізований образ майбутнього, в якому домінують міфологеми «втраченої Росії», сконструйовані І. Ільїним та О. Солженіциним, а ще раніше – російськими слов'янофілами. Третій тип конструювання образу майбутнього є наскрізь міфологізованим. Минуле, яке не відображене в досвіді, але ідеалізується, є явленням міфу. Класичним проявом домагання міфологізо-

ваного майбутнього є теорія Ж.-Ж. Руссо. Пишучи про первісне суспільство, Ж.-Ж. Руссо вдається до суто пасторальних метафор. Створений французьким філософом міф базується на запереченні всіх рис цивілізації, яка йому відома. Знать про первісне суспільство йому, звісно, бракує. Але цей брак компенсується літературними образами в стилі сентименталізму. Руссоїстичний міф є достеменною ілюстрацією концепції Ф. Анкерсмита про превалювання метафоричного мислення в історичних студіях. Таким чином, у творчості Ж.-Ж. Руссо ми бачимо симбіоз ідеалізації минулого, якого ніколи не було, й заперечення наявного досвіду. Ця сама нарративна логіка простежується в текстах І. Ільїна й О. Солженіцина. Показово, що Ф. Енгельс використовує цю саму логіку. Базуючись на працях американського антрополога Л. Моргана, Ф. Енгельс акцентує увагу на досвіді колективної власності та «військової демократії», надаючи їм статусу нормативних для уявленого комуністичного майбутнього. Комуністична ідеологія є радикальним проявом революційного втілення «ідеального майбутнього» шляхом міфологізації минулого. Аналогічна логіка простежується в нацистській ідеології. Німецький романтизм створив образ «золотого віку» німецького народу. Язичництво, володіння силами природи, культ сили та героя – це характерні риси німецького романтизму. Синтез цих метафор і сцієнтизму, зокрема вульгаризованого дарвінізму, а також заперечення європейської цивілізації як прояву «морально занепаду» – важливі складники нацистської ідеології. У генезі нацизму та комунізму істотну роль відіграли суспільно-економічні та суто політичні чинники. Однак становлення цих ідеологій в усій їхній деструктивності не могло відбутися без міфологізації минулого й екстраполяції історичного міфу на образ майбутнього.

Четвертий тип – **майбутнє як заперечення теперішнього досвіду й наслідування прийнятніших практик**. Такий тип сподівання на майбутнє чітко відображений у модернізаційних практиках.

У політичному житті України домінує саме цей тип сприйняття майбутнього: «національна ідея», фактично, зводиться

до вимоги відтворення тих суспільно-політичних практик і культурних взірців, які вже мають місце в країнах ЄС. Дуже часто таке уявлення про майбутнє сув'язне з прагненням отримати прийнятні результати без розуміння актуальності адекватних інструментів. Розрив між бажаним результатом і наявними засобами – характерна риса суспільно-політичних перетворень на пострадянському просторі. Характеризуючи суспільно-політичну ситуацію в Україні, А. Аслунд пише про всевладдя олігархату. «В Україні олігархи сильніші, аніж будь-де» [30, с. 13], – відзначає дослідник. Особливість українського олігархату полягає у визискуванні рентної економіки, яка є цілковитою протилежністю конкурентній ринковій економіці [30, с. 25]. За уважного погляду, можна помітити, що структура олігархічної економіки є лише приватизованою формою планової економіки в СРСР. Цілком очевидно, що така економіка продукує тільки патерналістські настрої в суспільстві та патримоніальні відносини в політичній сфері. Політична система, яка орієнтована на збереження й відтворення патримоніальних відносин, не здатна актуалізувати умови, необхідні для актуалізації політичної конкуренції та розвитку інноваційної економіки. Таким чином, розбіжність між засобами розвитку, які необхідні для імплементації європейських норм і стандартів, і способом життя, на який сподівається суспільство, стає дедалі більшою, що спричиняє перманентну суспільно-політичну нестабільність в Україні.

П'ятий тип – **майбутнє як заперечення теперішнього досвіду й актуалізація передумов для реалізації ідеального уявлення про покликання суспільства**. За такого типу акцентується увага на суперечності між суспільно-політичною ситуацією та цінностями, за посередництва яких описується актуальний образ розвитку суспільства.

З усіх виокремлених типів образу майбутнього цей тип – єдиний, що базується не на ідеалізації минулого, а на актуалізації ідеальних цінностей. Політична філософія доби Просвітництва концептуалізувала низку основних цінностей, які стали наріжними для європейської культури. Ідея невідчужуваної свободи людини, свободи волі, рівності прав, верховенства права, недоторканності

власності – це ті цінності, котрі уможливили прогрес і вирізнявальні риси європейської цивілізації. Економічний, науковий і культурний поступ європейської цивілізації був забезпечений насамперед цінностями, які відобразилися в багатоманітних практиках. Починаючи з доби Просвітництва, Європа стикалася з безліччю криз. Однак їхнє подолання завжди базувалося на зверненні до актуальних цінностей, котрі щоразу знаходили відображення в соціально-політичних практиках. Конструктивність ціннісного ставлення до майбутнього полягає в тому, що прийдешність неможливо відтворити за вже наявними взірцями, незалежно від того, належні вони досвіду чи являють собою суто уявлені конструкти. Екстраполяція на майбутнє образів минулого є завжди хибною, а тому й призводить до негативних наслідків. Вхідження в майбутнє можливе лише завдяки творчості. Особливістю просвітницьких цінностей є актуалізація творчого потенціалу людини.

Таким чином, ми виокремили п'ять типів образів майбутнього. Ми показали, що чотири із них базуються на актуалізації або досвіду, або уявлення про минуле. І лише п'ятий тип ґрунтується на зверненні до ціннісних основ культури. Екстраполяція на майбутнє уявлень про минуле є хибною практикою. Майбутнє має залишатися відкритим. Єдине, що є необхідним для людини, – оволодіння цінностями та ціннісними орієнтаціями, які потрібні для життєдіяльності.

Актуальним завданням для України є формування культури, яка не лише за формально-побутовими, а й сутнісними ознаками була б суголосною культурі європейській. В умовах російсько-української війни нагальним є протистояння російській пропаганді. Архаїці російських міфологем доцільно протиставляти не архаїку української історії, а насамперед актуалізацію цінностей свободи та самоцінності людини. Розвиток України неможливий без образу майбутнього. Не минуле, яке завжди сповнене протиріч, а лише майбутнє може бути консолідаційним фактором. І важливо, щоб образ людини й України майбутнього мали у своїй основі цінності, які визначили поступ європейської цивілізації.

1. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. Москва: Республика, 1994. 447 с.
2. Андерсон Б. Уявлені спільноти / пер. з англ. В. Морозова. Київ: Критика, 2001. 270 с.
3. Винайдення традиції / за редакції Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера; пер. з англ. М. Климчука. 2-ге вид., випр. Київ: Ніка-Центр, 2010. 448 с.
4. Нагорна Л. Історична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. 328 с.
5. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу / пер. з нім. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. 160 с.
6. Етнополітична культура в Україні: реалії та виклики часу. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2010. 431 с.
7. Дейк ван Т. Дискурс и власть. Репрезентация доминирования в языке и коммуникации / пер. с англ. Е. А. Кожемякина, Е. В. Переверзева, А. М. Маматова. Москва: Книжный дом «Либриком», 2013. 344 с.
8. Бушанський В. В. Поняття «гра», «роль» та «ідентичність» у сучасній етнополітології // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 22. Політичні науки та методика викладання соціально-політичних дисциплін. Випуск 23. 2018. С. 3–15.
9. Арендт Х. Між минулим і майбутнім / пер. з англ. Київ: Дух і літера, 2002. 321 с.
10. Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт / пер. с англ. А. А Олейникова, И. В. Борисовой, Е. Э Ляминой. Москва: Европа, 2007. 612 с.
11. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / пер. с англ.; под науч. ред. Л. Б. Макеевой. Москва: Идея-Пресс, 2003. 360 с.
12. Сміт Е. Культурні основи націй: Ієрархія, заповіт, республіка / пер. з англ. П. Таращук / Київ: Темпора, 2009. 312 с.
13. Сміт Е. Національна ідентичність / пер. з англ. Київ: Основи, 1994. 150 с.
14. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. 3-тє вид., перероблене та розшир. Київ: Критика, 2006. 584 с.
15. Арендт Х. Джерела тоталітаризму / пер. з англ. Київ: Дух і літера, 2002. 539 с.
16. Butler J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 1990. 272 p.

17. Перлз Ф. Гештальт-семинары / пер. с англ. Москва: Институт Общегуманитарных исследований, 2007. 352 с.
18. Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А. Антоновский. Москва: Логос, 2002. 248 с.
19. Августин Святый. Сповідь / пер. з лат. Юрія Мушака. Київ: Основи, 1997. 310 с.
20. Головаха Е. И., Кроник А. А. Психологическое время личности. Киев: Наукова думка, 1984. 208 с.
21. Зинченко В. П. Время – действующее лицо. Вопросы психологии. 2001. № 6. С. 36–54.
22. Нестик Т. А. Социальное конструирование времени. Социологические исследования. 2003. № 8. С. 12–21.
23. Турбан В. В. Соціально-психологічні особливості самообмеження особистості в умовах професійної кризи: дис. ... к. психол. н. за спеціальністю 19.00.05 – соціальна психологія; психологія соціальної роботи; 05 – соціальні та поведінкові науки. Сєвєродонецьк: Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля МОН України, 2018. 270 с.
24. Шайгородський Ю. Ж. Політика: взаємодія реальності і міфу: монографія. Київ: Знання України, 2009. 400 с.
25. Бушанський В. В. Естетика політичної влади: монографія. Київ: Видавництво ПАРАПАН, 2009. 360 с.
26. Лосев А. Ф. Мифология. Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 3. Москва: Советская энциклопедия, 1973. С. 457–467.
27. Мангайм К. Идеологія та утопія / пер. з німецької. Київ: Дух і Літера, 2008. 370 с.
28. Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори / пер. з іспанської. Київ: Основи, 1994. 420 с.
29. Россия под надзором. Отчеты III отделения 1827–1869 / составители: М. В. Сидорова, Е. М. Щербакова. Российский фонд культуры. Государственный архив Российской Федерации. URL: <http://flatik.ru/otcheti-iii-otdeleniya-1827-1869-sostaviteli-kandidat-istorich-index-3>
30. Аслунд А. Розбудова капіталізму. Економічні перетворення у країнах колишнього радянського блоку/ пер. з англ. Київ: Дух і літера, 2003. 636 с.

ПІСЛЯМОВА

Українське суспільство має тривалу історію етногенезу та націєтворення. Особливості української культури XVII ст. свідчать, що тогочасне українське суспільство вже цілком усвідомлювало свою етнічну осібність – наявність окремої української (русинської) мови, побутових, релігійних, військових і політичних традицій. Уже в XVII ст. ідентифікації за становою та релігійною належністю – цілком нормативні для Середньовіччя – почали поступатись ідентифікаціям на основі «кровної спорідненості», знімаючи релігійно-конфесійні та станові розмежування. Беручи до уваги й той факт, що XVII ст. є добою боротьби України за власну державність, то є підстави стверджувати, що тогочасне українське суспільство являло собою не лише цілком сформований етнос, а й націю.

Процес націєтворення, на жаль, виявився перерваним з огляду на поразку України у визвольній боротьбі. XVIII ст. стало темною добою нищення Російською імперією української культури, соціальних структур й історичної пам'яті, що мало наслідком блокування не лише процесу націєгенезу, а й спричинило регрес в етнічному розвитку. Наступне відродження українського етносу відбувалося вже в XIX ст. на основі культури Романтизму і було суголосним Весні народів у Європі. Соціальною базою нового відродження України була інтелігенція і Наддніпрянщини, і Галичини. Звернення літераторів, етнографів, душпастирів і науковців до народної стихії української мови відбувалося синхронно в усіх куточках України. Попри репресії й обмеження на вжиток української мови, попри ідеологічний пресинг Російської імперії, спрямований на нівелювання самої ідеї існування окремого українського народу, – у XX ст. Україна ввійшла з власним каноном літературної мови й історичним дискурсом.

Російсько-більшовицька окупація України поклала початок новій хвилі репресій. Унаслідок депортацій, Голодоморів та Другої світової війни український народ опинився на межі фізичного виживання. Репресії проти української інтелігенції, масова й організована міграція до України представників інших етносів СРСР, русифікація освіти й ідеологія будівництва «єдиной

общности – Советский народ» – це були ті засоби, вдаючись до яких Російська імперія, що дедалі чіткіше проявлялася за фасадом СРСР, намагалася втримати контроль над Україною, запобігаючи розвиткові української національної самосвідомості. Національна політика в СРСР мала всі ознаки колоніальної політики: в інституційному плані встановлювалася чітка ієрархія домінування еліти метрополії над елітами периферій, а в культурному – ієрархія вищості культури метрополії (російської культури) над культурами «національних окраїн».

Діяльності інституцій і культурним процесам (зокрема, мовним практикам) властива інерційність. Особливості політичної поведінки, мовних практик і ціннісно-світоглядних орієнтацій, які сформувалися в період існування СРСР, повною мірою проявилися у незалежній Україні. Долання постколоніального синдрому відбувалося в Україні болісно. Додатковим негативним фактором була й політика Російської Федерації, спрямована на ескалацію міжетнічних конфліктів у пострадянських країнах.

Зокрема, в Україні силами російських пропагандистів була поширена ідеологема існування «двох Україн» – регіональних розбіжностей на основі домінантних мовних практик та історичної пам'яті. Аналіз цінностей і ціннісних орієнтацій представників усіх регіонів України не підтверджує маніпулятивні настановлення російських пропагандистів. Попри відмінності, які властиві будь-якому регіону, українському народу властива єдина ідентичність; а готовність і здатність українського народу відстоювати територіальну цілісність і суверенітет України – протистояти російській воєнно-політичній агресії – на практиці підтверджує єдність української нації.

Етнополітичні процеси в Україні зазнають впливу не тільки інерційних чинників радянської доби; дедалі більшого впливу набуває і фактор глобалізації /глокалізації. Глобальна культура позначається на ідентифікації особи з етносом, регіоном, соціальною групою та державою. Навіть саме поняття «ідентичність» вказує на ситуацію вільного вибору – ідентифікацію, яка вже не обмежується ситуативними факторами (походженням особи, місцем її народження та мешкання тощо). Класичні поняття етнополітології – «етнос» і «нація» – відобразили соціалізацію

особи в певній етнічній культурі та її відношення до політичних проєктів державотворення. Однак у XIX і першій половині XX ст. етнічна соціалізація відбувалась у чітко визначеній етнокультурній ситуації: мова, традиції, релігійні та соціально-політичні практики засвоювалися мимовільно й детермінувалися інституційними засобами.

Реалії ж початку XXI століття – широкий доступ до інформації з будь-якого куточка світу та можливості міграції – свідчать про те, що традиційні форми етнічної соціалізації нівелюються. Звернення етнополітології до понять «ідентичність» й «ідентифікація» (процес набуття і трансформації ідентичності) повною мірою відображає реалії XXI ст. Навіть домінуючі теорії етнополітології – примордіалізм і модернізм – проявляються як форми макроідентифікації етносів і націй. Акцентуація міфологічних уявлень про походження певних спільнот і розвінчування цих міфологем відображають ідентифікаційні процеси на дискурсивному рівні. В умовах реалій XXI століття, коли ідентифікаційні процеси втратили свою інституційну детермінованість, особливого значення набуває розвиток культури – тих взірців, орієнтація на які й визначає процес ідентифікації особи та спільнот.

Процеси певного нівелювання традиційних форм етнічної соціалізації безпосередньо стосуються й України. Зумовлюються вони не стільки впливами глобалізаційних процесів, посиленням культурних, ціннісних, світоглядних впливів сучасної європейської цивілізації, скільки агресивною політикою Російської Федерації, прямим воєнним втручанням агресора, соціально-економічними негараздами, низькою ефективністю проголошених реформ, зневірою частини населення щодо їх реалізації. Така ситуація не лише сповільнює державотворчі процеси, але й загрожує самому існуванню України як незалежної, суверенної держави, як суб'єкта міжнародної політики, складової сучасного культурного й цивілізаційного простору.

Саме тому особливої актуальності набуває нині проблема пошуку й наукового обґрунтування ефективних шляхів і засобів суспільно-політичної консолідації, становлення й розвитку єдиної полікультурної політичної нації. У контексті суспільної консолідації полікультурність осмислюється як потенційно ефективний

механізм підтримки зразків соціальної й міжкультурної взаємодії у багатовимірному українському соціумі. Основними маркерами сучасних соціокультурних змін стає антропологічний, людський вимір суспільного розвитку, соціально-політичні орієнтації в їх соціологічному, демографічному, регіональному, мовному, етнічному, конфесійному вимірах. Саме цими параметрами, зрештою, й визначається сучасний стан і перспективи розвитку українського соціуму, його євроінтеграційного, цивілізаційного поступу.

Одним із найважливіших критеріїв соціального потенціалу консолідації, розвитку суспільства є якісні й кількісні показники його демографічного стану. За роки незалежності значно скоротилася кількість населення, змінилася його структура. Низький рівень народжуваності, висока смертність й порівняно невисока тривалість життя поступово перетворюють Україну в так звану «старіючу» країну. На чисельність населення суттєво впливають посилення міграційних процесів, військові дії на території нашої держави. Усвідомлення цієї тенденції, крім усього іншого, створює атмосферу зневіри, сприяє поглибленню соціально-економічних проблем, депресивних настроїв. Відсутність належних умов для самореалізації в рідній країні, на тлі успіхів колишніх співвітчизників за кордоном, суттєво впливає на ціннісні орієнтації та моральні основи українського суспільства. Безумовно, існують як об'єктивні, так і суб'єктивні причини такої демографічної ситуації, але в реалізації стратегії консолідації українського суспільства варто враховувати вплив цього загрозливого фактору, що є одним із чинників суспільної дезінтеграції.

До базових характеристик українського соціуму варто віднести його багатонаціональний склад. Комплексні дослідження вітчизняних етнополітологів спрямовані на пошук шляхів ефективного управління політичними процесами в умовах множинності різних культур, релігійних та етнонаціональних груп, гармонійної взаємодії у поліетнічній цілісності з урахуванням взаємозалежності й взаємозумовленості історичного розвитку, регіональних особливостей, соціальних і культурних традицій.

Особлива увага науковців і практиків спрямована на проблеми етнічних меншин в Україні, їх підтримки не лише на законодавчому рівні, але й шляхом всебічного сприяння розвитку

громадських формувань, створених за етнічною ознакою. Держава й громадянське суспільство всіляко підтримують реалізацію цими формуваннями важливих функцій організаційного, політичного, соціального, культурного, мовного, інформаційного, наукового характеру, правового й соціального захисту тощо. Важливу роль ці організації відіграють у забезпеченні ефективної співпраці з органами місцевого самоврядування та органами державної влади, об'єднуючи зусилля, спрямовані на вирішення освітніх, культурних, соціальних питань представників національних меншин.

Серед важливих чинників забезпечення цілісності українського соціуму – рівень міжконфесійної взаємодії. Існуюча в Україні мережа церков та релігійних громад свідчить про плюралізм релігійного життя, релігійну свободу й, загалом, – про високу цінність для українського соціуму принципів свободи совісті й духовних практик. Водночас, аналіз засвідчує неоднорідність релігійної ідентичності, ступеня релігійних переконань і впливів. За всі роки незалежності в Україні вдавалося уникати міжконфесійних конфліктів, сприяти налагодженню діалогу між представниками різних конфесій. Протистояння прихильників Української православної церкви Київського й Московського патріархатів зумовлено, передусім, агресивною політикою Російської Федерації, її прагненням задіяти можливості релігійного впливу на свідомість вірян у здійсненні агресії проти нашої країни. Саме тому важливим кроком у розв'язанні проблем міжконфесійного діалогу, духовної та національної єдності українського народу стало звернення ієрархів українських церков та Президента України до Вселенського Патріарха про автокефалію Православної церкви України, початок організаційного становлення якої було покладено у грудні 2018 р.

Важливим аспектом сучасних етнополітичних досліджень і складовою реалізації державної політики в етнонаціональній сфері є врахування регіональних суспільно-політичних особливостей. Ці дослідження, і рекомендації за їх результатами, мають враховувати не лише соціально-економічні, але й інші регіональні чинники – політичні, ідеологічні, професійні, урбанізаційні, елітарні, мережеві та інші.

Формування української політичної нації, як основи державотворення, відбувається у постійному пошуку оптимальних моделей взаємодії й взаємозумовленості регіонального й загальнонаціонального аспектів під впливом чинників глобального розвитку з урахуванням співвідношень конфліктного і консенсусного, закономірного й випадкового, шляхом гармонізації міжетнічних стосунків та забезпечення інтеграції українського суспільства.

Воєнна агресія Російської Федерації проти України відбувається всупереч нормам і принципам міжнародного права та міждержавних договорів. З метою легітимації агресивних дій у Криму, а згодом і в Донецькій та Луганській областях, Москва поширювала дезінформацію про праворадикальний заклот у Києві. Російська пропаганда навіювала уявлення, ніби в Україні відбувається громадянське протистояння між українськими націоналістичними силами, з одного боку, та російськомовними громадянами – з другого. Пропагандистські зусилля Російської Федерації спрямовувалися на ескалацію політичного конфлікту в Україні на мовному та релігійному ґрунті. Також нею докладалися зусилля для дискредитації Революції Гідності задля політичної ізоляції України. Одначе поставлені цілі Російською Федерацією досягнуті не були. Демократичний світ привітав українську революцію, котра повалила проросійський режим в Україні й виступила за подолання корупції та подальший розвиток країни на засадах європейських цінностей.

Об'єктами російської агресії стали також демократичні інститути США, ЄС та інших країн. Поширення дезінформації російськими державними телеканалами, фінансування Кремлем праворадикальних партій у Німеччині та Франції, розпалювання міжетнічної та міжрелігійної ворожнечі засобами інтернет-мереж – усі ці дії вказували на глобальний характер російської агресії. Втручання ж Російської Федерації в сирійський конфлікт на боці диктатора Башара Асада й антигуманний характер дій російської армії змусили демократичний світ вдатися до протидії кремлівській агресивній політиці.

Упродовж 2014–2019 рр. проти Російської Федерації були впроваджені секторальні санкції, які негативно позначилися на

російській економіці; персональні санкції були введені проти російських високопосадовців та пропагандистів, діяльність яких відбувалася з порушенням правових і моральних норм. Генеральною Асамблеєю ООН прийнято резолюції, якими підтверджено суверенітет і територіальну цілісність України: «Територіальна цілісність України» (27 березня 2014 р.); «Стан з правами людини в Автономній Республіці Крим і місті Севастополі (Україна)» (19 грудня 2016 р.) – остання резолюція була вкотре підтверджена ГА ООН (18 грудня 2019 р.); «Проблема мілітаризації Автономної Республіки Крим на міста Севастополя (Україна), а також частин Чорного та Азовського морів» (9 грудня 2019 р.).

Найсуперечливішим аспектом протидії російській агресії залишаються Мінські домовленості, укладені 19 вересня 2014 та 11–12 лютого 2015 рр. Зусиллями Російської Федерації, яка є постійним членом Ради Безпеки ООН, 17 лютого 2015 р. Мінські домовленості були схвалені «Резолюцією Ради Безпеки ООН по Україні». Однак імплементація Мінських домовленостей залишається проблематичною. Не в останню чергу це зумовлюється тим, що продовження воєнних дій на Донбасі відповідає інтересам Російської Федерації, оскільки створює для України загрози політичного, економічного та гуманітарного характеру. Кремль розглядає подальшу дестабілізацію ситуації в Україні як засіб для повернення України до сфери свого економічного та політичного впливу.

Україна є одним із найважливіших суб'єктів протидії глобальній російській агресії проти демократичного світу. Подальші демократичні перетворення та заходи, спрямовані на боротьбу з корупцією, – це є той стратегічний шлях, який уможливорює суспільно-політичні трансформації в Україні на засадах євроатлантичної цивілізації.

Для розвитку України виняткове значення має конструювання образу майбутнього. По-перше, базування культури лише на образах історії є актуалізацією всіх тих суперечностей й історичних травм, якими сповнене минуле. Конфлікти і травми мають підлягати переартикуляції. Їхнє забуття є неможливим і неприпустимим. Українське суспільство повинне проговорювати всі найскладніші й найтрагічніші сторінки своєї історії:

Голодомори, Голокост, Другу світову війну, Чорнобильську катастрофу, жакливі поразки першого року російсько-української війни. Одначе звернення до цих травматичних подій має відбуватися з орієнтацією на виявлення їх передумов і причин. Прийняти сам факт травматичної події можна лише за умови готовності подолати всі ті фактори, які визначили її виникнення. Травматичне минуле долається тільки в ситуації орієнтації на майбутній час, в якому ніщо подібне вже ніколи не повториться. Саме тому актуальне завдання української соціогуманітаристики – переартикуляція історичних травм – може бути реалізоване лише за умови наявності образу майбутнього, яке включатиме і заперечення деструктивних факторів української історії, і акцентуацію позитивних цінностей.

По-друге, важливою рисою сьогодення є глобальність світу. Такий феномен, як еміграція з України, яка відбувається в ситуації російсько-української війни, – це, по суті, вирок суспільно-політичній системі, яка нездатна консолідувати українське суспільство. Еміграцію з України неможливо зупинити жодними запобіжними заходами. Еміграція є виявом відцентрових тенденцій. Суспільство не приймає не лише ситуацію з українським рівнем життя в Україні, не лише відсутність перспектив для трудової самореалізації людини, а й тотальну лицемірність комунікації з громадськістю. За розмовами про боротьбу з корупцією – очевидною є корумпованість усіх владних інститутів; за гаслами про розвиток демократії – явним є олігархічний характер політичної системи; за словами про свободу ЗМІ й інші громадянські права та свободи – неприхованою є відсутність зворотної реакції політичної влади на відомі факти зловживань і правопорушень. Політична система, яка панує в Україні, спричиняє відчуження громадян від держави. Навіть ті громадяни України, які не покидають країну, вкрай скептично оцінюють перспективи розвитку України. Українці перестають пов'язувати своє особисте майбутнє з майбутнім країни. Збереження означених тенденцій призведе до неминучого скочування України до рівня країн третього світу – джерела людських і сировинних ресурсів для першого світу.

По-третє, низка політичних сил в Україні вдається до ігнорування передумов і сутності російсько-української війни, створюючи не лише невиправдані, а й деструктивні уявлення, ніби факт російської агресії можна просто не помічати. Ігнорування такої позиції вкрай негативно позначиться на обороноздатності країни та на суспільно-політичній ситуації. У рамках обґрунтованої в монографії типології образів майбутнього згадана політична пропаганда є орієнтованою на актуалізацію безпосереднього досвіду й заперечення факту межевої ситуації. Тож подальший розвиток України можливий лише на засадах актуалізації базисних цінностей європейської цивілізації.

Для нотаток

Для нотаток

Для нотаток

Для нотаток

Наукове видання

**ЕТНОПОЛІТИЧНІ ЧИННИКИ КОНСОЛІДАЦІЇ
СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

Комп'ютерна верстка та макетування – Н. М. Лисенко

Підписано до друку 09.06.2020 р. Формат 60x84/16.

Папір офсетний. Гарнітура Times.

Ум. друк арк. 19,53. Обл.-вид. арк. 17,34.

Тираж 300 прим. Зам. № 1842

Видавець Інститут політичних і етнонаціональних досліджень

ім. І. Ф. Кураса НАН України; Президія НАН України

01011, м. Київ, вул. Генерала Алмазова, 8

Тел. (044) 285-65-61

www.ipiend.gov.ua, e-mail: office@ipiend.gov.ua

Виготовлювач ПП Лисенко М. М.

16600, м. Ніжин Чернігівської області, вул. Шевченка, 20

Тел.: (04631) 9-09-95; (067) 4412124

E-mail: vidavec.lisenko@gmail.com

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої продукції
серія ДК № 2776 від 26.02.2007 р.