

Танцюючи танго з ворогом

Національна та релігійна ідентичність у дзеркалі Іншого

Анотація. Стаття аналізує механізм творення ідентичності через «діалог» з «іншим», а особливо з ворогом. Грунтуючись на ідеях Карла Шмітта і Рене Жирара, автор описує ідейний конфлікт, як танго, в якому партнер старається реагувати і передбачати рух іншого. Партнери можуть не просто зустрітися, вони можуть стати одним тілом. Стаття показує як творення ідентичності через іншування відбувається в російському політичному і релігійному контексті, та пропонує подивитися на Росію як на дзеркало, в якому можна побачити певні негативні аспекти власної ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, нація, релігія, Інший.

Title: “Dancing Tango with the Enemy: National and Religious Identity Mirrored in the Other”.

Abstract. The article analyses the mechanism of identity construction through reference to the “other”, especially to the enemy. Through critical engagement with Carl Schmitt, René Girard and other relevant literature, the author describes the ideological conflict as a tango dance, in which one partner tries to react and anticipate the other’s movements. Partners do not just meet, they can become one and the same, one body. In particular, the article shows how identity construction through the mechanism of othering takes place within the Russian political and religious context, and suggests viewing Russia as a mirror in which certain undesirable aspects of Ukraine’s identity construction can be grasped.

Keywords: identity, nation, religion, Other.

Павло Смицнюк — український богослов та релігієзнавець, вивчав філософію та богослов'я в університетах Італії та Греції. Після захисту докторської дисертації в Оксфорді, повернувся до Львова, де працював директором Інституту екуменічних студій УКУ та старшим викладачем кафедри богослов'я. З 2022 р. працює науковим співробітником Факультету релігієзнавства та Центру грецьких студій при Принстонському Університеті в США. ORCID 0000-0002-2984-0121

*) Ця стаття є ґрунтовно переглянutoю та доповненою версією опублікованого раніше розділу «Православное антизападничество на службе национализма: идеи Христоса Яннараса и Россия», *Религия и национализм*, под ред. Алексей Бодров и Михаил Толстолуженко (Москва: ББИ, 2021), 69-89.

ВСТУП

Ця стаття ставить перед собою завдання проаналізувати механізм творення ідентичності через «діалог» з «іншим», а особливо з ворогом. Цей механізм діє у різних контекстах – і політичних, і релігійних, – але набирає особливих обертів у момент війни. Очевидно, ідентичність не обмежується іншуванням, але останнє є аспектом, яким не варто нехтувати. Жертвою війни, поряд із тисячами невинно вбитих громадян України, воїнів які у боротьбі за наш мир поклали своє життя, може також стати українська національна і духовна ідентичність, яка змушена розвиватися в цьому смертоносному конфлікті зброї та ідей. Стаття не ставить під сумнів екзистенційне значення і потребу боротьби, але заохочує, щоб духовне протистояння агресорові було не тільки боротьбою зі змістом певних ідей (на приклад із «руським міром», російською релігійною культурою), але передусім відкиненням самої парадигми, згідно з якою державні інтереси вищі від людини і її релігійної свободи.

Політизація релігійного життя в Росії потребує радикальної критики. Але якщо ті принципи, на основі яких ця критика базуватиметься, будуть застосовуватися тільки до Росії, залишаючи поза увагою інші контексти, разом з українським, ми втратимо унікальний шанс побачити глибинну парадигму, яка є онтологічною небезпекою для будь-якої спільноти. Потрібно вчитися на чужих помилках. «Русській мір» дає нам безцінний урок.

«СВОЇ» ТА «ЧУЖІ»

Поділ світу на «нас» та «інших», на «своїх» і «чужих» є важливим моментом побудови та підтримки ідентичності у будь-якому контексті. «Ми» та «інші» – динамічні, імітаційні і, як б сказав, конститутивні категорії для окреслення ідентичності. Ідентичність будується й артикулюється через постійне відсилання до «іншого». Як стверджує Стюарт Холл, «тільки коли є Інший, ти можеш знати, хто ти»¹. Цей принцип особливо справедливий, коли йдеться про побудову та підтримку національної ідентичності. Майкл Білліг переконливо доводить, що ідеологія, яка визначає національну ідентичність, *ipso facto* визначає «іншого» для цієї нації: «Не може бути “ми” без “вони”»².

[1] Stuart Hall, «Ethnicity: Identity and Difference», *Becoming National: A Reader*, ed. Geoff Eley and Ronald Grigor Suny (New York; Oxford: Oxford University Press, 1996), 345.

[2] Michael Billig, *Banal Nationalism* (London: Sage, 1995), 78. Каролевські і Сушицькі дотримуються схожої думки. Використовуючи гру слів, вони стверджують, що нація одночасно «об'єднує» (bonding) і «обмежує» (bounding): вона пов'язує співгромадян в одну спільноту, встановлюючи кордони, щоб виключити тих, хто не належить до цієї спільноти (Ireneusz Paweł Karolewski and

Радикальною формою іншості є ворог. Ханна Арендт зазначає, що важливість ідеї ворога для соціальної згуртованості та політичної єдності усвідомлював уже Жан-Жак Руссо. Руссо «бере цей принцип із повсякденного досвіду, коли два конфліктні інтереси об'єднуються, якщо їм протистоїть третій»³, і поширює на націоналізм, у якому принцип набуває такої форми: «Тільки в присутності зовнішньої загрози можлива la nation une et indivisible [єдина і неподільна нація], ідеал французького та будь-якого іншого націоналізму. Отже, національна держава відбувається тільки у зовнішній політиці, за умови, якщо існує потенційна загроза»⁴.

В останні десятиліття проблема «іншого» та «ворога» як складової частини соціальної ідентичності обговорюється, серед інших причин, внаслідок зростання інтересу до політичної теології, та зокрема до праць Карла Шмітта⁵. У книзі «Поняття політичного» він стверджує, що розрізнення між другом і ворогом становить основу «політичного [поняття]» і є, по суті, сутністю політики⁶. У цьому значенні політика означає наявність протилежності, «антитези»⁷. Для Шмітта важлива не так реальна загроза – політична, моральна чи економічна – яка походить з-поза спільноти, скільки саме існування ворога і потенційного конфлікту з ним⁸. Це означає, що розрізнення між другом і ворогом передбачає перспективу фізичного знищення останнього, тобто війни, яка розуміється як «екзистенційне заперечення ворога»⁹.

Цікаву критику тез Шмітта запропонувала Марія Калдор, яка стверджує, що політика та суверенітет можуть базуватися не лише на запереченні ворога, але й на «взаємній згоді» та «постійній дискусії» в громадянському суспільстві¹⁰. Інший недолік тези Шмітта полягає в тому, що бінарна протилежність друг/ворог, як і сама вихідна передумова поняття політичного, перетворює ворожнечу, а отже, і війну, на необхідність, роблячи її легітимною. Аргумент Калдор можна проілюструвати тим, як Чарльз Тейлор уявляє конструювання ворога. Він зазначає, що часто конструювання ворога не має ґрунтовної підстави і є суто імітацією

Andrzej Marcin Suszycki, *The Nation and Nationalism in Europe: An Introduction* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 39).

[3] Ханна Арендт, *О революции*, М.: Европа 2001, с. 101.

[4] Там само, с. 101.

[5] Існує обширна література присвячена Шмітту. Див. Meierhenrich, Jens, and Oliver Simons, eds. 2016. *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. New York: Oxford University Press.

[6] Див. Карл Шмітт, «Понятие политического», в: Карл Шмітт. *Понятие политического*, ред. А. Ф. Филиппов (Санкт-Петербург: «Наука», 2016), с. 31.

[7] Карл Шмітт, «Понятие политического», с. 302.

[8] Там само, с. 302.

[9] Там само, с. 308.

[10] Mary Kaldor, «Identity and War», *Global Policy* 4, no. 4 (2013): 343.

того, як ми собі уявляємо ставлення до нас іншого. Тейлор стверджує, що «у кожної спільноти є відчуття, що спочатку інші об'єдналися проти невинних членів цієї спільноти, і мобілізація спільноти є вторинною і оборонною за своєю природою. Трагедія полягає в тому, що часто це не так»¹¹. Тобто, «ми» часто дзеркально відображаємо той образ агресивного «іншого», який ми собі про нього склали, і хочемо боротися з «іншим», щоб захистити себе від нього. Ілюстрацією такого підходу є те, як Росія окреслює свою агресію проти України. Президент Путін в інтерв'ю Такеру Карлсону заявив: «Як ми могли не висловити стурбованість тим, що відбувається? З нашого боку це було б злочинною недбалістю – ось чим би це було. Просто політичне керівництво США підштовхнуло нас до межі, яку ми не могли переступити, тому що це могло б зруйнувати саму Росію. Крім того, ми не могли залишити наших братів по вірі і, по суті, частину російського народу перед цією “воєнною машиною”»¹². Інакше кажучи, Путін штучно конструює образ ворога, і, як наступний крок, пояснює власні агресивні дії як захист проти уявного ворога. Але, повертаючись до Шмітта, мені все-таки здається, що, хоча аргументи Калдор пом'якшують неминучість войовничих наслідків бінарної опозиції друг/ворог, вони не зводять нанівець тезу Шмітта про важливість «іншого» для артикуляції соціальної згуртованості групи.

На мою думку, інакшість має ще один важливий аспект, який можна було б охарактеризувати як внутрішній та міметичний. «Інші» важливі не тільки тому, що вони є чимось відмінним від того, ким є «ми», але й тому, що «ми» до певної міри зумовлені і навіть створені реальним чи уявним, «іншим». Як стверджують Ендрю Паркер та інші, «національна [ідентичність] визначається не на основі її власних внутрішніх властивостей, а як функція того, чим вона (імовірно) не є. Нація неминуче “визначається тим, чому вона протистоїть”»¹³. Або, як висловився вже цитований Стюарт Холл, «інший є не [лише] зовні, а й усередині нас»¹⁴.

Імітаційна взаємозалежність між спільнотою та її «іншим» описані ще Емілем Дюркгеймом у «Первісних формах релігійного життя», де французький соціолог розмірковує про ворожі групи, фратрії, всередині одного племені¹⁵. Їхній антагонізм виражається через тотеми із проти-

[11] Charles Taylor, «Nationalism and Modernity», *The Morality of Nationalism*, ed. Robert McKim and Jeff McMahan (New York; Oxford: Oxford University Press, 1997), 48.

[12] Владимир Путин, «Интервью Такеру Карлсону», *Президент России* (2024), <http://kremlin.ru/events/president/news/73411>.

[13] Andrew Parker *et al.*, «Introduction», *Nationalisms & Sexualities*, ed. Andrew Parker *et al.* (New York; London: Routledge, 1992), 5.

[14] Hall, «Ethnicity: Identity and Difference», 345.

[15] Дюркгайм, Еміль. 2002. *Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії*. Пер. Г. Філіпчук та З. Борисюк. Київ: Юніверс, 139-140.

лежними знаками: якщо тотем однієї групи чорний, то антагоністична фратрія обирає білий колір; якщо одна група уявляє себе через символ води, то інша буде представлена через знак землі. Протиставлення символів іде пліч-о-пліч з антагонізмом між групами. Це свідчить, що символічна ідентичність однієї групи сконструйована, принаймні певною мірою, як дзеркальна протилежність іншій.

Аналогічна динаміка спостерігається в аналізі сучасного націоналізму. Нація є схожою на інші нації. Вона, звичайно, може відчувати себе особливою й унікальною, як на це вказує Ентоні Д. Сміт¹⁶, але ця унікальність зрештою є унікальністю в рамках загальної парадигми. Майкл Білліг описує цю особливість націоналізму, яку він називає «міметичною», так: «Нова нація повинна бути схожою на інші нації для того, щоб отримати їхнє визнання. Вона має прийняти умовні символи своєї особливості, які через свою загальноновизнаність одночасно є символами універсальності національного. [...] Запровадження щойно затвердженого прапора вказує на те, що ще одна нація вступила до клубу націй: «ми» стали такими, як «ви»¹⁷. Інакше кажучи, артикуляція власної ідентичності, яка, великою мірою, постає як реакція на «іншого», часто змушує нас набувати форми іншого. Тримаючись прикладу прапора, запропонованого Біллігом, можна сказати, що ми вільні наповнювати наш прапор тими кольорами, які нам до вподоби, але прямокутна форма прапора є вже заданою, як і сама необхідність мати цей прапор. Реагуючи на ідеї військового теоретика Карла фон Клаузевіца, Рене Жирар вважає, що на війні, «противник просто імітує іншу сторону»¹⁸. Якщо я йду на ескалацію, інший іде на ескалацію. Навіть більше, інший, очікуючи моєї ескалації, може робити перший крок, як про це натякає процитований вище Тейлор. Мені спадає на думку образ танцю: ворожі сторони танцюють танго, в якому партнер намагається реагувати і передбачати рух іншого. Партнери можуть не просто зустрітися, вони можуть стати одним і тим самим, одним тілом.

Конститутивна роль «іншого» є присутньою не тільки в сфері відносин між секулярними спільнотами, але й коли йдеться про релігію. Дослідник раннього християнства та юдаїзму Даніель Боярин вважає, що певні відносно нейтральні елементи, такі як теологія Логосу чи обрізання (чи необрізання), були «вибрані як найважливіші ознаки окремої релігійної ідентичності християн та юдеїв» не тому, що самі собою вони були такими

[16] Пор. Anthony D. Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 39.

[17] Billig, *Banal Nationalism*, 85-86. Аргумент автора добре ілюструє випадок із Британією, яка, за словами Білліга, «створила багато зі своїх сучасних символів державності у навмисній суперечності з французькими стилями національного будівництва» (Billig, *Banal Nationalism*, 81).

[18] René Girard, *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre* (East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2009), 7.

важливими для спільнот, а тому, що спільноти потребували чітких кордонів: сам факт заперечення іншого був важливішим, аніж його змістовне наповнення¹⁹. Богословська критика Георгієм Флоровським і Христосом Янарасом академічного православного богослов'я XVII–XIX ст. століть має в своїй основі подібні інтуїції: навіть у моменти, коли православна думка була критичною до Заходу і полемізувала з ним, вона це робила в тій парадигмі, яку задавав Захід, а отже живилася західнім методом і відповідала на поставлені Заходом запитання²⁰.

САКРАЛЬНІСТЬ СПІЛЬНОТИ

Члени нації часто вважають саму націю та її символи «священними» чи «сакральними»²¹. Ентоні Сміт описує націоналістичний вид «священного» як щось, що виділяє, відокремлює «нас» від «інших». Обряди, створені задля формування соціальної згуртованості, «об'єднують членів [нації] і відокремлюють їх від інших спільнот»²². У той час як у Дюркгейма «священне» не завжди наповнене якимось змістом (священне по суті своїй є не-профаним, а профанне – не-священним, тобто дихотомія священного/профанного фактично вказує на ніщо інше, як тільки на їхню повну протилежність)²³, то у застосуванні Смітом цієї дихотомії до націоналізму, священне і профанне наповнюються змістом: священне стосується «нашої» нації та її символів, а профанне – інших націй та їхніх символів. Як зазначає Сініша Малешевич, спираючись на Сміта, «божественність групи [...] зумовлена взаємним запереченням цього статусу стосовно інших груп. Отже, сакральність [...] є постійним процесом категоризації інших як нечистих, морально неповноцінних, буденних – одним словом, профанних»²⁴.

[19] Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press, 2004, 21.

[20] Георгій Флоровський, *Пути русского богословия* (Москва: Институт русской цивилизации, 2009), 74. Christos Yannaras, *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age*, trans. Peter Chamberas and Norman Russell (Brookline, Ma.: Holy Cross Orthodox Press, 2006), 101-102.

[21] Окрім згаданої праці Сміта, див. також Ninian Smart, *Sacred Nationalism* ([sl]: British Association for the Study of Religions, 1995); Josep R. Llobera, *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe* (Oxford, Washington DC: Berg, 1994). Про сакралізацію національної символіки в радянській і пострадянській Росії, див. Сергей Л. Фирсов, *На весах веры: От коммунистической религии к новым 'святым' посткоммунистической России* (СПб.: Вита Нова, 2011).

[22] Smith, *Chosen Peoples*, 27.

[23] Згідно з іншою можливою інтерпретацією Дюркгейма, «священне» означає суспільне, таке, що прийняте спільнотою, а «профанне» наближається за значенням до індивідуального, асоціального.

[24] Siniša Malešević, «Divine Ethnicities' i 'Sacred Nations': Anthony D. Smith i The Neo-Durkheimian Theory of Nationalism», *Nationalism and Ethnic Politics* 10, no. 4 (2004): 580.

Артикуляція сакральності нації чітко простежується в ідеї етнічної обраності, яка дозволяє встановити межі спільноти та «наділяє представників нації почуттям внутрішньої (моральної) переваги над “інородцями”, навіть якщо останні економічно та технологічно сильніші»²⁵. Цей аргумент, якщо його розвинути далі, приведе до висновку, що обраність однієї нації передбачає заперечення такого статусу для інших націй, а претензія останніх на обраність сприймається як загроза²⁶.

Сміт далі стверджує, що міф обраності, священна пам'ять і національні обряди дозволяють розрізнити «між священними національними та профанними інородними об'єктами та символами»²⁷. Вони «відмежовують сторонніх через чітко визначені кордони належності» і «допомагають відокремити обрану спільноту від профанного і чужого світу, звертаючи увагу членів обраного народу всередину і змушуючи їх ще більше поклатися на внутрішні духовні ресурси»²⁸. У той самий час сегрегація, посилена міфами і символами, діє як на зовнішньому (проти інших націй), так і на внутрішньому фронті. У спосіб, що перегукується з механізмом «козла відпущення» у Рене Жирара²⁹,

Сміт підкреслює, що націоналізм «вимагає серйозного очищення культури корінних народів [...] від зовнішнього і внутрішнього псування», що часто означає «вигнання всіх тих, хто не є частиною етнічної спадщини нації [...] на тій підставі, що вони можуть заплямувати її незайману культуру і спотворити її справжню місію»³⁰.

Необхідність захистити націоналістичне «священне» від псування Сміт докладно описує термінами пошуку ідентичності³¹. «Священне» – не є фактичним, емпіричним чи актуальним «ми» цього суспільства, а її «автентичним», чи ідеалізованим, обличчям. Як знайти цю «справж-

[25] Anthony D. Smith, «Ethnic Election and National Destiny: Some Religious Origins of Nationalist Ideals», *Nations and Nationalism* 5, no. 3 (1999): 337.

[26] Malešević, «'Divine Ethnies' and 'Sacred Nations'», 580.

[27] Anthony D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach* (London; New York: Routledge, 2009), 77, підкреслення моє.

[28] Smith, «Ethnic Election and National Destiny,» 336.

[29] René Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory (Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1977), 49, 258-259; René Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, trans. James G. Williams (Maryknoll, NY.: Orbis Books, 2001), 160. Жирар стверджує, що «цап-відбувайло», який здатний зміцнити єдність і самотність групи, насправді є сурогатом зовнішнього ворога. Приклади застосування ідей Жирара до націоналізму: Scott R. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000), 78-79; Martin Forker, «Girardian Mimetic Theory in Northern Ireland Conflict Imagery,» *Journal of Irish Studies* 26 (2011) 62-75.

[30] Smith, «Ethnic Election and National Destiny,» 338.

[31] Сміт стверджує, що національна самотність – це світська адаптація релігійної ідеї священного (Smith, *Chosen Peoples*, 38-39).

ність»? Щоб бути «автентичною», нація має заново відкрити своє коріння, «неспотворене пізнішими добавками і не пошкоджене гниллю і занепадом»³². Вважається, що ця «укорінена» та «очищена» «аутентичність» робить націю самобутньою та священною³³.

Спроба Сміта переосмислити бінарну протилежність священного/профанного в контексті націоналізму виявилася дуже проникливою. У ній виділяються два важливі моменти: перший полягає в тому, що священне означає ідеалізовану, «автентичну» спільноту та її символи, що відокремлюються від профанного світу інших громад; другий підкреслює, що профанність іншого може відчуватися і всередині громади як загроза псування, яка підлягає викоріненню та очищенню.

ГІПОТЕЗИ ПРО РОСІЮ

Те, як російська держава і Російська православна церква (РПЦ)³⁴ вибудували власну ідентичність останніми роками, ілюструє багато вищенаведених аспектів іншування, сакралізації народу та наративів обраності. У наративах РПЦ ми маємо справу не з етнічним (і навіть не з громадянським) типом націоналізму, а з ідеєю православної цивілізації, в якій сучасні та домодерні елементи злиті унікальним чином, відмінним від багатьох класичних формувань.

Протягом останніх трьох десятиліть, Росія та РПЦ артикулювали кілька ідей на перетині богослов'я, імперіалізму та націоналізму: це і Свята Русь, і православна цивілізація, центром якої є Росія, і «руський мір», і, певною мірою, Третій Рим³⁵. Я не ставлю собі за мету аналізувати ці концепції, а лиш хочу вказати на деякі моменти творення ідентичності за допомогою образу «іншого».

[32] Smith, *Chosen Peoples*, 215.

[33] Там само, 40.

[34] Інший варіант – Руська православна церква. Тотожність і відмінність понять «русский»/«российский» зазвичай є частиною імперіалістичної пропаганди з боку РПЦ.

[35] Александр Верховский, «Национализм руководства Русской православной церкви в первом десятилетии XXI в.», *Православная церковь при новом патриархе*, под ред. Алексей Малашенко и Сергей Филатов (Москва: РОССПЭН, 2012), 141-169; Marlène Laruelle, *In the Name of the Nation: Nationalism and Politics in Contemporary Russia* (New York; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009). Mikhail Suslov, «'Russian World' concept: Post-Soviet geopolitical ideology and the logic of 'spheres of influence'», *Geopolitics* 23, no. 2 (2018): 330-353; Ivan Strenski, «Moscow, Third Rome, and the Uses of Ressentiment: An Essay in Myth Criticism», *Irreverence and the Sacred: Critical Studies in the History of Religions*, ed. Hugh Urban and Greg Johnson (Oxford: Oxford University Press, 2018), 42-60; Pavlo Smytsnyuk, «Rationalizing the War in Ukraine through Religion: The Orthodox Church and Russia's Imperialist Motif (A Response to Hans-Herbert Kögler)», *European Journal of Social Theory* 26, no. 4 (2023): 542-547.

Важливою складовою концепції російської ідентичності є її відмінність від Заходу. Не можна сказати, що у пострадянському наративі представників РПЦ «Захід» – завжди суто негативна категорія, але найчастіше російська цивілізація сприймається як щось, дзеркально протилежне Заходу³⁶. Як справедливо зазначає Сергій Філатов, «опозиція до Заходу – один із наріжних каменів російської священної історії. Героями цього опозиційного руху стають воєначальники, які здобули перемоги на західному фронті, політики, що перешкодили військовій, ідеологічній, політичній та культурній експансії Заходу, а також священники, що силою своєї проповіді перемогли західну “чуму”»³⁷.

Виступ тодішнього митрополита Кирила (Гундяєва) на Всесвітньому російському народному соборі 2006 р.³⁸ може бути ілюстрацією протиставлення російської цивілізації Заходу. Там Кирило заявив: «важливим фактором, що впливає на розвиток всієї руської цивілізації, залишається відносини [...] з Заходом. [...] Православна традиція, яка є культуротворчою для руської цивілізації, не може не відповісти на цей виклик, інакше руський мір перетвориться на маргінальне явище в сучасному світі»³⁹. Отже, Кирило розглядає Захід як «виклик» у суперництві цивілізацій, що потребує відповіді православної цивілізації. У тій самій промові Кирило зазначає, що західний світогляд ґрунтується на антропоцентризмі та принципі особистої автономії, що заохочує егоїзм та індивідуалізм. Навпаки, «православ'я завжди підтримувало жертвовну любов до ближніх, а отже, до своєї сім'ї, місцевої громади, Вітчизни»⁴⁰.

Можна було б погодитися з такою інтерпретацією і визнати, що обидва твердження правильні: індивідуалізм справді вважається однією з ключових рис Заходу, яким останній став у результаті багатовікового розвитку⁴¹; православ'я справді проповідує жертвовну любов. Проблема

[36] Приклад більш нюансованого і доброзичливого підходу до Заходу зі сторони РПЦ: Кирилл Гундяев, «Доклад на XX Всемирном русском народном соборе», *Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата* (2016), <http://www.patriarchia.ru/db/text/4656175.html>.

[37] Sergey Filatov, «Orthodoxy in Russia: Post-atheist Faith», *Studies in World Christianity* 14, no. 3 (2008): 192.

[38] Про Всесвітній російський народний собор див. Kristina Stoeckl, *The Russian Orthodox Church and Human Rights* (London; New York: Routledge, 2014), 31-32. Автор стверджує, що Собор «є ядром антизахідних і антигуманістичних настроїв у Московському Патріархаті» (Stoeckl, *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, 32).

[39] Кирилл Гундяев, «Выступление на X ВРНС», *Всемирный русский народный собор* (2006), <https://vrns.ru/documents/63/1190>.

[40] Гундяев, «Выступление на X ВРНС».

[41] Див. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Rev. ed. (Paris: Editions du Seuil, 1991). Поп. Andreas Buss, «The Evolution of Western Individualism», *Religion* 30, no. 1 (2000): 1-25.

в тому, що перше твердження стосується емпіричної (якщо не сказати трохи карикатурної) ситуації, тоді як твердження про православ'я є повністю ідеалізованим⁴². Не дивно, що коли реальне порівнюється з ідеальним, останнє виглядає більш досконалим. Але таке порівняння мало свідчить про стан двох культур.

Після початку повномасштабного вторгнення Росії в Україну, патріарх Кирило виступив з ідеєю «метафізичного» значення конфлікту Росії з Заходом та Україною⁴³. У проповіді на Вербну неділю 2023 р. Кирило так пояснив генезу війни: «Завдання полягало в тому, щоб взяти нас голими руками, без будь-якої війни, обдурити нас, втягнути нас у наш світ, прищепити в нас свої цінності. Але наш народ і наше керівництво зрозуміли, що ці цінності суперечать нашим, тому що Свята Русь, слава Богу, зберігає християнські цінності, які були включені в систему національних цінностей. Коли стало зрозуміло, що [у нас] немає нічого спільного [з Заходом], все це призвело до військового протистояння. І ми повинні пам'ятати, що наша нинішня боротьба не є проти крові та тіла, але проти початків, проти влади, проти світоправителів цієї темряви, проти піднебесних духів злоби (див. Еф. 6:12)»⁴⁴.

Якщо у довоєнних наративах РПЦ «Захід» змальовують більш емпірично обґрунтованим, а православ'я чи «руській мір» – менш реальним і більш ідеалізованим, а «Захід» є тим топосом, через який «Православ'я» може позбутися своїх небажаних рис, щоб з'явитися у всій своїй ідеальній аутентиці, починаючи з 2022 р., Росія постає чимось суцільно сакральним, а Захід – цілком профанним, навіть диявольським.

Цікавим моментом антизахідництва РПЦ, є намагання поєднати православ'я та іслам у одній цивілізації. У проповіді 2016 р. Кирило заявив: «Ми знаємо, яка катастрофа відбувається в Західній Європі і взагалі в багатому американо-європейському світі, коли багато християн [...] нібито переосмислюють основи моральності, а насправді не тільки виправдовують гріх у своїх спільнотах, але і підтримують безумовно грі-

[42] Моє твердження про ідеалізований характер російської цивілізації перегукується з наголосом Кирила Говоруна на «уявних» і «міфологічних» рисах «руського міра» (Cyril Hovorun, «Interpreting the 'Russian World'», *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-reflection, Dialogue*, ed. Andrii Krawchuk and Thomas Bremer (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 169.

[43] Гундяев, Кирилл. 2022. «Патриаршая проповедь в Неделю сыропустную после Литургии в Храме Христа Спасителя». РПЦ, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5906442.html>.

[44] Гундяев, Кирилл. 2023. «Россия стремится сохранить свою самобытность, свою веру, свою систему ценностей». РПЦ, <http://www.patriarchia.ru/db/text/6017763.html>. Уважний читач помітить акцент Кирила на реакційній, захисній характеристиці російської агресії, який перегукується з ходом думки Путіна у вищезгаданому інтерв'ю Карсону.

ховні закони. Нічого подібного не відбувається в нашій країні, тому що ні православні, ні мусульмани не готові жити за законами, які розходяться з волею Божою і з божественним моральним законом»⁴⁵. Донедавна близький співробітник Кирила, митрополит Іларіон (Алфеев) стверджував, що сучасна Росія є продуктом «міжцивілізаційної християнсько-мусульманської взаємодії», оскільки історично Росія зробила вибір на користь Азії, а не Заходу⁴⁶. Цікаво те, що і у Кирила, і в Іларіона демаркаційна лінія проводиться не між християнством та ісламом, як можна було б очікувати, а між православ'ям та ісламом з одного боку, а Заходом – з іншого⁴⁷.

Тут простежується політичний та національний інтерес: через значне мусульманське населення Росії, та ситуативний альянс Росії з Іраном і деякими іншими країнами, де домінує іслам, «православна цивілізація» стає настільки інклюзивною, що готова вмістити в себе мусульманського «іншого», щоб продемонструвати свій внесок у процес державного будівництва та формування національної єдності всередині Росії, та підтримати російські дії у міжнародних стосунках. Це свідчить про те, що для РПЦ необхідність об'єднання різних етнічних і релігійних груп Росії в одну націю та зовнішні відносини мають пріоритет над віросповідними зв'язками, які об'єднують православ'я зі західним християнством (не кажучи про те, що декілька країн із переважно православним населенням належать до Європейського Союзу та НАТО).

Цей момент має велике значення для основної тези статті. Він прояснює, що в питанні ієрархії ідентичностей, для РПЦ національність і геополітика важливіші за догму; саме вони – сакральні. Релігійна ідентичність має поступитися місцем національній. Я також припускаю, що у певному сенсі це веде до деполітизації – у шміттівському сенсі⁴⁸ – тобто нейтралізації релігійних відмінностей усередині національної держави⁴⁹.

[45] Кирилл Гундяев, «Слово в Неделю 3-ю по Пасхе после Литургии в соборе святой равноапостольной Марии Магдалины в Нальчике», РПЦ (2016), <http://www.patriarchia.ru/db/text/4468825.html>.

[46] Иларион Алфеев, «Вера – формирующая сила и основа цивилизационной стабильности государства», *Церковь и время* 71 (2015): 24.

[47] Про ставлення РПЦ до ісламу див. Atle Staalesen, «Orthodoxy and Islam in Post-Soviet Russia: Opposing Confessional Cultures or Unifying Force?», *Nation-Building and Common Values in Russia*, ed. Pål Kolstø i Helge Blakkisrud (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2004). Regina Elsner, *The Russian Orthodox Church and Modernity: A Historical and Theological Investigation into Eastern Christianity between Unity and Plurality* (Stuttgart: Ibidem, 2021), 314.

[48] Див. Шмітт. *Понятіє політичного*, с. 310-311. Як я вже зазначав раніше, для Шмітта, щоб щось стало «політичним», воно потребує ворога.

[49] Пор. прочитання Г'ю Ніколсоном історії релігії в сучасну епоху кризь призму шміттівських тез про деполітизацію (Hugh Nicholson, *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry* (New York, Oxford: Oxford University Press ,

Через наратив, що православ'я та іслам спільно протистоять Заходу, РПЦ культивує образ Заходу як «ворога», у світлі якого осмислюється «політична» ідентичність Росії.

Тепер повернемося до проблеми ідеалізованого характеру російської цивілізації. Хочу наголосити, що промовців від імені РПЦ не хвилює, чи відповідають їхні твердження щодо релігійності та моральної переваги російської цивілізації супроти Заходу емпіричним даним. Навіть якщо дотримуватися тих критеріїв морального занепаду, пов'язаних із темами сексуальності та репродукції, які прийняті в Росії, то можна дійти висновку, що моральна вищість Росії є міфом. Росія має один із найвищих рівнів абортів⁵⁰ і розлучень⁵¹ на європейському континенті, а релігійна практика дуже низька, порівняно з іншими європейськими країнами⁵². Це очевидно навіть для консервативних кіл у РПЦ. Ось що, наприклад, написав священник Павло Островський, відомий консервативний блогер, у квітні 2022 р. у своєму телеграм-каналі:

Дехто стверджує, що Росія – це оплот всього благородного і доброго, який бореться зі світовим злом, сатанізмом і язичництвом. Що це за нісенітниця? Як можна бути оплотом, маючи 73% розлучень у родинях, [будучи країною,] де панує пияцтво та наркоманія, і процвітає злочинство та відверте безбожжя? Скільки людей ми побачимо в [...] церквах на пасхальній службі? [...] мізерні крихти від усього народу⁵³.

Незважаючи на те, що моральна вищість Росії є міфом, саме на нього вона опирається, виправдовуючи війну в Україні. Як справедливо зазначив Джошуа Серль, «секулярний гуманізм європейської модерності є більш автентично християнським, ніж різновид християнського націоналізму, пропагованого Кремлем та ієрархією Російської православної церкви»⁵⁴.

-
- 2011), 6-9, 49-50).
- [50] Vyacheslav Karpov, Kimmo Kääriäinen, «'Abortion Culture' in Russia: Its Origins, Scope, and Challenge to Social Development», *Journal of Applied Sociology* 22, no. 2 (2005): 13-33; Виктория Сакевич, Борис Денисов, «Репродуктивное здоровье населения и проблема абортів в России: новейшие тенденции», *Социологические исследования* 11 (2019): 140-151.
- [51] Dimitri Mortelmans (ed.), *Divorce in Europe: New Insights in Trends, Causes and Consequences of Relation Break-ups*, Cham: Springer, 2020, зокрема розділи 4 і 8.
- [52] Marlène Laruelle, *In the Name of the Nation: Nationalism and Politics in Contemporary Russia* (New York; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009), 161. Ларуель вважає, що «рівень релігійної практики в Росії є одним із найнижчих в Європі» (там само, с. 161). Аналогічно, Ірина Папкова стверджує, що статистика відвідуваності церкви в Росії є «однією з найнижчих у світі» (Irina Papkova, *The Orthodox Church and Ukrainian Politics* (New York: Oxford University Press, 2011), 179.
- [53] Павел Островский [@pavelostrovski], «Иерусалим, Иерусалим...», Telegram, 17 квітня 2022 р., <https://t.me/s/pavelostrovski>.
- [54] Searle, Joshua T. «A Theological Case for Ukraine's European Integration: Deconstructing

Це схиляє мене ще до одного попереднього висновку: РПЦ витісняє негативні риси своєї традиції, приписуючи їх категорії «Захід»: не лише секуляризм⁵⁵, а й навіть сексуальна розбещеність та алкоголізм представлені як елементи західної культури, яка намагається знищити Святу Русь⁵⁶. Дозвольте мені ще раз процитувати Філатова: «Критика популярної музики та культури загалом – звичайна тема виступів представників РПЦ. Переглянувши велику їх кількість, я не знайшов жодної промови чи проповіді, де б ці речі не називалися “західними”. Так, ніби російська поп-культура була принципово відмінною від західної, до того ж кращою»⁵⁷. Костянтин Костюк робить цікаве спостереження, що «Захід» став «цапом-відбувайлом», тим об’єктом, на який РПЦ може проєктувати власну слабкість і «нездатність мати справу з новими європейськими цінностями та культурними моделями»⁵⁸. Інакше кажучи, РПЦ проєктує на Захід власні проблеми. І останнє: заперечуючи свою європейськість, намагаючись позбутися західних елементів власної культури, Росія відкидає частину власної ідентичності.

РОСІЯ ЯК ДЗЕРКАЛО

«Русській мір» мислиться як цивілізація, дзеркально протилежна до Заходу та західних цінностей. Як я намагався висвітлити вище, ця концепція не оригінальна, а радше є імітацією-запереченням, чи мавпуванням, Заходу. Ми в Україні природно сприймаємо ідеологію «русского міра» та подібних концепцій крізь українську призму, як спробу Росії тримати Україну в своїй культурній, релігійній та політичній орбіті, і, відповідно, реагуємо на цю спробу нашого противника. Якщо аргументація першої частини цієї статті коректна, а ідентичність будується і підтри-

the Myth of ‘Holy Russia’ versus ‘Decadent Europe’». *International Journal of Public Theology* 16 (2022) 290. У цій статті автор детально розбирає міф про моральну вищість Росії супроти Заходу.

[55] Див., наприклад, твердження митрополита Іларіона, що «секуляризм і атеїзм фактично стали офіційною ідеологією Західної Європи» (Интерфакс, «Митрополит Иларион сравнивает Европу с атеистическим Советским Союзом», *Interfax-Religion* (2016), <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=62678>).

[56] Алексей П Ридигер, «Мы должны поднять русский народ на борьбу за жизнь своих детей», *Православная газета – Екатеринбург* (2003), <https://orthodox-newspaper.ru/numbers/at29636>. Про сексуальність як проблему в націоналістичних дебатах у Росії, див. Елизавета Гауфман, «Старые новые враги националистов: Сексуальная девиация как экзистенциальная угроза России», *Россия – не Украина: Современные акценты национализма*, ред. Александр Верховский (Москва: Центр «Сова», 2014). Пор. Stoeckl, *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, 46.

[57] Filatov, «Orthodoxy in Russia: Post-atheist Faith», 196-97.

[58] Константин Костюк, «Антизападничество и антимодаернизм в восточном православии», *Континент* no, no. 4 (2001): 348.

мується через постійний (реальний чи уявний) діалог та антагонізм з «іншим», а особливо з ворогом, то що відбувається, коли Україна та українські церкви реагують на російські ідеї про ідентичність? Якою мірою українська ідентичність, у тих аспектах, які вибудовуються в конфлікті з Росією, є реальною а не уявною чи ідеалізованою? В який спосіб українська ідентичність як полеміка з російськими політично-богословськими концепціями ставить українців у російську парадигму, змушує відповідати (а, отже, й мислити) в рамках російських питань? І чи така побудова ідентичності не обернеться імітацією-запереченням російських концепцій так само, як останні стали імітацією-запереченням Заходу? Чи витісняючи елементи релігійного життя, які нам сьогодні не до вподоби, ми не позбуваємося цінної частини нашої ідентичності та культури? Обсяг завершальної частини статті не дозволяє дати відповіді на ці запитання. Натомість, я намагатимуся пояснити, чому ці питання важливі, та запропоную кілька векторів, де міметичний характер української ідентичності, яка створюється в контексті полеміки, є для мене найбільш очевидним.

Останніми десятиліттями в українському релігійному середовищі побутує ідея Київської церкви (церков або традиції), або церкви (церков) Володимирового хрещення, яку можна сприймати як противагу ідеї святої Русі та подібних концепцій⁵⁹. Звучать заклики будувати «український світ» супроти «руського міра». Одним із меседжів цих ідей є те, що в Україні і українських церков є право на свою автентичність – історіографію, традицію та ідентичність – яка відмінна від тої, котру нав'язує нам Росія. Великою мірою, ідея Київської церкви (традиції) є екуменічною: ця концепція пропонує певну парадигму, в якій може відбуватися діалог між українськими східно-християнськими церквами. Але окреслення Київської традиції політичними кордонами України чи етнічними кордонами українства ілюструє певну ієрархію між церковними та національними чинниками на користь останніх. Андрій Михалейко слушно зауважує, що поняття Київської церкви «використовується як ідеологічний аргумент для виправдання не лише релігійної, а й політичної, національної та культурної відмінності українців, коли йдеться про Росію»⁶⁰. Так само Ігор Ранця стверджує, що концепція може бути інструменталізована для геополітичних цілей⁶¹.

[59] Alfons Brüning, «'Kyivan Christianity' and the 'Churches of the Kyivan Tradition': Concepts of Distinctiveness of Christianity in Ukraine before and after 2019», *Orthodoxy in Two Manifestations?: The Conflict in Ukraine as Expression of a Fault Line in World Orthodoxy*, ed. Thomas Bremer, Alfons Brüning, and Nadieszda Kizenko (Berlin: Peter Lang, 2022).

[60] Andriy Mykhaleyko, «The New Independent Orthodox Church in Ukraine», *Südosteuropa* 67, no. 4 (2019) 487.

[61] Ігор Ранця, «Поняття Київської Церкви в історіографії та еклезіяльній

Державотворча мотивація вплинула й на позитивне сприйняття українськими католиками і протестантами створення та канонічного визнання Православної церкви України. Анатолій Бабинський має рацію, коли стверджує, наприклад, що причини схвалення з боку Української греко-католицької церкви (УГКЦ) автокефалії Православної церкви України (ПЦУ) були «насамперед пастирськими та екуменічними»⁶², але не можна повністю виключати ролі *raison d'état* (державницьких мотивів) у цьому процесі, як це припускають Томас Бремер і Софія Сенік⁶³. Відразу після створення ПЦУ, Глава УГКЦ патріарх Святослав заявив: «Я підтримую автокефалію, тому що ці процеси важливі для державного суверенітету, вони важливі для наших православних братів»⁶⁴. Подібно й лідери українських протестантів підтримали створення ПЦУ, керуючись серед іншого державницькими засадами. Наприклад, Перший віце-президент Всеукраїнського союзу церков євангельських християн-баптистів (ВСЦ ЄХБ) пастор Ігор Бандура серед причин підтримки ПЦУ назвав «захист національних інтересів в умовах агресивної зовнішньої політики Росії»⁶⁵.

ПЦУ часто пояснює своє зацікавлення екуменічним діалогом націєтворчими мотивами. У своєму інтронізаційному слові 2019 р. митрополит Епіфаній заявив про відкритість ПЦУ до діалогу з українськими та іноземними християнськими церквами⁶⁶. Успішним майданчиком для

свідомості», *Наукові записки УКУ* 8 (2016): 172, 192. З іншого боку, Рання підкреслює інклюзивність Київської церкви: через посилання на давню Митрополію це поняття є достатньо широким, щоб охоплювати не лише УПЦ, а й такі церкви, як РПЦ, Польська православна автокефальна церква та старообряду. Я б, однак зазначив, що категорія Київської церкви, принаймні у більшості інтерпретацій, виключає як католиків латинського обряду, так і протестантів. З погляду інклюзії, «Андрієве» хрещення (я маю на увазі літописну легенду про візит апостола Андрія на Київські гори) є більш охопним, ніж «Володимирове».

[62] Anatolii Babynskiy, «The Orthodox Church of Ukraine (OCU) and the Ukrainian Greek-Catholic Church (UGCC): A Meeting after the Tomos», *Canadian Slavonic Papers* 62, no. 3-4 (2020) 490.

[63] Thomas Bremer and Sophie Senyk, «The Current Ecclesial Situation in Ukraine: Critical Remarks», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 63, no. 1 (2019) 27-58.

[64] Sviatoslav Shevchuk and Yaroslav Kotsuba, «Unity of Catholics and Orthodox is not Utopian Thinking», *UGCC* (2019), http://archives.ugcc.ua/en/interview/his_beatitude_sviatoslav_unity_of_catholics_and_orthodox_is_not_utopian_thinking_85020.html

[65] Михайло Черенков, «Українські протестанти про Єдину Помісну: підтримуємо, але й застерігаємо», *РІСУ* (2018), https://risu.ua/ukrajinski-protestanti-pro-yedynu-pomisnu-pidtrimuyemo-ale-y-zasterigayemo_n91023.

[66] Епіфаній Думенко, «Слово після інтронізації у Святій Софії Київській», *ПЦУ* (2019), <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/slovo-myropolit-kyivskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-epifaniya-pislya-intronizatsiyi/>. Див. також Епіфаній Думенко, «Доповідь на Архієрейському Соборі 15 грудня 2020», *ПЦУ* (2020), <https://www.pomisna.info/uk/document-post/dopovid-predstoyatelya-na-arhiyerejskomu-sobori-15-grudnya-2020-roku/>.

такого діалогу була згадана Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій (ВРЦІРО). Екуменічний і міжрелігійний діалог зазвичай подають як акт створення гармонійного суспільства та внесок у розбудову нації, а не богословськими термінами як євангельський обов'язок відновити єдність Церкви. Навіть ВРЦІРО, попри всі позитивні аспекти її діяльності, є організацією, яка більше зосереджується на взаємодії з владою та політичному лобюванні, аніж на екуменічному чи міжрелігійному богословському діалозі.

Тиск на Українську православну церкву (УПЦ), яка належала або й досі належить до Московського патріархату, щоб та розірвала зв'язки з Росією, є зрозумілим із різних причин: ця церква поділяла і проповідувала багато складових ідей «руського міра», підливала олії до вогню, на якому спалювалося опудало Заходу, невміло реагувала на прогріхи окремих служителів, і що найважливіше, не зуміла вибачитися за всі ці помилки⁶⁷. Українська влада і суспільство заохочують УПЦ зробити вибір між інтересами держави (для яких єдність із Москвою є потенційною загрозою) та релігійними мотивами (для яких єдність із Москвою є багатовіковою традицією). Те, що з перспективи модерної держави національні інтереси є важливішими за релігійні чинники, є достатньо очевидним. Менш очевидним було б вимагати, щоб логіка церкви неодмінно привела до аналогічного висновку. Одночасно ставлення до УПЦ нагадує описаний Жираром процес творення козла відпущення: «цап-відбувайло» може бути зовнішнім або внутрішнім, або і тим, і іншим одночасно⁶⁸. Вигнання або знищення «козла відпущення» інколи каналізує негативну енергію у суспільстві і збільшує гармонію, і таким чином сприймається як вирішення кризи, однак воно не вирішує реальних проблем, і позбавляє нас частини нашої історичної традиції.

Антагонізм між «руським міром» та «українським світом» містить певні ризики для останнього: дуже важливо щоб ідея українського світу не тільки була іншою щодо «руського міра» в плані змістового наповнення – наскільки це історично і культурно виправдано; надважливо щоб її артикуляція не була просто іншим забарвленням і змістом у глибинній парадигмі «руського міра». Якщо зміст і забарвлення будуть іншими, а парадигма та сама, то «український світ» і Київська традиція будуть всього лиш імітацією-запереченням продукованих у Росії богословсько-політичних ідей. Якщо ідеї Київської традиції, церковної автокефалії та екуменічного діалогу будуть інструменталізованими в процесі форму-

[67] Більш детально щодо УПЦ та варіантів виходу з теперішньої кризи, див. Pavlo Smytsnyuk, «The War in Ukraine as a Challenge for Religious Communities: Orthodoxy, Catholicism and Prospects for Peacemaking», *Studia UBB – Theologia Catholica Latina* 68, no. 1 (2023): 26-70.

[68] Girard, *Violence and the Sacred*, 249; Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 65-66.

вання української політичної нації, то українські церкви і конфесії перетворюються зі спільнот віри на громадянську релігію України⁶⁹. Церкви, які зводять свою роль до служіння нації та її інтересам, зраджують своє універсальне покликання та есхатологічну ідентичність⁷⁰.

Якщо з державного погляду, служіння РПЦ російським політичним інтересам є чимось негативним через те, що ці інтереси російські, то з християнського погляду, таке служіння є проблематичним через те, що ці інтереси державні. Інакше кажучи, з богословської перспективи, українська церква, яка служить своїй нації, мало чим відрізняється від російської церкви, яка служить своїй нації. Тобто в обох випадках «сакральність» є державною, а не релігійною. Екуменізм заради національної єдності, міжконфесійний діалог, який грає за правилами взаємності, мало чим відрізняється від світської дипломатії⁷¹. Такий екуменізм нагадує підхід РПЦ, для якої політичні аспекти діалогу з ісламом переважають над «конфесійними» аспектами діалогу з тими, наприклад на Заході, хто поділяє з РПЦ віру у Триєдиного Бога та таїнства. Ставити державу вище людини, її релігійної свободи не віддалить Україну від Росії, а навпаки, зробить їх подібними, бо це саме те, що Кремль і РПЦ робили в Росії останні кілька десятків років⁷². Якщо критика політизації РПЦ й, зокрема, «русского міра»⁷³ не буде взята до уваги під час побудови й аналізу української ідентичності в час війни, зросте ризик, що ми залишимося в парадигмі «русского міра», пофарбованого в українські кольори.

Звичайно, Церква не повинна ігнорувати державотворчі та суспільні питання. Навіть більше, модерна спроба повністю заперечити політичний вимір релігії є за своєю суттю непослідовною. Церква є політичною спільнотою, але її політика є євангельською, а не державницькою⁷⁴. З іншого боку, вона не повинна втратити своєї суб'єктності, а есхатологічна і євхаристійна тотожність вишнього Єрусалиму не має розчинитися в іден-

[69] Пор. Robert N. Bellah, «Civil Religion in America», *Daedalus* 96, no. 1 (1967): 1-21.

[70] Пор. Пантеліс Калаїцидіс, «Искушение Иуды: церковь и национальная идентичность», *Страницы* 13, no. 3 (2008/2009): 374-391.

[71] Пор. Pavlo Smytsnyuk, «Kenotic Ecumenism: What Can Eastern Catholics and Orthodox Learn from the Parable of the Grain of Wheat?», *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy? Ecumenical and Practical Perspectives on the Orthodox and Eastern Catholic Dialogue*, vol. 2, ed. Vladimir Latinovic and Anastacia K. Wooden (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2021), 69-84.

[72] Пор. Marilyn Guirguis, «The Constitutional Protection of Freedom of Religion in Russia and Hungary: A Comparative Analysis», *Virginia Journal of International Law* 59, no. 1 (2019): 147-175.

[73] Brandon Gallaher, Pantelis Kalaitzidis, and the Drafting Committee, «A Declaration on the 'Russian World' (Russkii Mir) Teaching» *Mission Studies* 39 (2022) 269-276.

[74] Пор. Павло Смыцнюк, «Извилистая граница: полис, гражданская религия и различение между sacrum и profanum», *Политическое богословие*, ред. Алексей Бодров и Михаил Толстолуженко (Москва: Издательство ББИ, 2019), 17-49.

тичності, яка артикулюватиметься на Київських політичних пагорбах.

ВИСНОВОК

Образ «іншого» є ключовим елементом формування ідентичності. Ця динаміка, як я намагався довести, є спільною як для політичних, так і для релігійних спільнот. Згідно з Карлом Шміттом, те що робить спільноту «політичною», – це не лише постійне мислення себе у відносинах з «іншим», а й ідентифікація «іншого» з ворогом. Протиставлення «русского міра» Заходу стає топосом такої «антитези»: через неї російське православ'я конструює себе як політичний суб'єкт. Ця опозиція виходить далеко за межі духовної сфери і перебуває у явній гармонії із зовнішньо-політичними інтересами Росії.

Україна, яка будує власну політичну і духовну ідентичність, в контексті полеміки з Росією стоїть перед усіма тими ризиками, які виринають із полемічного іншування. Якщо будівництво релігійних категорій на противагу «русскому міру» (наприклад ідей Київського християнства чи «українського світу»), екуменічний діалог і питання церковної співпраці будуть суттєво підпорядкованими націєтворенню, замість того, щоб визначатися внутрішньо-релігійними чинниками, Україна ризикує вибудувати «русскій мір» в синьо-жовтих кольорах.

Як би парадоксально це не звучало, але чим більше ми намагатимемося сконструювати щось протилежне до «русского міра» тим ближче ми до нього ризикуємо опинитися. В одній буддистській історії учень питає учителя: «Як довго знадобиться [для досягнення просвітлення]?» – «Можливо, десять років», відповідає вчитель. – «А якщо я дуже старатимуся?» – запитує учень. «Тоді це, мабуть, займе двадцять років», – лунає невтішна відповідь⁷⁵.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Иларион Алфеев, «Вера – формирующая сила и основа цивилизационной стабильности государства», *Церковь и время* 71 (2015): 22-33.
- Ханна Арендт, *О революции*, М.: Европа 2001.
- Александр Верховский, «Национализм руководства Русской православной церкви в первом десятилетии XXI в.», *Православная церковь при новом патриархе*, под ред. А. Малашенко и Сергей Филатов (Москва: РОССПЭН, 2012), 141-169.
- Гундяев, Кирилл. «Выступление на X ВРНС», *Всемирный русский народный собор* (2006), <https://vrns.ru/documents/63/1190>.
- Гундяев, Кирилл. «Слово в Неделю 3-ю по Пасхе после Литургии в соборе святой равноапостольной Марии Магдалины в Нальчике», *РПЦ* (2016), <http://www.patriarchia.ru/db/text/4468825.html>.

[75] Michael Barnes, *Interreligious Learning: Dialogue, Spirituality, and the Christian Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 147.

- Гундяев, Кирилл. «Доклад на XX Всемирном русском народном соборе», *Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата* (2016), <http://www.patriarchia.ru/db/text/4656175.html>.
- Гундяев, Кирилл. 2022. «Патриаршая проповедь в Неделю сыропустную после Литургии в Храме Христа Спасителя». *РПЦ*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5906442.html>.
- Гундяев, Кирилл. 2023. «Россия стремится сохранить свою самобытность, свою веру, свою систему ценностей». *РПЦ*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/6017763.html>.
- Елизавета Гауфман, «Старые новые враги националистов: Сексуальная девиация как экзистенциальная угроза России», *Россия – не Украина: Современные акценты национализма*, ред. А. Верховский (Москва: Центр «Сова», 2014), 140-156.
- Епіфаній Думенко, «Слово після інтронізації у Святій Софії Київській», *ПЦУ* (2019), <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/slovo-mytropolyta-kyyvskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-epifaniya-pislya-intronizatsiyi/>.
- Епіфаній Думенко, «Доповідь на Архієрейському Соборі 15 грудня 2020», *ПЦУ* (2020), <https://www.pomisna.info/uk/document-post/dopovid-predstoyatelya-na-arhiyerejskomu-sobori-15-grudnya-2020-roku/>.
- Дюркгайм, Еміль. *Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії*. Пер. Г. Філіпчук та З. Борисюк. Київ: Юніверс, 2002.
- Интерфакс, «Митрополит Иларион сравнивает Европу с атеистическим Советским Союзом», *Interfax-Religion* (2016), <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=62678>.
- Пантелис Калайцидис, «Искушение Иуды: церковь и национальная идентичность», *Страницы* 13, no. 3 (2008/2009): 374-391.
- Константин Костюк, «Антизападничество и антимодернизм в восточном православии», *Континент* 10, no. 4 (2001), 347-356.
- Павел Островский [@pavelostrovski], «Иерусалим, Иерусалим...», Telegram, 17 квітня 2022 р., <https://t.me/s/pavelostrovski>.
- Владимир Путин, «Интервью Такеру Карлсону», *Президент России* (2024), <http://kremlin.ru/events/president/news/73411>.
- Ігор Ранця, «Поняття Київської Церкви в історіографії та еkleзіяльній свідомості», *Наукові записки УКУ* 8 (2016): 171-196.
- Алексий II Ридигер, «Мы должны поднять русский народ на борьбу за жизнь своих детей», *Православная газета – Екатеринбург* (2003), https://orthodox-newspaper.ru/numbers/at29636_.
- Виктория Сакевич, Борис Денисов, «Репродуктивное здоровье населения и проблема абортів в России: новейшие тенденции», *Социологические исследования* 11 (2019): 140-151.
- Павло Смыщнюк, «Извилистая граница: полис, гражданская религия и различие между *sacrum* и *profanum*», *Политическое богословие*, ред. Алексей Бодров и Михаил Толстолуженко (Москва: Издательство ББИ, 2019), 17-49.
- Сергей Л. Фирсов, *На весах веры: От коммунистической религии к новым 'святым' посткоммунистической России* (СПб.: Вита Нова, 2011).
- Георгий Флоровский, *Пути русского богословия* (Москва: Институт русской цивилизации, 2009).
- Михайло Черенков, «Українські протестанти про Єдину Помісну: підтримуємо, але й застерігаємо», *РІСУ* (2018), <https://risu.ua/ukrajinski-protestanti-pro->

- yedinu-pomisnu-pidtrimuyemo-ale-y-zasterigayemo_n91023.
- Карл Шмитт. «Понятие политического», в: Карл Шмитт. *Понятие политического*, ред. А. Ф. Филиппов (Санкт-Петербург: «Наука», 2016).
- Scott R. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000).
- Michael Barnes, *Interreligious Learning: Dialogue, Spirituality, and the Christian Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Anatolii Babynskyi, «The Orthodox Church of Ukraine (OCU) and the Ukrainian Greek-Catholic Church (UGCC): A Meeting after the Tomos», *Canadian Slavonic Papers* 62, no. 3-4 (2020), 488-496.
- Robert N. Bellah, «Civil Religion in America», *Daedalus* 96, no. 1 (1967): 1-21.
- Michael Billig, *Banal Nationalism* (London: Sage, 1995).
- Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Thomas Bremer and Sophie Senyk, «The Current Ecclesial Situation in Ukraine: Critical Remarks», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 63, no. 1 (2019) 27-58.
- Alfons Brüning, «'Kyivan Christianity' and the 'Churches of the Kyivan Tradition': Concepts of Distinctiveness of Christianity in Ukraine before and after 2019», *Orthodoxy in Two Manifestations?: The Conflict in Ukraine as Expression of a Fault Line in World Orthodoxy*, ed. Thomas Bremer, Alfons Brüning, and Nadieszda Kizenko (Berlin: Peter Lang, 2022), 145-169.
- Andreas Buss, «The Evolution of Western Individualism», *Religion* 30, no. 1 (2000): 1-25.
- Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Rev. ed. (Paris: Editions du Seuil, 1991).
- Regina Elsner, *The Russian Orthodox Church and Modernity: A Historical and Theological Investigation into Eastern Christianity between Unity and Plurality* (Stuttgart: Ibidem, 2021).
- Sergey Filatov, «Orthodoxy in Russia: Post-atheist Faith», *Studies in World Christianity* 14, no. 3 (2008), 187-202.
- Martin Forker, «Girardian Mimetic Theory in Northern Ireland Conflict Imagery», *Journal of Irish Studies* 26 (2011) 62-75.
- Brandon Gallaher, Pantelis Kalaitzidis, and the Drafting Committee, «A Declaration on the 'Russian World' (Russkii Mir) Teaching»» *Mission Studies* 39 (2022) 269-276.
- René Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory (Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1977).
- René Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, trans. James G. Williams (Maryknoll, NY.: Orbis Books, 2001).
- René Girard, *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre* (East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2009).
- Marilyn Guirguis, «The Constitutional Protection of Freedom of Religion in Russia and Hungary: A Comparative Analysis», *Virginia Journal of International Law* 59, no. 1 (2019): 147-175.
- Stuart Hall, «Ethnicity: Identity and Difference», *Becoming National: A Reader*, ed. Geoff Eley and Ronald Grigor Suny (New York; Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Cyril Hovorun, «Interpreting the 'Russian World'», *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-reflection, Dialogue*, ed. Andrii Krawchuk and Thomas Bremer (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 163-172.

- Meierhenrich, Jens, and Oliver Simons, eds. *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Mary Kaldor, «Identity and War», *Global Policy* 4, no. 4 (2013), 336-346.
- Ireneusz Paweł Karolewski and Andrzej Marcin Suszycki, *The Nation and Nationalism in Europe: An Introduction* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).
- Vyacheslav Karpov, Kimmo Kääriäinen, «'Abortion Culture' in Russia: Its Origins, Scope, and Challenge to Social Development», *Journal of Applied Sociology* 22, no. 2 (2005): 13-33.
- Marlène Laruelle, *In the Name of the Nation: Nationalism and Politics in Contemporary Russia* (New York; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009).
- Josep R. Llobera, *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe* (Oxford, Washington DC: Berg, 1994).
- Siniša Malešević, «Divine Ethnies' i 'Sacred Nations': Anthony D. Smith i The Neo-Durkhemian Theory of Nationalism», *Nationalism and Ethnic Politics* 10, no. 4 (2004), 561-593.
- Dimitri Mortelmans (ed.), *Divorce in Europe: New Insights in Trends, Causes and Consequences of Relation Break-ups*, Cham: Springer, 2020.
- Andriy Mykhaleyko, «The New Independent Orthodox Church in Ukraine», *Südosteuropa* 67, no. 4 (2019), 476-499.
- Hugh Nicholson, *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry* (New York, Oxford: Oxford University Press, 2011).
- Irina Papkova, *The Orthodox Church and Ukrainian Politics* (New York: Oxford University Press, 2011).
- Andrew Parker et al., «Introduction», *Nationalisms & Sexualities*, ed. Andrew Parker et al. (New York; London: Routledge, 1992), 1-18.
- Searle, Joshua T. «A Theological Case for Ukraine's European Integration: Deconstructing the Myth of 'Holy Russia' versus 'Decadent Europe'». *International Journal of Public Theology* 16 (2022), 289-304.
- Ninian Smart, *Sacred Nationalism* ([s.l]: British Association for the Study of Religions, 1995).
- Anthony D. Smith, «Ethnic Election and National Destiny: Some Religious Origins of Nationalist Ideals», *Nations and Nationalism* 5, no. 3 (1999), 331-355.
- Anthony D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach* (London; New York: Routledge, 2009).
- Anthony D. Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- Pavlo Smytsnyuk, «Kenotic Ecumenism: What Can Eastern Catholics and Orthodox Learn from the Parable of the Grain of Wheat?», *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy? Ecumenical and Practical Perspectives on the Orthodox and Eastern Catholic Dialogue*, vol. 2, ed. Vladimir Latinovic and Anastacia K. Wooden (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2021), 69-84.
- Pavlo Smytsnyuk, «The War in Ukraine as a Challenge for Religious Communities: Orthodoxy, Catholicism and Prospects for Peacemaking», *Studia UBB – Theologia Catholica Latina* 68, no. 1 (2023): 26-70.
- Pavlo Smytsnyuk, «Rationalizing the War in Ukraine through Religion: The Orthodox Church and Russia's Imperialist Motif (A Response to Hans-Herbert Kögler)», *European Journal of Social Theory* 26, no. 4 (2023): 542-547.

- Atle Staalesen, «Orthodoxy and Islam in Post-Soviet Russia: Opposing Confessional Cultures or Unifying Force?», *Nation-Building and Common Values in Russia*, ed. Pål Kolstø i Helge Blakkisrud (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2004), 301-326.
- Sviatoslav Shevchuk and Yaroslav Kotsuba, «Unity of Catholics and Orthodox is not Utopian Thinking,» *UGCC* (2019), http://archives.ugcc.ua/en/interview/his_beatitude_sviatoslav_unity_of_catholics_and_orthodox_is_not_utopian_thinking_85020.html
- Kristina Stoeckl, *The Russian Orthodox Church and Human Rights* (London; New York: Routledge, 2014).
- Ivan Strenski, «Moscow, Third Rome, and the Uses of Ressentiment: An Essay in Myth Criticism», *Irreverence and the Sacred: Critical Studies in the History of Religions*, ed. Hugh Urban and Greg Johnson (Oxford: Oxford University Press, 2018), 42-60.
- Mikhail Suslov, «'Russian World' concept: Post-Soviet geopolitical ideology and the logic of 'spheres of influence'», *Geopolitics* 23, no. 2 (2018): 330-353.
- Charles Taylor, «Nationalism and Modernity», *The Morality of Nationalism*, ed. Robert McKim and Jeff McMahan (New York; Oxford: Oxford University Press, 1997, 31-55.
- Christos Yannaras, *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age*, trans. Peter Chamberas and Norman Russell (Brookline, Ma.: Holy Cross Orthodox Press, 2006).