

УДК: 993, 328

Єленський В. Є. *

доктор філософських наук, старший науковий співробітник,
професор, Український католицький університет,
Київ, Україна. e-mail: vloz@yandex.ua

Бондаренко В. Д. *

доктор філософських наук, професор,
Національний педагогічний університет
ім. М. П. Драгоманова,
Київ, Україна. e-mail: dak@mon.gov.ua

РЕЛІГІЯ У ПРОЦЕСАХ ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНИХ НАЦІЙ: ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНІ МОДЕЛІ

Анотація. Розглянуто історико-культурні моделі взаємодії релігії з політикою і етнічністю у процесі формування політичних націй. Доведено, що роль релігії у цьому процесі є значною тоді, коли рамки націєтворчого етносу збігаються з релігійними рамками; релігія поставала чільним чинником етногенезу; була головним атрибутом, що виокремлює формовану націю від референтних для неї спільнот або/і націєтворчий етнос утратив важливі атрибути колективної ідентичності, а релігійна інституція є важливим рушієм націєтворення.

Ключові слова: релігія, нація, націєтворення

Аннотация. Рассматриваются историко-культурные модели взаимодействия религии с политикой и этничностью в процессе формирования политических наций. Обосновывается, что роль религии в этом процессе оказывается значительной тогда, когда рамки нациеобразующего этноса совпадают с религиозными рамками; религия выступала ведущим фактором этногенезиса; была главным атрибутом, отделявшим формирующуюся нацию от референтных для нее сообществ; нациеобразующий этнос утратил важные атрибуты коллективной идентичности; религиозный институт выступил в качестве важной движущей силы формирования нации.

Ключевые слова: религия, нация, формирование нации

Abstract. Article deals with different patterns of interaction between religion and politics, culture and ethnicity in processes of nation buildings. Several factors are discussed, which have contributed to the prominent role of religion in nation buildings. Author stresses that such a prominent role of religion is present when religion is the central element of proto-national mythology; or when religion has provided the forging nation with its symbolic boundaries, leading to the dissolution of earlier collectivities; or/and when a nation-making ethnic (ethnic group) has lost other important identity markers (such as common language or shared territory); or/and when the ethnic core of the modern nation coincides with a religious affiliation; and, finally, when a newly formed nation has been deprived of political institutions, thereby leaving the Church as the sole remaining force for institutional nation building. But reality is frequently much more complicated than the above typology. Nationalism is the principle reason for the much messier reality of the historical record.

Key words: religion, nation, nation building

Постановка проблеми. Актуальність розгляду взаємозв'язку між релігією і процесами націєтворення з очевидністю посилюється потужними маніфестаціями вітальності цих двох феноменів на початку ХХІ ст. Усупереч передбаченням, на Землі зовсім небагато осіб, які б не отожднювали себе з жодною з націй, і з жодною з релігій. Події, які відбуваються у різних куточках планети, кидають виклик модернізаційній парадигмі, яка виходить з того, що модернізація, соціальна диференціація, індивідуалізація, інтеграційні процеси в економіці й політиці підважують

* Yelensky V. Ye., Doctor of philosophical sciences, Senior Research Fellow, Professor, Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine. e-mail: vloz@yandex.ua

* Bondarenko V. D., Doctor of philosophical sciences, Professor, National Pedagogical University named after Mikhaïlo Dragomanov, Kyiv, Ukraine. e-mail: dak@mon.gov.ua

релігію і призводять до занепаду націоналізмів. Принаймні, якщо висхідний розвиток націоналізмів і прогнозувався, то це мали бути громадянські, предомінантно секулярні, а не етноцентричні, релігійно орієнтовані націоналізми [1, р. 266—267]. Між тим, те, що відбулося наприкінці XX ст. в Ірані, у Східній Європі, в Ізраїлі, США, Індостані, Південно-Східній Азії, свідчило про паралельне повстання релігії й націоналізмів і примусило уважніше і, головне, більш комплексно та варіативно подивитися на їхні взаємовідносини. Ці повстання свідчать як про сильний спротив процесам глобалізації і продуктам модернізації, так і те, що власне модернізація зовсім не обов'язково має набувати західноєвропейських форм. Це також означає, що зв'язки релігії з націєгенезами є набагато більш множинними і різноманітними, ніж вважалося.

Аналіз попередніх досліджень і публікацій. Парадоксально, але за всієї масштабності і насиченості корпусу літератури, присвяченого проблемам націєтворення, зв'язок релігії і процесів побудови нації достатньо рідко виявляється у центрі уваги дослідників. Соціологи, філософи й історики, які зробили визначний внесок у розвиток теорії нації (П. Альтер, Б. Андерсон, Дж. Армстронг, Р. Брубейкер, Е. Гелнер, Е. Гобсбаум, Л. Грінфелд, Дж. Камінка, Г. Кон, В. Коннор, К. Майноуг, Е. Ренан, Г. Сетон-Вотсон, Е. Сміт), зверталися до проблеми релігії як «будівельного матеріалу» націєтворення у, як правило, загальному контексті. Водночас їхні праці створюють фундаментальне методологічне підґрунтя для дослідження обраної теми, а численні case studies, де розглядається роль релігії у формуванні американської, англійської, литовської, німецької, сербської, турецької, хорватської, української та інших націй, дає для цього необхідний емпіричний матеріал.

Метою статті є з'ясування головних закономірностей взаємодії релігії з політикою, культурою й етнічністю у процесі формування націй.

Основні результати дослідження. Множинність дефініцій нації та гострота дискусій навколо цих дефініцій призводять часом до заперечення самої можливості наукового визначення нації (Г. Сетон-Вотсон). П. Альтер пропонує під нацією розуміти «соціальну групу (народ або прошарок народу), яка на основі різних історично утверджених зв'язків мовного, культурного, релігійного або політичного характеру усвідомлює свою єдність і свої особливі інтереси. Вона вимагає політичного самовизначення або вже здійснює його в рамках національної держави. Визначальним для нації є усвідомлення якоїсь соціальної групи (народу), що вона є нацією чи бодай хоче нею бути, і претензії на політичне самовизначення. На противагу іншим об'єднанням на основі солідарності, таким, як соціальні класи, конфесійна спільнота чи родина, за нацією визнають і більше, і загальніше значення [2, с. 568].

Для розгляду характеру зв'язку між нацією і релігією вкажемо на деякі складові розуміння нації, важливі саме в контексті розпочатого обговорення. Отже, нація пов'язана з такими поняттями, як «політика», «громадянство» і «держави», що у свою чергу свідчить про приналежність нації до певної територіально-політичної, а не винятково етнічної, мовної і релігійної спільності. Формування нації (втім, кожної різною мірою) також пов'язано з перетворенням «архаїчного» суспільства в індустріальне, відносно освічене й мобільне, де існує усвідомлення певних спільних інтересів між «масою» і «елітою», що раніше жили в різних світах. Звернімо також увагу на суб'єктивну складову формування нації — об'єктивних чинників (спільність території, мови, релігії) часто виявлялося недостатньо для того, щоб вона відбулася, тоді як відсутність цих чинників часом не перешкоджала становленню нації. Тут особлива роль належить націоналізму, що виступає і як сильне почуття (колективне й особистісне), і як ідеологічна доктрина, і як політична програма та рух [3, с. 44—145]. Націоналізм набуває найрізніших іпостасей, але,

звичайно, не може ототожнюватися зі своїми крайніми проявами або вживатися головним чином для позначення деяких шовіністичних рухів¹ [4, р. 5, 33].

Далі, коли мова йде про націоналізм і нації, про «уявлені спільноти», за знаменитим визначенням Б. Андерсона [5] (уявлені, але не вигадані!), ми з неминучістю опиняємося в полі, де працюють різні міфології. Міфотворення — і це з одного боку — ми знаходимо повсюдно і повсякчасно у конструюванні дуже і дуже різних спільностей. У багатьох випадках воно постає політичним дискурсом, який представлено у поетичній формі, причому не лише простим оповіданням про бажаний устрій і порядок речей, а й закликом до дії і як такий виконує три головні функції. А саме: інтегративну, консолідуючи «ми» і мобілізуючи їх перед лицем «вони»; когнітивну, пояснюючи найважливіше у минулому, інтерпретуючи нинішнє і пропонуючи прогноз майбутнього; та комунікативну, забезпечуючи спільну міфологічну риторичку. М. Великоня, який досліджує міфотворення у конструюванні пост'югославських ідентичностей, говорить про два типи міфів — традиційні та ідеологічні, які, однак, дуже тісно пов'язані між собою. Традиційний міф знаходимо у премодерних формах конструювання соціальної реальності: народних традиціях, старих ритуалах, наборах символів, легенд, вірувань. Традиційний міф завжди є незавершеним, неповним, він, згідно із Леві-Стросом, не зацікавлений у визначенні початку й кінця. Натомість ідеологічний міф доповнює традиційну екзегезу традиційного міфу і надає певний підсумок його відкритому фіналові. Тоді як традиційний міф є відомим усім членам певної спільності, ідеологічний міф має авторство, яке часто можна відстежити, і постає ланцюгом, який пов'язує минуле із сучасністю і забезпечує також проекцію у майбутнє [6, р. 7—8].

Згідно з М. Еліаде, міф, що відкриває нам очі на те, як щось з'явилося на світ, відіграє особливу роль в «уяві» нації. Така уява стає можливою після щонайменше двох епохальних подій, котрі поклали початок глобалізації: епохи географічних відкриттів, яка «замкнула» ойкумену й показала її масштаби — гігантські, але не безкінечні, а також появи друкарства, що починає повільно, але впевнено «стискувати» світ. Ці відкриття створюють передумови для формування спільнот із людей, які не перебувають у безпосередньому контакті між собою, а розвиток лінійного сприйняття часу, як зазначає В. Рудометоф, зрощує й уявлення про безперервність і спадкоємність — необхідну умову легітимації нації як трансісторичного явища [7, р. 7]. Як зауважував з цього приводу Волкер Коннор, політолог, який, як вважається, першим запропонував вживати термін «етнонаціоналізм», зауважив свого часу: те, що люди думають з приводу своєї групової ідентичності і в що вірять із цього приводу, є важливішим, аніж те, що є насправді [8, р. 60].

Капіталізм, як показав Б. Андерсон, уможлиблює появу спільнот «горизонтально-світського», «позачасового» типу. Друкарство стає підприємницькою галуззю, воно не тільки насичує ринок латиномовною літературою, й у пошуках прибутків згодом розпочинає видавати книжки простонародними мовами. Це підриває «латинський моноліт», дозволяє протестантській Реформації успішно вести війну з Римом, у тому числі за допомогою перекладів Біблії національними, як ми нині сказали б, мовами. Реформація, як доводив норвезький дослідник С. Роккан, стала першим важливим кроком на шляху формування «територіальних націй і означала «територіалізацію» релігії і писемної культури [9, р. 65—66, 164].

На християнському Сході така «донаціональна територіалізація» уможлиблюється ще від 5 ст., коли Вселенським Собором встановлюється залежність церков-

¹ Пітер Алтер зазначає, що коректніше було б вести мову про *націоналізми* у множині, ніж про *націоналізм* у однині. Він пропонує розрізняти ліберальний, реформістський *ріссоржементо*, націоналізм та націоналізм інтегральний. Перший ґрунтується на лібералізмі XIX ст., другий — походить із середовища вузької, ексклюзивістської, правої європейської політики кінця XIX ст.

но-адміністративних меж з кордонами державними. У національну добу це втілюється у принципі помісності, й автокефальні православні церкви згодом йменуватимуться за національною ознакою.

Водночас для усвідомлення зв'язку між нацією і релігією важливими видаються праці Е. Сміта [10], Л. Гринфельд [11], Р. Брубейкера [12] та інших дослідників, які доводять, що попри поширені і, по суті справи, домінуючі модерністські підходи до вивчення націєгенези, все-таки не лише політико-громадянські, але також етно-примордіальні компоненти лишаються конституюючими в національних ідентичностях і націоналізмах. Подібно, Е. Хобсбаум наголошує на дуалістичності феномену нації, яка конструюється «згори», але цю конструкцію неможливо належно зрозуміти поза аналізом того, що відбувається «знизу», поза потребами, сподіваннями, устремліннями та інтересами «простих людей», тобто ці настрої, не є обов'язково національними [13, р. 9—11]. Також очевидно, що часом етнічну спільноту від нації не відокремлює добре видима лінія; це примушує деяких дослідників запроваджувати якісь двозначні дефініції, котрі були б здатними передати цю транзитність (як-от «протонація», «сонна нація», «напівсвідома нація», «очікувана нація» тощо) [14, р. 21, 97, 106].

Далі, дуже важливим для адекватного розуміння проблеми, яка розглядається, є усвідомлення того, що і релігія, і націоналізми апелюють до вищих, позаісторичних значень, створюють сакральний універсум і наділяють спільноти, які вони інтегрують, потужним символізмом. І релігія, і націоналізми створюють суспільний порядок з його ієрархіями цінностей. Іншими словами, ми не можемо розглядати зв'язок релігії і нації лише у рамках взаємодії тієї чи іншої релігійної традиції, а тим більше — певних релігійних інституцій з формованими спільнотами, котрі зрештою стають націями. Насправді, цей зв'язок є набагато складнішим і набагато менш вловлюваним і придатним до наукового аналізу.

Найважливішим історичним пунктом, що знаменував одночасно і новий рівень розвитку народжуваних західноєвропейських націоналізмів, і зв'язок націоналізму з релігією, став процес появи національних церков і «націоналізації церкви». Поява першої сучасної нації — англійської — пов'язана з появою першої національної церкви. Ототожнення нації і церкви потребує нової міфології — так починає витворюватися історіософська схема, згідно з якою Церква Англії нічим не зобов'язана Риму, що його агенти не мали жодного відношення до початків християнства на островах, що раннє християнство було принесене сюди неушкодженим і незіпсованим пізнішими нашаруваннями. До середини 17 ст. читання Біблії у поєднанні із засвоєнням випрацьованої історичної міфології веде до зміцнення уявлення про особливе релігійне покликання Англії, а відтак — уявлення англійців про спільну долю та обраність Богом для здійснення великої місії. Мірою піднесення могутності Британії ці уявлення набувають месіансько-імперських конотацій; сильна національна свідомість охоплює якщо не на весь народ, то щонайменше дворянство. Три головні ідеї, на думку Г. Кона, давньоєврейського «націоналізму» домінують у їхній свідомості: ідея Богообраності, заповіту з Богом і месіанські очікування [15, р. 134—138]. Ідея Богообраності надалі нерідко зустрічатиметься у націях протестантської культури — у бурів-кальвіністів Південної Африки зокрема, та надзвичайно виразно — в Сполучених Штатах. Нідерландомовні кальвіністи були переконані, що вони покликані Богом для поширення християнства в Африці і мають подолати заради цього ворожнечу з боку як чорних язичників, так і безбожних англійців [16, р. 207].

Релігія виявляється надзвичайно серйозним чинником, який одночасно дезінтегрує те, що ми нині, наприклад, розуміємо під країнами Бенілюксу, і формує нації на цій території на шляхах вирізнення кальвіністсько-нідерландської і католиць-

ко-фландрської ідентичностей. Так само, релігія була чинником, важливішим за мову у формуванні нації австрійської.

Релігійна гомогенність — одна країна, одна релігія, одна церква — розглядається як передумова консолідації держави, релігійні дисиденти так само, як і релігійні радикали, котрі впевнені, що лише єдиний Ісус Христос і ніхто інший є главою Церкви, вважаються загрозою національним церквам і переслідуються. Національні церкви продукують ідеології, які містять специфічно національні теми і зміцнюють легітимність ранньоновочасних держав. «Не державу створено для релігії, — писав французький патріот, який полишив чернецтво, — а релігію для держави. Держава переважає в усьому. Будь-яке розрізнення посеїбичної влади і влади духовної є очевидним абсурдом» [17, р. 45]. Революційна Франція нагороджує себе титулом «великої нації»; нація стає інститутом, блюзнірство проти якого карається згідно з законом і, що дуже важливо, — єдиним таким інститутом.

Перетворення етносів у нації відбувається поряд із модернізацією, що включає індустріалізацію й урбанізацію, різке зростання мобільності населення. Деякі етнічні групи так і не здійснили цей перехід, улившись або вливаючись в інші народи, інші почали це перетворення в ХІХ—ХХ ст., треті неодноразово намагалися це зробити в різні періоди своєї історії. При цьому в ідентичності групи, об'єднаної спільним походженням (або уявленням про нього), пам'яттю про спільне минуле, релігія була саме тим елементом (або одним з елементів), що вважалася характерною ознакою цієї групи.

У процесі перетворення етносу в націю націоналізми, що народжуються, починають відбирати матеріал для будівництва нації¹ [4, р. 12], і далеко не завжди релігії при цьому приділяється важлива роль. Мілленіаризм намагається скасувати минуле і замінити його цілком майбутнім, — зазначав з цього приводу Е. Сміт. — Натомість націоналізм прагне обладнати майбутнє на зразок минулого. Але не будь-яке минуле, зрозуміло, а лише те, що видається насправду автентичним; це минуле має бути перевіднайденим і перевідродженим для того, щоби слугувати проектом колективної долі [10, р. 112]. Це справедливо навіть для тих випадків, коли релігія складала ядро колективного міфа спільноти й була головним чинником, що протягом століть вирізняв її з-поміж інших. «Віра об'єднує нас, знання дає нам свободу, — писав батько сіонізму Теодор Герцль. — Ми, отже, запобігатимемо будь-яким теократичним тенденціям, що виходять від нашого духовенства. Ми будемо тримати їх у рамках їхніх храмів, точно так само, як нашу професійну армію — в її казармах» [18]. У «Зверненні до італійців» Дж. Мацціні закликає їх узгодити ідеали своїх традицій з ідеалами людства, розглядати світові релігії як самовиявлення шереги віків, що просвітили людський рід, віддати належне папі Григорію VII, але — «в ім'я досягнутого нами прогресу... інститут папства слід назавжди умертвити».

Нація не хоче «просто» освячуватися релігією, вона сама стає нею, а націоналізм перетворюється на заміник релігії: жити, померти, страждати, любити й ненавидіти в ім'я нації стає більшою чеснотою, ніж страждання в ім'я абстрактного Бога. «Дюркгайм доводив, — пише Г. Гелнер, — що в релігійному культі суспільство поклоняється власному закамуйфльованому образу. В епоху націоналізму суспільства поклоняються собі відверто і безоглядно, відкидаючи будь-який камуфляж» [19]. Невипадково національне пробудження Німеччини ХІХ ст. описували як секуляризацію національного й сакралізацію світського. Спроби зобразити на-

¹ Зокрема, Пітер Алтер звертає увагу на те, що мірою розвитку національної свідомості соціальні групи підкреслюють спільне й притлумлюють ті локальні чи універсальні, політичні або релігійні зв'язки, котрі перешкоджають їхній єдності

ціоналізми як релігії модерності були доволі поширеними. Достатньо згадати знаменитий есей К. Хейєса «Націоналізм як релігія», визначення Г. Вінклером націоналізму як «ерзац-релігії», як «політичної релігії» модерності (Е. Вогелін), форми секулярного мелініаризму (Е. Кедоурі).

Твердження про те, що націоналізми і релігії актуалізують сакральні складники одна одної, може вважатися спірним. Але не погодитися з тим, що вони мають виразні спільні риси, важко. Обидва, як, зокрема, зазначав Ф. Хоппенбрауерс, плекають соціальну гомогенність, мир, порядок і єдність, закликаючи наслідувати взірці високодостойних попередників — святих чи національних героїв. Соціальний порядок виявляється і досягається через ритуал і містицизм. Також і релігія, і націоналізм фокусуються на ролі індивіда у цьому соціальному порядку. Оскільки усі віруючі або члени нації, як вважається, мають бути рівними, релігійні інститути і націоналістичні організації виступають за егалітарне суспільство, але водночас їхнє бачення світу є патерналістським й ієрархічним. До того ж, обидва типи організацій засвоюють собі роль інтерпретатора, вчителя і захисника остаточних істин. Ця істина включає історію спасіння у релігійному або націоналістичному варіанті, пояснення добра і зла, спасіння і гріхопадіння, поневолення і визволення [20, р. 311—312].

Г. Бабинський зазначає, що «на певній шкалі суспільних цінностей, розміщених між полюсами «sacred» («святий») і «secular» («світський») як національні, так і релігійні цінності рішуче тяжіють до священних, хоча, звісно, не завжди рівною мірою. Священною є не лише віра, й Батьківщина. Якщо захист Вітчизни не видавався достатньою підставою — народ піднімали на захист віри, хоча віра могла бути під набагато меншою загрозою, ніж Вітчизна» [21, р. 334—335]. Зауважимо принагідно, що найчастіше захист Вітчизни і захист віри були тотожними поняттями; у випадках же конфлікту між одновірними спільнотами навіть дрібні ритуальні відмінності підносилися до рівня нестерпних.

Власне, ще мислителі доби Просвіти (Руссо, Токвіль), а в наші часи — Р. Белла говорили про взаємопроникнення і взаємодію релігійних символів, ритуалів, міфів і секулярних, профанних форм поклоніння колективній ідентичності, який ведеться визначати як «громадянську релігію». Р. Белла доводив, що «громадянська релігія» певною мірою існує повсюдно — як спосіб, у який кожна нація інтерпретує власний історичний досвід у світлі трансцендентності. Центром «громадянської релігії» постає міф про походження, який єднає громадян на ґрунті спільної спадщини, а також уявлення про мету, цілі, долю нації, а також те, яким має бути «справжній громадянин». Хоча деякі коментатори зауважують, що спроби метафізично легітимізувати нові державні утворення призводять до деградації і релігії, і політики («метафізика не народжується на замовлення політиків, метафізика народжується з екзистенційного болю») [22, с. 18], такі спроби не обмежуються новопосталими державами Східної Європи. Скажімо, 1959 р. президент США Д. Ейзенхауер створив спеціальну комісію, яка мала досліджувати призначення американської нації [23, р. 164]. Водночас існують сумніви стосовно того, чи можуть секулярні політичні релігії, вкорінення яких можна було спостерігати у СРСР або в нацистській Німеччині та які вороже ставилися до традиційних релігій, вважатися «громадянськими релігіями». Вододілом тут, вочевидь, може слугувати прагнення викоринити «старі» релігії, як-от у випадку з політичними релігіями і конструювання символічної арки, яка об'єднує й інтегрує символи традиційних релігій, не скасовуючи їх значення і не підриваючи їх підвалин. «Громадянська релігія» спрямовує релігію на легітимацію певного суспільного простору в інклюзивний і недогматичний спосіб на відміну від політичних теологій, які використовують політику як знаряддя орга-

нізації цього простору в по-релігійному догматичний, ригористичний і ексклюзивний спосіб.

Часто-густо увага звертається на те, що політичні ідеології набирають сили саме тоді, коли релігійний світогляд втрачає свій вплив на уми європейців. Але, як відзначає К. Майноуг, твердження, згідно з яким людина завжди прагне до чогось вищого, ніж вона сама і, залишивши Бога, тепер вклоняється нації, не відповідає на запитання — чому, власне, нації [24, с. 149]?

Можлива відповідь полягає у природі націоналізму, який здатний виконувати функції (принаймні частину функцій), які завжди були притаманні релігії, але які вона з певного часу виявилася нездатною виконувати одночасно й у повному обсязі. А саме, за визначенням Ф.-К. Кауфмана, це функції творення ідентичності; поведінкової орієнтації; подолання невизначеності і захист від непередбачуваності; соціальної інтеграції; надання космічної перспективи і одночасного відокремлення людини від світу. Якщо, до прикладу, християнство діяло радше як сила, що легітимізувала суспільний порядок, ніж сила, що інтегрувала суспільство, то націоналізм перебирає на себе більшою мірою інтегративну, ніж легітимізуючу функцію. Націоналізм намагається брати на себе більшість із-поміж релігійних функцій і як такий, на думку болгарської дослідниці І. Мердянової, маніфестує себе як успішний, якщо не найуспішніший різновид політичної релігії [25, р. 254]. Начерк національного проекту розгортається як телеологічна схема. Якщо, скажімо, взяти підручники історії, особливо в країнах запізненого націєбудівництва, то у переважній більшості випадків витоки цього процесу атрибутовано «сивою давниною», а відповідна спільнота наполегливо долаючи перепони, завойовників і окупації, простує до власної державності, котра постає наперед визначеною. (По суті справи, за телеологічною схемою будувалися і радянські підручники історії, згідно з якими всі майбутні «соціалістичні нації» впродовж усієї своєї історії боролися за об'єднання в рамках спільної держави під орудою російського народу).

До цього можна додати ще одне дуже істотне зауваження: становлення національної свідомості в ряді випадків супроводжувалося очевидним сплеском релігійності (ірландці, баски, словаки). Зокрема, формування ірландської нації спричинилося, за визначенням Е. Ларкіна, до «побожної революції», яка відбулася в Ірландії упродовж третьої чверті XIX ст. Унаслідок цього ірландці, серед яких у 1840 р. лише третина відвідувала меси, наприкінці XX ст. посідали одне з перших місць у світі за послідовністю релігійної поведінки [26, р. 636]. І якщо громадянська релігія, породжена Французькою революцією, мала антихристиянський характер і провалля між символізмом 1789 р. та католицькими символами не було записаним і в XIX—XX ст. [27, р. 181], то ірландська католицька ідентичність зміцнювалася у багатосторічному змаганні з єпископами та пресвітеріанами. Католицько-протестантське протистояння перейшло у XXI ст., й Ольстер дотепер лишається гарячою точкою на європейській карті [28, р. 25].

Іншими словами, можна припустити, що релігія і церква відіграли (і відіграють) різну роль у формуванні різних націй. Або ж, з огляду на роль суб'єктивного чинника в будівництві нації, можна сказати, що одні націоналізми охоче апелювали до релігії, тоді як інші передусім бачили в ній гальмо на шляху її становлення.

Скажімо, розділеність албанців між трьома «іноземними» вірами, яку експлуатували у боротьбі за країну Росія, Туреччина й Австро-Угорщина, гранично непокоїла лідерів албанського національного пробудження, і вони пропонували навіть зробити єдиною вірою албанців обожествленню Албанію [29, р. 298].

Натомість у Польщі Римо-Католицька церква як бастион польськості, чию непроникність було випробувано в часи протистояння російському православ'ю та німецькому протестантизмові, відіграє винятково важливу роль у націєбудівництві.

ві, починаючи від розділів Польщі аж до комуністичних часів, коли вона стає чимось на зразок субстрату громадянського суспільства, найбільш організованим, виразним і послідовним опонентом режимові, інституцією, що своїм авторитетом виносила комунізм за дужки значущої для нації польської спадщини. Релігія надає польському націоналізмові потужну символічну мову, в рамках якої після поразки листопадового повстання 1831 р. формулюється наймогутніша — месіянська — метафора польської національної риторики: «Польща — Христос народів» [30, р. 27—29]. Водночас треба визнати, що саме релігія стає чинником, який надає польському націоналізму відповідальності й критичності. Релігійний дискурс відтак містить не лише месіянські мотиви (хоча вони і домінують), й відчуття провини за гріхи поляків перед Богом та поверховість їхньої побожності. Поділ Польщі у цьому дискурсі є накресленим Богом, але це не останній вердикт. Якщо поляки змагатимуться за незалежність без покаяння, вони приречені. Але якщо вони усвідомлять власні гріхи і повернуться до Бога, нація воскресне¹ [31, р. 213].

Інші народи Центральної та Східної Європи також підтримували міфи — тобто наративи, за допомогою яких нації виокремлювали своє буття від існування інших — про власну обраність і напередвизначеність своєї місії, які (міфологеми) часто були (і є) пов'язаними з релігією [32].

Одночасно Католицька церква у Литві відіграла далеко не таку однозначну роль у формуванні литовської національної ідентичності. З одного боку, вона була в авангарді народного спротиву русифікації та впровадженню кириличного письма замість латиниці, а католицьке духовенство сприяло кристалізації почуття литовської окремішності в селянській масі. Але разом із тим, Католицька церква як інституція тривалий час великою мірою спрямовувалася на поступову полонізацію литовців [33, р. 321].

На Балканах релігійні інституції пліч-о-пліч зі світськими інтелектуалами взяли винятково активну участь у творенні модерних націоналізмів, надаючи сакрального виміру колективним міфологемам, символам, лінгвістичним пошукам і перетворюючи національних героїв на святих [34].

По-своєму специфічну ситуацію знаходимо у випадку із Болгарією, де боротьба за «болгарську ідею» розгорталася з річища прагнень до емансипації Болгарської церкви від еклезіального еленізму, а проголошений 1870 р. Болгарський екзархат став першим символом становлення новочасної Болгарської держави і першою перемогою болгарського націоналізму [35, р. 6—7].

У деяких випадках навіть нюансам релігійної специфіки надається особливого значення, їхня «відрубність» від референтних спільнот усіяко підноситься — передусім тоді, коли ці відмінності мають виразно демаркаційний характер. Лідери чеського національного руху, наприклад, прагнуть відкинути католицьку спадщину, яка єднає їх з австрійцями та угорцями, й апелюють до гуситських традицій. «Кожен чех, — говорив Т. Масарик² у 1915 р., — який знає історію свого народу, мусить висловитися за реформацію або проти реформації, за чеську ідею або за ідею Австрії, зняряддя контрреформації та реакції. Гус, Жижка, Хельчинський та Коменський — це наша жива програма» [36, с. 248]. Між 1918 і 1930 рр. близько 1,900,000 громадян Чехословаччини змінили свою релігію; більшість із них полишила католицизм. Приблизно 800,000 чехів сформувало власну Чехословацьку церкву; 150,000 стали протестантами — членами тієї чи іншої деномінації та не менше 854,000 відкрито оголосило себе агностиками [37, р. 253].

¹Папа Пій IX одного разу зауважив, що «поляки шукають понад усе Польщі, а не Царства Божого. Тому вони не мають Польщі» [30].

²Прикметно, що сам Т. Масарик перейшов з католицизму на протестантизм.

Дослідження відносин між православними сербами, хорватськими католиками та мусульманами на західних Балканах також приводить істориків до висновку, що загострене почуття відмінності між ними постало саме з сучасного націоналізму, а не з «вікової ворожнечі» [38, р. 146—148]. Вирішальною відмінністю поміж сербами, хорватами та боснійськими мусульманами, доводить Векослав Періца, є не релігія, а міф про національне походження, який освячено різними релігійними інституціями. «Гіпотетично, — пише він, — попри втягненість трьох релігій, відмінні міфотворення, в яких могли співпрацювати релігійні інституції, могли створити три відмінні нації за умови згоди підтримки спільної віри не в єдиного небесного Бога, але у спільний міф про походження єдиної нації» [34, р. 5].

В інших випадках, коли релігія пов'язує формовану націю з ширшим культурним простором і заважає її відокремленню, національні еліти часом дуже різко виступали проти неї, прагнучи якомога глибшої секуляризації суспільної свідомості. Дії кемалістів у Туреччині далеко не єдиний, але дуже показовий приклад у цьому сенсі [39, р. 126—127]. Водночас релігійна політика Кемаля Ататюрка значною мірою сприяла приватизації релігії серед широких кіл «середнього», а згодом — і «нижчого» класів [40, р. 105—110, 247].

Подеколи, однак, націоналізм згладжував протиріччя релігійної суперечності спільнот (німці, угорці), надаючи конфліктуючим сторонам свого роду нову об'єднавчу ціннісну мову [41].

Відповідно, Церква (часом одна й та сама!) відігравала принципово відмінну роль у формуванні національної свідомості. Якщо для поляків Римо-Католицька церква стала могутнім знаряддям народної мобілізації та спротиву асиміляторському тискові з боку протестантської Прусії і православної Росії, то в Чехії її авторитет був серйозно підважений тісною, впродовж цілих століть співпрацею з Габсбурзькою монархією. Вона так і не змогла відбутися ні як креативна інституція стосовно соціуму в період Першої Республіки (1918—1939), ані як серйозна етична протипава комуністичному аморалізму відразу після 1948 р. Саме нецерковні й навіть відверто антиклерикальні настрої у чеському суспільстві (яких, до речі, не було в сусідній Словаччині) уможливили на певний час ізоляцію католицької ієрархії від віруючих і — ширше — від суспільства в цілому за ранньокмуністичних часів [42].

На прикладі балтійських республік Г. Симон доводить, що ключовим для розуміння відмінностей у масовій підтримці тієї чи іншої релігійної інституції, з якою (підтримкою), зрештою, не могли не рахуватися режими, є характер взаємодії Церкви й нації. Католицька церква в Литві, на думку Г. Симона, як ніколи раніше вросла в роль захисниці національної ідентичності, тоді як лютеранським церквам Латвії й Естонії це практично ніколи не вдавалося; до того ж, і без того нечисленні естонська та латвійська нації історично виявилися конфесійно розділеними. Різна соціальна база, яку забезпечили собі церкви Балтії, стали причиною того, що лютеранські церкви Естонії та Латвії вимушені були прийняти ті рамки існування, котрі їм накинула влада, а Католицька церква Литви з другої половини 1960-х рр. перебувала у стані активного опору [43, s. 85].

Одне слово, як зауважує С. Рамет, нації можуть розглядати свої церкви як bastiони захисту національної культури, як-от поляки, хорвати, серби чи болгари, або, як чехи, можуть бачити в них антинаціональні риси, або настрої можуть перебувати десь посередині цих крайнощів — як це ми бачимо (через різні причини) у німців, угорців, румунів або словаків [44, р. 91].

Або ж, перефразовуючи дефініцію фахівця з етно-релігійних конфліктів Дж. Фокса, можна стверджувати, що ключовим чинником, який сприяє визначній ролі релігії у націєтворенні, є те, що самі нації вважають таку роль визначною [45, р. 444].

Помітною тенденцією зламу ХХ—ХХІ сторіч є гострі суперечки між секулярними і релігійними націоналістами, які М. Юргенсмейер називає «новою холодною війною». Якщо секулярні націоналісти прагнуть (ре)конституювання нації як світського і ліберального проекту модерної держави, то релігійні націоналісти рішуче цей проект відкидають. Вони закликають розірвати з матеріалізмом і зіпсованістю Заходу в ім'я справедливого, «справжнього» національного проекту, які (проекти) дуже часто виникають у надрах ревайвалістських і навіть фундаменталістських рухів — від протестантських у США до сунністських у Саудівській Аравії, від індуїстських в Індії до буддійських у Шрі Ланці. Інколи «прохолодні», світської зорієнтованості націоналізми конкурують із «палкими», з виразним сакральним забарвленням націоналізмами у рамках єдиного національного проекту. Так, до прикладу, в Японії перший — це гордість за Японію відомих на весь світ компаній, позитивного найму, менеджменту тощо, тоді як другий підкреслює расову чистоту і божественне походження японців [46, р. 281—282]. Але прикметно, що навіть у найбільш секулярних моделях формування національних ідентичностей, якими можна вважати передовсім західно-європейські, релігійні інституції залишалися важливими акторами суспільних просторів, національні ідентичності не виключали релігійних компонентів, а поставали радше як релігійно-секулярні симбіози, ніж заміщення релігійних елементів світськими. По суті справи, важко навіть назвати моделі націєтворення, коли б їхнім акторам (часом дуже зсекуляризованим) цілковито вдалося б уникнути «релігійних запозичень» у національному дискурсі [47, р. 8].

Назагал, історія націєтворення дозволяє говорити, що роль релігії у цих процесах виявляється значною або навіть вирішальною там, де: а) рамки націєтворчого етносу цілковито збігаються з релігійними рамками; б) релігія у свою чергу була чільним чинником етногенезу (спільнотного міфа про етногенез); в) була й залишається головним атрибутом, що виокремлює формовану націю від референтних для неї спільнот або/і г) націєтворчий етнос втратив інші важливі атрибути колективної ідентичності (мову чи спільну територію), а також тоді, коли г) релігійна інституція є найбільш інституалізованою силою націєтворення.

Але ця схема не може вважатися універсальною (як, утім, і жодна інша конструкція, спрямована на пояснення соціальної та історичної реальності). Серед чинників, які не дозволяють розглядати цю схему як універсальну, вкажемо на такі: передусім, компоненти цієї схеми практично не існували (не існують) у чистому вигляді, а складно співіснували з її іншими компонентами. Наприклад, формування модерної британської ідентичності супроводжували сильні месіанські і Богообранські мотиви. Як проголошував колись Кромвель, «...землю Великої Британії оздоблено найкращим у світі народом... Народом, що є для Бога як яблуко ока... Народом під Його охороною й захистом. Народом, який, на відміну від поган, прикликає ім'я Бога, Народом, що знає Бога і боїться Бога. Немає, немає цьому паралелей у всьому світі!» [48, р. 41].

Значно пізніше, вже 1886 р., конгрегаціоналістський священник Джошуа Стронг оприлюднив книгу «Наша країна», де писав: «Мені здається, що Бог з величезною мудрістю і вмінням готує англо-саксонську расу до тієї години, яка з напевністю прийде у світовому майбутті... до остаточного змагання рас... Тоді ця раса з небаченою енергією, з усією величчю своєї чисельності, з могутністю багатства, що стоїть за нею... поширить себе на всю землю... Чи є якийсь резонний сумнів, що для цієї раси наперед вирішено право розпоряджатися багатьма слабшими расами, асимілювати одних, упорядковувати за власним взірцем інших, аж доти, коли настане час англо-саксонського людства?» [49, р. 152—153].

Але водночас у формуванні «найстарішого націоналізму» — британського — визначну форму відіграв і реактивний чинник. Цей націоналізм зростав у постійному порівнянні і протистоянні з формованим французьким націоналізмом. Саме війна або військова загроза з боку Франції конституують п'ять складових дефініції національної ідентичності Британії після Ватерлоо: Британія християнська, протестантська, цивілізована, квітуча і вільна. Після Ватерлоо Англію охоплює релігійне відродження, яке поширилося головню на середню і вищу верству. Щотижневі недільні богослужіння і родинні молитви стають символом чесноти. Британська серйозність контрастує із французькою фривольністю, британські чесноти — з французькою нібито аморальністю, британська віра — з французьким атеїзмом [50, р. 44—46].

Поєднання особливості місії релігійного елінізму з протиставленням його іншим цивілізаціям знаходимо у процесі розвитку грецького національного самоусвідомлення. Як казав 25 березня 2000 р., у день Незалежності Греції, композитор Мікіс Теодоракіс, існує протистояння між двома світами — греки та інші: «Коли я говорю «інші», я маю на увазі усіх разом — східний деспотизм, іудейський монотеїзм, римський мілітаризм і західний авторитаризм» [51, р. 121]. Прикметно також, що модернізація Греції супроводжувалася (і супроводжується) не занепадом релігійного націоналізму, а відродженням «елліно-християнських» ідей серед політичних партій, інтелектуальної еліти і в церкві перед викликом глобалізації. Це відродження має виразно публічний дискурс.

По-друге, треба відзначити, що ні релігія, ані нації не є застиглими сутностями. І тому роль релігії у процесі національного будівництва, винайдення і перевинайдення забутих, здавалося б, «цінностей, категорій, символів позначок і світоглядів, які конструюють люди задля визначення сенсу свого місця у світі»¹, не лишається незмінною.

У цьому розділі ми не торкаємося ролі релігії у процесі українського націєбудівництва. Лише зазначимо, що, відповідно, сторінку «релігія і нація» в останній (на сьогодні) главі формування української нації ще не перегорнуто. Процес «повернення релігії» для України триває, питома вага тих, хто маніфестує свою ідентичність за допомогою релігійних символів, постійно зростає. Також, зазначимо, що ерозія старих цінностей, які залишаються значущими лише для обмежених анклавів, різновекторність соціокультурних переваг, наростання політичної диференціації за дефіциту інтегративних ідей залишають українським посткомуністичним елітам не надто широкий простір для ідеологічних маневрів. Вони постійно знаходяться у стані пошуку наскрізного стрижня національної конструкції, в ролі якого серйозно розглядається і «Єдина Помісна Православна церква». «Створення єдиної помісної православної церкви, — говорить народний депутат України Лілія Григорович, — моя мета... Якщо в нас включиться цей духовний механізм, то остаточно закінчиться перший етап державотворення, буде держава, яка ніколи не увіллється в жодні «союзи». Почне формуватися нація на основі ментальної єдності... Більш уніфікованої, ніж православ'я, основи для об'єднання нації просто не придумаєш» [52].

Слід визнати, що такі й подібні заяви виростають з реальної ситуації невіднайденості універсального зв'язку, здатного конституювати соціально-політичну єдність, без якої державне підґрунтя новопосталих держав виявляється хитким. До того ж, на відміну від кінця ХІХ — початку ХХ ст., коли рушіями процесів націєтворення часто поставали сили, виразно секулярні і соціалістично спрямовані, ситуація останньої чверті ХХ ст. — початку ХХІ ст. істотно відмінною. Світ пере-

¹ Дефініція ідентичності, що її дає В. Боннел.

живає занепад «великих ідеологій», посилення ролі не-західних країн, прискорення глобалізації, яка призводить до повсюдного піднесення ідентичностей. Результатом цього стає десекуляризація світу, яка, своєю чергою, накладає істотний відбиток на характер націєтворення не лише у країнах Африки й Азії, а й на пострадянському просторі.

Висновки. Нації, формування яких відбувалося поза відчутним впливом релігії, на певних, часом драматичних етапах свого розвитку, винаходили в ній потужний символізм для вираження власної вітальності і нескореності іноземним або нав'язаним режимам. Церкви, які в той чи інший проміжок часу не пов'язувалися з національною ідеєю і навіть вважалися «антинаціональними силами», надають нації сильний імпульс у процесі конструкції загальнонаціональних цінностей, у боротьбі за права людини і людську гідність. Новітня історія Центрально-Східної Європи пропонує під цим оглядом принаймні два дуже красномовних приклади: Євангелічної церкви у Східній Німеччині і Католицької — у Чехословаччині, точніше — в Чеських землях. Драматичне падіння релігійності і церковного членства серед східних німців упродовж 1950—1980-х рр., не завадила Євангелічній церкві у колишній НДР створити реальний вільний простір, який стимулював діяльність нечисленних, але активних альтернативних спільнот і, в кінцевому рахунку — консолідував опозицію. Релігійні символи і риторика озброювали ці групи могутньою мовою, якою артикулювалися демократичні цінності. Церковна теологія і проповідувані нею моральні цінності формували світогляд членів таких груп, які йшли далі самої церкви у своїх прагненнях демократії і соціальної справедливості, надаючи цим прагненням виразного політичного звучання. За межами цих груп набагато більша кількість східних німців збиралася на організовані церквою богослужіння, де вони мали змогу маніфестувати своє бачення майбутнього країни. Перші публічні демонстрації в Східній Німеччині відбулися саме після таких богослужінь у Лейпцигу і Дрездені та інших містах; вони поклали початок так званому «Поворотові» (*die Wende*), який стався у жовтні 1989 р. [53, р. 61].

Що ж до Католицької церкви в Чехії, котра, як уже мовилося, тривалий час вважалася беззастережно «античеською інституцією», то вона, за виразом П. Мойзеса, «вийшла з комуністичного чистилища з абсолютно новим іміджем» [54, р. 148]. Принципова позиція більшості священників, єпископів і кардинала Ф. Томашека, духовний супровід правозахисних акцій узагалі і благословення, яке отримували члени Хартії-77, повернула Церкві довіру зсекуляризованого чеського суспільства і забезпечила їй небачену в національній історії підтримку в процесі «оксамитової революції» [55, р. 29].

Чеський і східнонімецький приклади свідчать, що церква здатна бути серйозною націєтворчою силою не через проведення демаркаційних ліній з інерелігійними спільнотами та мобілізацію колективного «ми» проти «вони», а надаючи політиці надійного морального підґрунтя, збагачуючи її фундаментальними цінностями свободи, відповідальності і справедливості. Цей досвід доводить, що національний характер церкви реалізується не тільки і не стільки через здійснення богослужіння національною мовою (хоча це, поза сумнівом, важливо), а, головню, через усвідомлення особливої відповідальності Церкви за долю нації.

Зрештою, варто нагадати, що формування нації — це процес, а не подія, щоденний, за словами Е. Ренана, плебісцит щодо того, бути чи не бути нації і якою їй бути. Під час цього плебісциту якісь символи, зв'язки, елементи переглядаються, набувають нового значення, наголошуються, а інші витісняються на периферію.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Spohn W.* Multiple modernity, nationalism and religion: A global perspective / W. Spohn // *Current Sociology*. — 2003. — Vol. 51. — P. 265—286.
2. Націоналізм. Антологія / упорядники: В. Лісовий та О. Проценко. — К.: Смолоскип, 2006. — 684 с.
3. *Касьянов Г.* Теорії нації та націоналізму / Г. Касьянов. — К.: Либідь, 1999. — 352 с.
4. *Alter P.* Nationalism. / P. Alter. — 2nd edition. — London-NY-Melbourne: Edward Arnold, 1994. — 160 p.
5. *Андерсон Б.* Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Б. Андерсон. — К.: Критика, 2001. — 272 с.
6. *Velikonja M.* Religious separation and political intolerance in Bosnia-Herzegovina / M. Velikonja. — College Station, TX, USA: Texas A, 2003. — 365 p.
7. *Roudometof V.* Nationalism, globalization, and orthodoxy. The social origins of ethnic conflict in the Balkans / V. Roudometof. — Westport, Connecticut — London: Greenwood Press, 2001. — 320 p.
8. *Appleby S. R.* The ambivalence of the sacred: Religion, violence and reconciliation / S. R. Appleby. — Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000. — 448 p.
9. State formation, nation-building, and mass politics in Europe: The theory of Stein Rokkan based on his collected works / Ed by P. Flora, S. Kuhnle. — Oxford: Oxford University, 1999. — 422 p.
10. *Smith A. D.* Nationalism and modernism: A critical survey of recent theories of nations and nationalism / A. D. Smith. — London: Routledge, 1998. — 270 p.
11. *Greenfield L.* Is Nation unavoidable? Is nation unavoidable today? / L. Greenfield // *Nations and national identity: The European experience in comparison* / Ed by Kriesi H.P. et al. — Zurich: Rügger, 1998. — P. 37—54.
12. *Brubaker R.* The Manichean myth: Rethinking distinction between «civic» and «ethnic» nationalism / R. Brubaker // *Nations and national identity: the European experience in comparison* / Ed. by Kriesi H.P. et al. — Zurich: Rügger, 1998. — P. 55—71.
13. *Hobsbawm E.* Nations and nationalism since 1780: Programme, myth, reality / E. Hobsbawm. — 2nd edition. — Cambridge: Cambridge University Press, 1992. — 206 p.
14. *Hastings A.* The construction of nationhood: Ethnicity, religion and nationalism / A. Hastings. — Cambridge: Cambridge University Press, 1997. — 248 p.
15. *Llobera J. R.* The God of modernity: The development of nationalism in Western Europe / J. R. Llobera. — Oxford: Berg Publishers Ltd., 1994. — 229 p.
16. *Seton-Watson H.* Nations and states: An enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism / H. Seton-Watson. — London: Methuen, 1977. — 563 p.
17. *Carlton J. H. H.* Nationalism: A religion / J.H.H. Carlton. — New York: The Macmillan Company, 1960. — 187 p.
18. *Герцль Т.* Еврейское государство / Т. Герцль. — Одесса: Я.Х. Шерман, 1898. — 62 с.
19. *Гелнер Е.* Нації та націоналізм / Е. Гелнер; пер. з англ. // *Націоналізм*. — К.: Таксон, 2003. — 300 с.
20. *Hoppenbrouwers F.* Winds of change: Religious nationalism in a transformation context / F. Hoppenbrouwers // *Religion, State & Society*. — 2002 — Vol. 30. — № 4. — P. 311—312.
21. *Бабинский Г.* Религии и национализм в Центральной и Восточной Европе / Г. Бабинский // *Диа-Логос: религия и общество. Альманах* / ред.-сост. М.Смирнов. — М.: Истина и жизнь, 1997. — С. 334—335.
22. *Павлючик В.* Політика й містика в Україні / В. Павлючик // *Людина і світ*. — 1999. — № 9. — С. 17—21.
23. *Nye R. B.* This almost chosen people: Essays in the history of American ideas / R. B. Nye. — East Lansing: Michigan State University Press, 1966. — 374 p.
24. *Майноуг К.* Анатомія націоналізму / К. Майноуг // *Націоналізм. Антологія* / упорядники: В. Лісовий та О. Проценко. — Київ: Смолоскип, 2006. — С 119—155.
25. *Merdjanova I.* In search of identity: Nationalism and religion in Eastern Europe / I. Merdjanova // *Religion, State & Society*. — 2000. — Vol. 28. — № 3. — P. 233—262.
26. *Larkin E.* The devotional revolution in Ireland, 1850-1875 / E. Larkin // *American Historical Review*. — 1972. — Vol. 77. — № 3. — P. 625—652.
27. *Bellah R. N.* Beyond belief / R. N. Bellah. — New York: Seabury Press, 1970. — P. 181.
28. *Bruce St.* Conservative protestant politics / St. Bruce. — New York: Oxford University, 1998. — 246 p.

29. *Skendi St.* The Albanian national awakening / St. Skendi. — Princeton: Princeton University Press, 1967. — 498 p.
30. *Porter B.* When nationalism began to hate : Imagining modern politics in nineteenth century, Poland / B. Porter. — New York: Oxford US, 2000. — 320 p.
31. *Porter B.* Thy kingdom come: patriotism, prophecy, and the catholic hierarchy in nineteenth-century, Poland // B. Porter // The Catholic Historical Review. — 2003. — Vol. 89. — № 2. — P. 213—238.
32. Myths and nationhood / Ed. by Hosking G. and Schopflin G. — London: C.Hurst & Co, 1997. — 256 p.
33. *Valantiejus A.* Early Lithuanian nationalism: sources of its legitimate meanings in an environment of shifting boundaries / A. Valantiejus // Nations and Nationalism. — 2002. — Vol. 8. — № 3. — P. 315—333.
34. *Perica V.* Balkan idols. Religion and nationalism in Yugoslav states / V. Perica. — New York: Oxford University Press, 2002. — 332 p.
35. *Perry D. M.* Stefan Stambolov and the emergence of modern Bulgaria, 1870—1895 / D. M. Perry. — Durham, NC: Duke University Press, 1993. — 328 p.
36. *Бочковський О. І.* Вступ до націоналізму / О. І. Бочковський. — Мюнхен: УТГІ, 1991—1992. — 333 с.
37. A. The Vatican in world politics / A. Manhattan. — New York: Gaer Associates, 1949. — 444 p.
38. *Lampe J. R.* Nationalism in former Yugoslavia / J. R. Lampe // Contemporary nationalism in East Central Europe / Ed. by P. Latawsky. — London, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press LTD, 1995. — P. 143—164.
39. *Barkey K.* After empire: Multiethnic societies and nation-building: The Soviet Union and Russian, Ottoman, and Habsburg empires / K. Barkey, M. Von Hagen. — Boulder, Colorado Westview Press, 1997. — 202 p.
40. *Weiker W. F.* The Modernization of Turkey: From Atatürk to the present day / W. F. Weiker. — New York: Holmes & Meier Publishers, 1981. — 303 p.
41. *Smith H. W.* German nationalism and religious conflict: Culture, ideology, politics, 1870—1914 / H. W. Smith. — Princeton: Princeton University Press, 1995. — 271 p.
42. The position of the church throughout the changes in Czechoslovak society // Religion in Eastern Europe. — 1994. — Vol. XIV. — № 1. — P. 18—43.
43. *Simon G.* Unter kommunistischer herrschaft. Kirchen und nationen in der Baltischen Republiken / G. Simon // Herder Korrespondenz. — 1983. — № 2. — S. 83—87.
44. *Ramet S. P.* Nihil obstat: Religion, politics, and social change in East-Central Europe and Russia / S. P. Ramet. — Durham, NC: Duke University Press, 1998. — 440 p.
45. *Fox J.* Towards a dynamic theory of ethno-religious conflict / J. Fox // Nation and nationalism. — 1999. — Vol. 5. — № 4. — P. 431—463.
46. *Toyoda M. A.* Religion and politics in Japan / M. A. Toyoda, A. Tanaka // Religion and politics in comparative perspective. The one, the few, the many / Ed. by J. T. Gerald and W. Clyde. — Cambridge: Cambridge University Press, 2002. — P. 269—284.
47. *Llywelyn D.* Toward a catholic theology of nationality / D. Llywelyn. — Lanham, Maryland: Lexington Books, 2010. — 332 p.
48. *Hayes C. J. H.* Nationalism: A religion / C. J. H. Hayes. — New York: The Macmillan Company, 1960. — 187 p.
49. Many are chosen. Divine election & Western nationalism // Harvard theological studies / Ed. by W.R. Hutchinson & H. Lehmann. — Minneapolis: Fortress Press, 1994. — 306 p.
50. *McLeod H.* Protestantism and British national identity / H. McLeod // Nation and religion: Perspective on Europe and Asia / Ed. by P. van der Veer and H. Lehmann. — Princeton: Princeton University Press, 1999. — P. 44—46.
51. *Catherwood C.* Why the nations rage: Killing in the name of God / C. Catherwood. — Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002. — 288 p.
52. Сльози патріотизму на очах прагматика. — День. — 2000. — 10 серпня.
53. *Burgess J. P.* The East German church and the end of communism / J. P. Burgess. — New York: Oxford University Press, 1997. — 200 p.
54. *Mojzes P.* Religious liberty in Eastern Europe and the USSR : before and after the great transformation / P. Mojzes. — New York: Boulder, Columbia University Press, 1992. — 473 p.
55. *Kavan Z.* The velvet revolution: Czechoslovakia, 1988-1991 / Z. Kavan, B. Wheaton. — Boulder, CO: Westview Press, 1992. — 255 p.

REFERENCES

1. Spohn, W. (2003). Multiple modernity, nationalism and religion: A global perspective. *Current Sociology*, 51, 265—286.
2. Lisovyy, V. & Protsenko, O. (Eds.). (2006). *Nationalism. Anthology*. Kyiv: Smoloskyp (in Ukr.).
3. Kasianov, G. (1999). *Theory of nation and nationalism*. Kyiv: Lybid (in Ukr.).
4. Alter P. (1994). *Nationalism*. 2nd edition. London-NY-Melbourne: Edward Arnold.
5. Anderson, B. (2001). *Imagined communities. Consideration on origin and enlargement of nationalism*. Kyiv: Krytyka (in Ukr.).
6. Velikonja, M. (2003). *Religious separation and political intolerance in Bosnia-Herzegovina*. College Station, TX, USA: Texas A.
7. Roudometof, V. (2001). *Nationalism, globalization, and orthodoxy. The social origins of ethnic conflict in the Balkans*. Westport, Connecticut — London: Greenwood Pres.
8. Appleby, S. R. (2000). *The ambivalence of the sacred: religion, violence and reconciliation*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
9. Flora, P. & Kuhnle, St. (Eds.). (1999). *State formation, nation-building, and mass politics in Europe: The theory of Stein Rokkan based on his collected works*. Oxford: Oxford University.
10. Smith, A. D. (1998). *Nationalism and modernism: a critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London: Routledge.
11. Greenfield, L. (1998). Is nation unavoidable? Is nation unavoidable today? In H.P. Kriesi et al. (Eds.), *Nations and national identity: The European experience in comparison* (pp. 37—54). Zurich: Rügger.
12. Brubaker, R. (1998). The Manichean myth: Rethinking distinction between «civic» and «ethnic» nationalism. In H.P. Kriesi et al. (Eds.), *Nations and national identity: The European experience in comparison* (pp. 55—71). Zurich: Rügger.
13. Hobsbawm, E. (1992). *Nations and nationalism since 1780: Programme, myth, reality*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
14. Hastings, A. (1997). *The construction of nationhood: Ethnicity, religion and nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
15. Llobera, J. R. (1994). *The god of modernity: The development of nationalism in Western Europe*. Oxford: Berg Publishers Ltd.
16. Seton-Watson, H. (1977). *Nations and states: An enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism*. London: Methuen.
17. Carlton, J.H. H. (1960). *Nationalism: A religion*. New York: The Macmillan Company.
18. Gertsl, T. (1898). *Jewish state*. Odessa: Ya. X. Sherman (in Russ.).
19. Gellner, E. (2003). Nations and nationalism. Kyiv: Takson (in Ukr.).
20. Hoppenbrouwers, F. (2002). Winds of change: Religious nationalism in a transformation context. *Religion, State & Society*, 30 (4), 311-312.
21. Babinskiy, G. (1997). Religions and nationalism in Central and Western Europe. In M. Smirnov (Ed.), *Dia-Logos: religion and society. Anthology* (pp. 334—335). Moscow: Istina i zhizn (in Russ.).
22. Pavliuchik, V. (1999). Politics and mysticism in Ukraine. *Liudyna i Svit (Person and World)*, 9, 17—21 (in Ukr.).
23. Nye, R. B. (1966). *This almost chosen people: Essays in the history of American ideas*. East Lansing: Michigan State University Press.
24. Mainoug, K. (2006). Anatomy of nationalism. In V. Lisovyy & O. Protsenko (Eds.), *Nationalism. Anthology* (pp. 119—155). Kyiv: Smoloskyp (in Ukr.).
25. Merdjanova, I. (2000). In Search of identity: Nationalism and religion in Eastern Europe. *Religion, State & Society*, 28 (3), 233—262.
26. Larkin, E. (1977). The Devotional revolution in Ireland, 1850—1875. *American Historical Review*, 77 (3), 625—652.
27. Bellah, N. (1970). *Beyond belief*. New York: Seabury Press, 1970.
28. Bruce, S. (1998). *Conservative protestant politics*. New York: Oxford University.
29. Skendi, S. (1967). *The Albanian national awakening*. Princeton: Princeton University Press.
30. Brian, P. (2000). *When nationalism began to hate : Imagining modern politics in nineteenth century Poland*. New York: Oxford US.

31. Porter, B. (2003). Thy kingdom come: Patriotism, prophecy, and the catholic hierarchy in nineteenth-century Poland. *The Catholic Historical Review*, 89 (2), 213—238.
32. Hosking, G. & Schopflin, G. (Eds.). (1997). *Myths and nationhood*. London: C.Hurst& Co.
33. Valantiejus, A. (2002). Early Lithuanian nationalism: sources of its legitimate meanings in an environment of shifting boundaries. *Nations and Nationalism*, 8 (3), 315—333.
34. Perica, V. (2002). *Balkan idols. Religion and nationalism in Yuogoslav States*. New York: Oxford University Press.
35. Perry, D. M. (1993). *Stefan Stambolov and the emergence of modern Bulgaria, 1870—1895*. Durham, NC: Duke University Press.
36. Bochkovskyy, O. (1991—1992). *Introduction into nation studying*. Munich: Ukrainian Technical and Economic Institute (in Ukr.).
37. Manhattan, A. (1949). *The Vatican in world politics*. New York: Gaer Associates.
38. Lampe, J. R. (1995). Nationalism in former Yugoslavia. In P. Latawsky (Ed.), *Contemporary nationalism in East Central Europe* (pp. 143—164). London, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press LTD.
39. Barkey, K. & Von Hagen, M. (1997). *After empire: Multiethnic societies and nation-building: The Soviet Union and Russian, Ottoman, and Habsburg empires*. Boulder, Colorado Westview Press.
40. Weiker, W. F. (1981). *The modernization of Turkey: From Ataturk to the present day*. New York: Holmes & Meier Publishers.
41. Smith, H. W. (1995). *German nationalism and religious conflict: Culture, ideology, politics, 1870—1914*. Princeton, Princeton University Press.
42. The Position of the Church throughout the changes in Czechoslovak society. (1994). *Religion in Eastern Europe*, XIV (1), 18—43.
43. Simon, G. (1983). Unter kommunistischer herrschaft. Kirchen und nationen in der Baltischen republiken. *Herder Korrespondenz*, 2, 83—87.
44. Ramet, S. P. (1998). *Nihil obstat: Religion, politics, and social change in East-Central Europe and Russia*. Durham, NC.: Duke University Press.
45. Fox, J. (1999). Towards a dynamic theory of ethno-religious conflict. *Nation and Nationalism*, 5 (4), 431—463.
46. Toyoda, M. A. & Tanaka, A. (2002). Religion and politics in Japan. In J. T. Gerald & W. Clyde (Eds.), *Religion and politics in comparative perspective. The one, the few, the many* (pp. 269—284). Cambridge: Cambridge University Press.
47. Llywelyn, D. (2010). *Toward a catholic theology of nationality*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
48. Hayes, C. J.H. (1960). *Nationalism: A religion*. New York: The Macmillan Company.
49. Many are chosen. Divine election & Western nationalism. (1994). In W.R. Hutchinson & H. Lehman (Eds.), *Harvard Theological Studies* (pp. 152—153). Minneapolis: Fortress Press.
50. McLeod, H. (1999). Protestantism and British national identity. In P. van der Veer & H. Lehmann (Eds.). *Nation and religion: Perspective on Europe and Asia* (pp. 44—46). Princeton: Princeton University Press.
51. Catherwood, C. (2002). *Why the nations rage: Killing in the name of God*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
52. Tears of patriotism in the eyes of pragmatic person. (2000, August 10). *Den (Day)* (in Ukr.).
53. Burgess, J. P. (1997). *The East German church and the end of communism*. New York: Oxford University Press.
54. Mojzes, P. (1992). *Religious liberty in Eastern Europe and the USSR : before and after the great transformation*. New York: Boulder, Columbia University Press.
55. Kavan, Z. & Wheaton B. (1992). *The Velvet revolution: Czechoslovakia, 1988—1991*. Boulder, CO: Westview Press.