

Людмила Филипович

ФИЛИПОВИЧ Людмила Олександрівна — доктор філософських наук, професор, завідувач відділу релігійних процесів в Україні Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — етнологія і антропологія релігії.

ДЕМІФОЛОГІЗАЦІЯ ЕТНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ: МЕЖІ РАДЯНСЬКИХ ТА СУЧАСНИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ

Етнорелігійні проблеми давно є предметом вивчення світової науки, сучасна теоретична та емпірична база якої була закладена відомими класиками еволюціоністської етнології та соціальної антропології, представниками дифузійнізму та культурно-історичної школи. Без наукової праці функціоналістів, засновника (Ф. Боас) та послідовників «історичної етнології», соціологічної школи Е. Дюркгейма, психоаналітика З. Фрейда, етнопсихологів, структуралістів (К. Леві-Стросс) та інших дослідницьких напрямів в етнології та релігієзнавстві неможливо була б сучасна етнологія релігії. До переліку імен зарубіжних колег, чий досягнення в цій галузі загально визнані, можемо зараховувати й вітчизняних науковців, праці яких добре відомі [1], але потребують певного критичного осмислення. Звільнення від ідеологічних нашарувань, деміфологізації вимагають і ті дослідження, які проводилися в радянську добу, і ті, які ведуться в наш час прихильниками наукового романтизму.

Співвідношення релігії та етносу — важлива наукова проблема, яка знає різноманітні підходи до її вирішення. Серед найпоширеніших назвемо компенсаційну, гносеологічну, функціональну, релігійну концепції. Виходячи з першої, поява релігії в рамках спільнот, що об'єдналися за принципом спорідненості, пояснювалася як спосіб ідеологізації соціального захисту від страху, безсилля, чого вимагали жакливі умови первісного життя. Релігійна свідомість тісно пов'язує релігію і етнос, але не природними коренями, а божественними. І нація, і релігія постають у ній як творіння Божі, проекція космічних принципів організації суспільства та віри в Бога. Гносеологічний підхід передбачає, що релігію пізнають через ідеї, які відтворюють певну реальність. З'ясувавши сутність цієї реальності і причини появи хибних поглядів, джерелом яких виступає релігія, цей підхід обмежує релігію системою переконань або уявлень. Відповідь на питання, чи є релігійні ідеї істинною віссю якоїсь дефініції дійсності, перетворюється на метафізичну проблему. Тому дослідники прийшли у своїх роздумах до висновку про необхідність застосування власне функціонального підходу до релігії, який, порівняно з іншими, має певні переваги.

Функціональна інтерпретація базується на декількох пов'язаних між собою ідеях. Важливішою серед них є та, яка твердить: суспільства — це системи взаємно зумовлюючих один одного елементів. Тому релігійні уявлення не можна зрозуміти у відриві від цілісної структури, в якій вони існують. Відтак важливо з'ясувати, яким чином релігійні символи, ритуали, догмати і святі місця об'єднують соціальні системи, інтегральною частиною яких вони є.

Але функціональний аналіз має й свої слабкі місця. Розглядаючи роль релігії в етногенезі з точки зору лише її функціональності, ми свідомо відмовляємося від прагнень зрозуміти релігію як активний фактор соціальних і духовних змін, зокрема як чинник етноісторії, етногенезу, етнорозвитку людства. Посилаючись на Дюркгеймівську функціоналістську модель, яка подає релігію виключно як похідне від соціального середовища, що її породжує, радянські вчені сприймали релігію як пасивний наслідок, а не причину локальних чи глобальних суспільних, у тому числі й етнічних, змін. Дюркгейм приписував релігії консервуючу, зберігаючу, тобто охоронну функцію, що, зрозуміло, не приводить до змін в суспільстві. Іншими словами, релігія сприймалася лише як надбудова над соціальними відносинами з надто пасивною роллю в етнопроцесах. Саме тому не знайшли концептуальної інтерпретації факти, які свідчили б про релігію як форму соціального й етнічного протесту.

Проти такої точки зору, але в рамках того ж таки функціоналізму, виступив М. Вебер, котрий

вважав, що релігія — складова частина соціального процесу. Він намагався витлумачити релігію як фактор соціальних змін, а не лише як основу стабільності суспільства. Роль релігії в історії людства дослідник виводив зі змісту людської діяльності, орієнтованої на певні смисли (ціннісні орієнтації). М. Вебер виявив певний образ (тип) діяльності етносу, який задається тим чи іншим комплексом релігійних ідей, що втілені у відповідному світогляді. Він також дослідив вплив релігії на етноси як соціокультурні спільноти. На основі порівняльно-історичного аналізу світових релігій Вебер виділив три типи релігій як трьох способів ставлення до світу: пристосовницький тип (конфуціанство, даосизм), втеча від світу (індуїзм, буддизм), опанування світом (іудаїзм, християнство) [2, с.118-120].

Функціоналістська модель релігії, яка інтерпретує релігію як фактор інтеграції суспільства, не може з'ясувати, чому релігія має здатність викликати конфлікти, а відтак — і дезінтегрувати суспільство. На думку багатьох дослідників релігії, тільки марксистська теорія пояснює це, оскільки розглядає конфлікт як причину, що породжує релігію. З точки зору К. Маркса, релігія відіграє негативну роль через те, що слугує фактором соціально-класової інтеграції і підтримує стабільність суспільства в інтересах панівних класів, культивує соціальний конформізм, пасивність. Марксизм розвіяв романтизм щодо виключно позитивної ролі релігії, проте він абсолютизував її негативи до рівня її суті (конфліктність, смиренність, втішність тощо). Деструктивність релігії виявляється не лише на рівні її суспільної функціональності, а й на внутрішньому рівні, на рівні діяльності окремих релігійних громад.

Недолік концепцій вищезгаданих дослідників релігії — послідовників і Е. Дюркгейма, і М. Вебера, і К. Маркса — полягає в тому, що вони акцентували увагу лише на одному чинникові, а треба підходити до з'ясування ролі релігії в житті етносів комплексно. Адже, з одного боку, релігія виступає фактором інтегруючим, що підтримує стабільність етнічної системи і загалом суспільства, а з другого, — вона є джерелом змін у соціальній сфері, зокрема етнічній, які водночас викликають зміни і в самій релігії. Такий підхід дає можливість зрозуміти механізм, завдяки якому інтереси, що рухають людьми, впливають на їх свідомість і поведінку. Роль релігії не зводиться лише до функціональної чи дисфункціональної. Випадки, коли релігія виступає фактором дезінтеграції, конфлікту, руйнування, ще не свідчать про її негативну природу.

Після Вебера та Маркса виникло багато нових шкіл, які прагнуть подолати однобічність попередніх, наприклад, концепції Т. Парсонса, Р. Белла та ін. [3, с.112]. Але завдання дослідника полягає не стільки в тому, щоб віднайти єдине істинне вчення серед існуючих пояснень (хоч обізнаність з існуючими точками зору надзвичайно важлива для формування власних поглядів), скільки у зміні методологічних підходів до етнорелігійних проблем. Особливе значення має трансформація методології для екзистенційної характеристики українського буття, про що наголошується в останніх дослідженнях українських філософів: методологія, будучи світоглядно-теоретичним стрижнем культури, виражає типовий для її носіїв «спосіб думання» [4].

Класична методологія виходить з ідеї розвитку і прогресу людського суспільства. У таких координатах етногенез витлумачується як еволюція від нижчого до вищого. Визнаючи, що у світі «все тече і все змінюється», вчення про розвиток і прогрес базується зрештою на вирі у «невидиму руку» об'єктивних законів перетворень.

Альтернативою пануючим донедавна методологіям є нині поширені теорії постмодерну, в основі яких лежить ідея становлення і підтримки стабільності гетероетнічної природи соціального життя планети, його мультикультуральності [5, с.250]. Але використання їх для пояснення суспільних процесів також не вичерпне: виявилось, що постмодерн спирається на спільну з модерном міфологему розвитку і прогресу, обов'язковим елементом якої є заперечення. Воно визнається християнством (світ у злі лежить), марксизмом-ленінізмом (світ насилля зруйнуємо, а потім...), націоналізмом (знищимо ворогів нації і збудуємо...), екзистенціалізмом (бунт проти одномірності), позитивізмом (концепція революції Куна), критичним раціоналізмом К. Поппера (соросівський варіант створення суспільства-держави) тощо. Абсолютно правий Є. Бистрицький, який вважає, що постмодернізм, оперуючи абстракціями, наприклад «відкритого суспільства», ініціює конфлікти, що виникають в реальності, зокрема між національним і загальнолюдським (демократією). Людина, та й суспільство, нібито вимушена постійно вибирати між ціннісними

полюсами. У результаті утвердження демократії, яка вимагає неминучого позбавлення національної ідентичності [6], веде до денационалізації світу, але не шляхом «злиття націй», як це проектувалося, скажімо, в СРСР, а через втрату смислового поля національної культури завдяки її відкритості за умов глобальної демократії.

Свобода у виборі класичної чи некласичної методології у витлумаченні суспільних явищ, зокрема етнорелігійних, свідчить про наявний методологічний плюралізм, який нині присутній в Україні. Але, зупинившись на стадії запозичення різних теорій і не створюючи свої власні, українська наука може обмежитися посередництвом, коментуванням, тлумаченням чужих методологій. Це не означає, що потрібно відмовитися від опанування світових здобутків.

Сучасна етнологічна наука вимагає критичного мислення, деміфологізації науки, суспільної свідомості, опертя не на міфи, а реальні факти. У цьому неочікуваному допомогти надасть знайомство з історією висвітлення етнічних і релігійних проблем у вітчизняній і зарубіжній традиції, ігнорувати яку, незважаючи на всю її історичність, не можна. Спадкоємність наукових теорій і методологічних підходів — важливий принцип сучасних досліджень. Так, у витлумаченні переважно всіх найважливіших теоретико-етнологічних проблем більшість українських учених обрала третій шлях — синтетичні біосоціальні та соціобіологічні підходи. Голе соціологізаторство і формаційність, однаковою мірою як і біологічність чи природо-географічність, націоналізм чи космополітизм сьогодні вже не можуть бути методологічним базисом етнорелігійних досліджень. Майже всіма етнологами України поділяються позиції так званої гуманістичної етнології, хоча й досі можна віднайти прихильників непопулярних нині концепцій та теорій.

Актуальним методологічним завданням є відмова від традиційного для етнології релігії однобічного опертя на етнографічні джерела, подолання явної етнографічної спрямованості етнорелігійних досліджень, виведення їх на рівень філософського, релігієзнавчого осмислення етнічних і релігійних феноменів. З цією метою для аналізу етнорелігійних феноменів необхідно включити відомі й невідомі історичні, літературні, релігійні, публіцистичні та наукові праці релігійних діячів і вчених різних світоглядних та конфесійних уподобань, щоб синтезувати здобутки досліджень попередніх епох і шкіл, творчо переосмислити донедавна пануючі марксистські концепції і популярні нині альтернативні теорії, врахувати рівень розв'язання подібних проблем у зарубіжній науці.

Виходячи з таких методологічних засад, можна проаналізувати вітчизняні (і то далеко не всі) здобутки у сфері вивчення етнорелігійних феноменів, які свідчать про відродження значною мірою втраченої традиції.

Необхідність комплексних досліджень у цій сфері стала очевидною ще в другій половині ХХ ст. Незважаючи на явну ідеологізацію науки в минулому, тогочасна школа етнографів та етнологів на чолі з Ю. Бромлеєм отримала немало цікавих результатів, що дає підстави вважати її (з певними обмовками) одним із джерел сучасного «етнологічного буму» в Україні. Деякі праці радянських етнографів і досі не втратили своєї актуальності у сфері дослідження етносу, етногенезу, етнічності тощо. Серед них — праці Л. Гумільова, які вважають реакцією вченого на засилля соціологізаторства в базованій на марксистській етнографії. Л. Гумільов послідовно відстоює відмінну від офіційної точку зору на розвиток етносів, пояснюючи його виключно як результат «певного вибуху пасіонарності». «Сам процес етногенезу пов'язаний з певною формою енергії, енергією живої речовини і є несоціальним процесом» [7, с.51]. За визнанням деяких дослідників, погляди Л. Гумільова можна вважати натуралістичною концепцією історії класичного європейського раціоналізму, в якій соціальний поступ людства витлумачується як однозначно запрограмований природний процес. Подібну концепцію знайдемо й у А. Свідзинського [8, с.29], котрий на формування та еволюцію етносу поширює теорію самоорганізації, а це є не що інше, як редукція соціального розвитку до природних явищ. І хоч деякі висновки Гумільова та Свідзинського викликають незгоду і бажання дискутувати, однак їхні концепції, без сумніву, мають евристичну значимість.

Про етнологію релігії як етнографічну субдисципліну було заявлено ще у 80-х роках [9], коли дослідники окреслювали предметне поле цієї галузі знань. Остання визначалася як наука про релігії народів світу, ранні форми релігії, релігійне життя етносів. Розуміючи, наскільки релігія й етнос

взаємопов'язані та взаємозумовлені, відзначаючи спорідненість об'єктів етнології релігії та історії релігії, вчені прагнули розвести їх, вважаючи, що для етнології релігії основним є опертя на етнографічні, а не історико-релігійні джерела. Суто одностороння етнографічна спрямованість позначилася і на змісті етнології релігії як науки. Навряд чи можна погодитися з таким свідомим обмеженням її лише релігіями первісних суспільств, тобто проблемою походження релігії, релігіями сучасних примітивних племен, за якими можна реконструювати появу релігійних вірувань та культів, виділити найархаїчніші релігійні комплекси. Незважаючи на окремі спроби подолати етнографізм етнології релігії шляхом розширення сфери її досліджень за рахунок нових тем, їй фактично було відмовлено в науковій самодостатності.

Хоча ідея про виокремлення етнології релігії в цілісну науку не знайшла належного розвитку, дослідження етнорелігійних процесів відбувалося в рамках етнографії, історії, соціології, філософії, наукового атеїзму. Одними з перших, хто почав їх розвивати ще в радянські часи, були російські, литовські, українські вчені Я. Мінкявічюс, О. Іпатов, І. Болотін, В. Зоц, М. Кирюшко, О. Шуба та інші. Спираючись на марксизм як загальну теорію, вони звернули увагу на теоретичні проблеми взаємозв'язку і взаємовпливу національного і релігійного, як правило, безвідносно до певної конфесії або конкретної нації. Їхні праці стали своєрідним підсумком осмислення етнічних і релігійних проблем у радянській науковій літературі. Запропонувавши допустимі визначення деяких етнорелігійних явищ, дослідивши окремі закономірності взаємозв'язку між релігією та нацією, автори, як правило, обмежувалися демонстрацією конкретного матеріалу нерадянських реалій, які було прийнято критикувати і засуджувати. Проте вони актуалізували такі проблеми власне етнології релігії: зв'язок походження релігії та етносу, вплетеність релігії в соціальну, а відтак і в етнічну структуру суспільства, залежність різних форм релігії не тільки від класовості суспільства, а й від конкретного етнічного середовища, наявність рис етнічного характеру навіть у світових релігіях, функції релігії щодо етносів тощо.

З усіх етнорелігійних проблем, які отримали особливу зацікавленість з боку дослідників, були проблеми етноконфесійні. Започаткував їх вивчення О. Іпатов, котрий сформулював оригінальні ідеї про етнізацію конфесійного і конфесіоналізацію етнічного: етнічне всмоктується культом, а релігійні звичаї і традиції через зливання з народними віруваннями набувають характеру етнічних явищ [10]. Етноконфесійні зацікавлення частково були продовжені О. Іпатовим у дослідженнях релігії та національної культури, зокрема православ'я [11].

Оскільки етноконфесійність поставала як небезпечне явище для стабільності радянського суспільства, то й оцінювалася вона переважно негативно. Лише наприкінці 80-х років, з настанням горбачовської відлиги, фіксується факт зростання і відродження етнічної та релігійної (конфесійної) самосвідомості в різних регіонах світу, зокрема в Африці, на Близькому і Середньому Сході. Етноконфесійна свідомість визнається важливим фактором світового розвитку, який навіть акумулює в собі дію інших факторів — економічних, політичних, міждержавних. Наявність етноконфесійних конфліктів, які в епоху «нового політичного мислення» потребують мирного врегулювання, оцінюється конструктивно. Усвідомлення складності останнього приводить вчених до думки про необхідність міждисциплінарного дослідження етноконфесійності. І хоч етнологія релігії й не називається саме тією наукою, яка здатна вирішити ці питання, але доцільність її вже впливає зі змісту статті І. Следзевського [12, с.24].

Досліджуючи етноконфесійність, автори кінця 80-початку 90-х років звернули увагу на суперечливість процесу взаємодії національного і релігійного. З одного боку, в умовах багатоетнічності і багатоконфесійності для стабільності суспільства пріоритетним є збереження віротерпимості, формування толерантності в міжнаціональних і міжрелігійних відносинах. А з другого — зростання національної самосвідомості кожного народу, загальне піднесення рівня релігійності суспільства, збільшення кількості релігійних організацій призводить до спричиненого релігійною роз'єднаністю загострення національних відносин. Новий етап у дослідженні етнічних і релігійних проблем, у становленні етнології релігії розпочався після 1991 року, позначеного небувалою зацікавленістю етнічними і релігійними явищами в Україні. Відчутну допомогу в їх дослідженні надали праці українських науковців діаспори: О. Бочковського, Г. Ващенко, Н. Григоріва, О. Кульчицького, В. Липинського, І. Лисяка-Рудницького, І. Мірчука, Л. Ребета,

В. Старосольського, М. Шлемкевича, В. Яніва та ін.

Відрізу сучасні вітчизняні вчені зіткнулися з масою проблем, які не розв'язані до цього часу. Перш за все — це проблема понятійного апарату. Потрібно визначитися з основними етнологічними і релігієзнавчими категоріями («етнос», «нація», «релігія», «етнічність», «релігійність», «етногенез», «етноідентифікація» тощо). Аналіз використання наведених понять приводить до висновку про глибоке усвідомлення науковцями їх суті, високий теоретичний рівень їх розкриття, наукове новаторство у витлумаченнях, але відсутність єдино прийнятих тлумачень.

Особливу увагу привертає вивчення українського етногенезу, оскільки це пов'язано з етнорелігійними процесами в Україні. Як з'ясувалося, ця проблема належить до найбільш сфальсифікованих і найменш досліджених. Протягом останнього часу з'явилося чимало праць, присвячених цьому питанню, написаних як діаспорними (Р. Шпорлюк, Б. Кравченко, Ф. Сисин, А. Каппелер, Я. Пеленський, І.-П. Химка), так і вітчизняними вченими (Я. Грицак, Я. Дашкевич, В. Євтух та ін.). Вони вважають, що в основі будь-яких досліджень національного життя має лежати етнологічне розуміння історії [13, с.224-225], але при цьому так і не дійшли одностайності щодо походження і розвитку українців.

Прагнучи переосмислити усталені стереотипи українського етногенезу як частини російської або польської історії, що донедавна панувала в науці, деякі українські дослідники прилучаються до заміни старих міфів новими. З'являються концепції «етнічної чистоти» українців, які сягають своїми коренями у біологізаторське розуміння етносу й етногенезу. Важко погодитися з тим, що останній — це лише суто фізичний процес поєднання по крові. Будь-який етногенез виходить за рамки виключно етнічних вимірів, оскільки етнічний розвиток відбувається разом з розвитком усіх інших сфер людського спільнотного життя — способу господарювання, традицій, мови, релігії, звичаїв, ментальності, духовності, політичного життя, охоплюючи все буття нації. Популярною продовжує бути ідея братньої етногенетичної колиски, яка активно експлуатується. Дані археології та етнології, лінгвістики та антропології свідчать, що в історії українства їх було декілька. Однією з перших, про яку можна говорити досить упевнено, була індоєвропейська культура, спільна для багатьох, в т.ч. і слов'янських народів. Вважається, що на рубежі II-I тисячоліть до н.е. з цієї спільної колиски виокремилися слов'яни, на початку нашої ери — східнослов'янська спільнота, з якої в IX-X столітті постала власне праукраїнська. Відтак українці перебували довгий час в одній колисці не лише зі слов'янами, зокрема східними, але й з германськими, романськими, балтськими, індійськими, іранськими, кельтськими, а ще й вірменським, грецьким, албанським та іншими народами, що у своїй сукупності колись становили єдину етномовну сім'ю.

Характерно, що в результаті сучасного етногенезу формуються, відокремлюються, творяться, інтегруються, діляться і з'єднуються нові народи, що свідчить про безперервність цього процесу. Відповідно поруч з вузькоетнічним усвідомленням відбувається усвідомлення людьми різних націй і народів своєї причетності до етнічних спільнот глобального характеру — слов'янства, європейства, індоєвропейства. І це, на думку деяких дослідників, зокрема А. Пономарьова [14], абсолютно природні процеси, оскільки в кожній нації закладений етногенетичний код причетності до великих етнокультурних угруповань, що колись існували. Автор під єдиною колискою розуміє не одночасне зародження слов'янських, скажімо, народів в якомусь одному генетичному центрі, а трактує колиску ширше — як культурну спорідненість. Інші ж вважають, що етногенез українців — це суто етнічне постання, історія лише українського народу, в якій не враховуються, а інколи протиставляються всі інші етнічні компоненти населення, що проживали на території України, а отже не перебували за межами українського історичного процесу.

Більшість дослідників розглядає етногенез українців як єдиний потік, без осмислення при цьому характеру і специфіки внеску в нього різних етнічних груп. Зрозуміло, на певних історичних етапах українці мали тісні контакти з іншими етносами, що кожного разу мало свої наслідки. Історія українського етносу не раз перетиналася в історію інших етносів. І досі не маємо цілісного образу українського суспільства в його історичній ретроспективі: історія України постає як конгломерат мало пов'язаних між собою та українцями етнічних спільностей [15].

Не завжди вчені враховують духовні виміри етногенезу. Наприклад, В. Паучок [16, с.7] поклав «етногенезний підхід» в основу своїх досліджень, а всю історію України прагне витлумачувати з

етнологічних позицій. Цим він демонструє відхід від колишніх формаційних підходів. Маємо відзначити, що автор жодним словом не згадав про роль релігії в цьому процесі. Недооцінюючи роль духовного фактора, який, на думку В. Паучка, опосередковано впливає на етноландшафтне оточення [16, с.74], він вважає, що від часу розселення і до козаччини «етнічна психологія українців мало змінилася». Звідси випливає висновок: за 700 років панування християнства у свідомості українців не відбулося ніяких змін, тільки схильність до землеробства посилилася, що, як на нас, не відповідає історичній правді. Автор, докладно досліджуючи давню символіку українців, її вплив на український етногенез, не побачив тут впливу релігійного світогляду наших предків.

І досі потребує уваги вчених проблема релігієгенезу, який, власне, на певних історичних етапах стає етнорелігієгенезом. Зокрема в Україні етнорелігієгенез — досить складний процес, що постає внаслідок неодноразових змін парадигм поступу власної культури і внаслідок впливів інонаціональних культур. Сформована в ході етногенезу етнічність відчувається й усвідомлюється суб'єктом і носієм етнічності шляхом етноідентифікації. У нашій науці утвердилася думка, що ідентифікація — це відчуття належності до якоїсь спільноти, в даному разі — до етнічної [17, с.78]. У такому визначенні закладений результативний, а не процесуальний аспект самовизначення. Запровадження Й. Гердером у XVIII ст. поняття належності, що з часом переросло у поняття-концепцію ідентифікації, сформувало відчутну пасивність терміну. *На нашу думку, ідентифікація, етнічна чи етнорелігійна, не обмежується відчуттям або усвідомленням належності до етнічної чи етнорелігійної спільноти. В ідентифікації треба бачити і сам процес набуття етнічності, віднайдення себе як носія певної етнічності серед інших носіїв інших етнічностей.*

Особливо гарячою для вітчизняних етнологів стала проблема української ідентичності, яка має давню історію і традицію релігійного, міфологічного і наукового осмислення проблеми. Але «забута» в радянські часи проблема після багаторічного замовчування починає артикулюватися, хоча до рівня сучасного зарубіжного теоретизування українські вчені тільки підходять. Дискусія зніціювана книгою Е. Сміта «Національна ідентичність», отримала розвиток в українській науці. Західні дослідники виявили цікаві закономірності в етнічних процесах Європи, Америки, інших континентів. Вивчаючи Європу, вони побачили, що етнічне начало наростає з Заходу на Схід, тобто посилюється ступінь «етнізації» населення, його культурно-мовна своєрідність, етнічна відособленість, збільшується роль етнонаціонального елемента в суспільному житті і державно-політичному устрої. Спираючись на висновки західних авторитетів, вітчизняні дослідники прагнуть переосмислити й власні реалії. Так, ними відзначено, що трансформація етнічності (зміна її фаз) дещо відстає від світових стандартів. Якщо на питання про національність на Заході вам назвуть громадянську належність — країну проживання, то у нас — етнічне походження, хоч донедавна ще називали місце проживання («ми — чернігівські») або конфесійну належність («ми — православні»). Зафіксована відмова від національного зумовлена свідомим витісненням або заміщенням етнічного релігійним. 1917 рік національне і релігійне замінив класовим, витіснивши і перше, і друге на периферію суспільної та індивідуальної свідомості. Пізніше, і це відзначає більшість сучасних дослідників, в умовах формування метаєтнічної спільноти — радянського народу — передбачалася і наднаціональна свідомість, чого реально не існувало. Епоха перебудови, яка призвела до спалаху національної самосвідомості, розпаду багатонаціональної держави, зняла табу на етнічні і релігійні теми. Етнічність, ставши елементом політичної боротьби, релігійного відродження, культурного підйому, почала активно аналізуватися. Вітчизняні вчені зацікавилися суттю феномена, формами прояву, історією його формування, умовами, які сприяють або зміцненню, або розмиванню ідентичності, а особливо — сучасним її станом. Визначивши, що таке ідентичність, у т.ч. й етнічна та національна, дослідники заговорили і про релігійну ідентичність, і, як похідну від обох, етнорелігійну. Плідними на цьому полі виявилися праці Л. Нагорної, М. Шульги та ін. [18, с.52]. Повертаючись до самовизначення українців, треба зазначити, що в певних історичних періодах «релігійна ідентичність виявляється значно сильнішою, ніж етнічна» [18, с.48], що особливо актуально для історичної України. Релігійний фактор в історії нашої країни, як аргументовано продемонструвала це Л. Нагорна, мав неабияке значення у формуванні національної свідомості. Так, на думку автора, поява уніатства і наступна «церковна полеміка між

православними й уніатами сприяла усвідомленню давнього походження й ідентичності «русського народу»... Саме під впливом цієї полеміки з'являється відчуття єдності Руси як особливої спільноти».

Зрозуміло, що проблема ідентичності має не стільки теоретичне, скільки практичне значення. Визначення етнічності має конкретну практичну мету: як її зберегти? Ця тема є дуже актуальною не тільки для недавно посталої незалежної держави, а й для країн єдиної Європи, яка занепокоєна збереженням культурної ідентичності, своєрідності кожного народу, що увійшов до Європейського союзу, бо жоден з них не збирається втрачати національну самобутність.

Розуміючи, що етнічна ідентифікація українців дещо ускладнена внаслідок історичного розділення етносу кордонами декількох держав (польсько-литовської, московської, угорської, румуно-волоської, польської, австро-угорської тощо), деякі дослідники песимістично налаштовані щодо можливості такого самовизначення, оскільки етнічна самосвідомість українців суперечлива. З одного боку, українці нібито й відчувають свою єдність, а з іншого — включення до різних культур заважає їм завершити етнічну консолідацію, а відтак і усвідомити її [19]. Як аргумент останнього, М. Шульга наводить відсутність загальної самоназви аж до початку ХХ століття (малороси в Росії і русини в Польщі, Австро-Угорщині) [20]. Відомо, що дехто сприймає Україну як неприродну державу, українців та їх мову — як штучні явища. Хоча ще в минулому столітті карамзинську і погодинську (підтриману В. Белінським) концепцію походження українців та їх мови спростували такі широковідомі європейські лінгвісти, як І. Срезневський, П. Шафарик, Ф. Міклошич та ін. Тому дивним видається реанімація-перевидання застарілих з точки зору науки і політики творів А. Волконського, А. Царинного, П. Богаєвського, І. Линниченка, Т. Флоринського та інших з так званого «українського питання» в серії «Пути русского имперского сознания». Це однозначно не сприятиме утвердженню історичної правди, налагодженню нормальних відносин між народами та їх державами.

Вичерпну відповідь на сумніви деяких науковців щодо самодостатності України дав Ярослав Дашкевич, який вважає, що «протягом багатьох століть етнічна субстанція українців не мінлася, а формальна зміна етноніму цілком не торкнулася фактичного етнічного змісту поняття» [21]. Докладно це питання досліджено в статті С. Шелухіна, а також колективній праці В. Іванишина і Я. Радевича-Винницького та ін. [22].

З початком національного відродження і постановням незалежної держави інформаційна ситуація щодо етнічного і релігійного питання різко змінилася. Але наш час характеризується іншою крайністю, коли на зміну ігнорування чи свідомого перекручування дійсної ролі релігії в етнопроцесах, цю роль спотворено перебільшують, найважливішими ознаками народу оголошується ідеологія, тобто релігія. Це відбувається не тільки в Україні, а й у багатьох інших посттоталітарних країнах [23].

Недоліком сучасних етнологічних досліджень можна назвати також їх гіпотетичність, яка, не одержавши належного фактологічного підтвердження, переростає в міфологічність. Остання найяскравіше представлена працями Юрія Канигіна. Його відомий «Шлях аріїв» та спільна праця з З. Ткачуком «Українська мрія» (Київ, 1996) говорять про неослабну традицію осмислення реальних проблем у романтичних і міфологічних формах. Міф про тотожність або прямий етномовний зв'язок між трипільцями й українцями дуже популярний у сучасній Україні і поруч із іншими міфами може вважатися спробою популяризації поширених ідей з історичного минулого. Ці «міфи поширюються як комп'ютерні віруси», — зауважує Ю. Павленко [24]. Цей міф Ю. Павленко спростовує таким аргументом: «українці належать до слов'янської групи народів, а відтак склалися пізніше того моменту, як праслов'янська спільність розпалася. Виникнення цієї спільності ми не можемо припускати раніше періоду пізньої бронзи. Трипільська ж культура — енеолітична, а відтак вона існувала й зникла задовго до утворення праслов'янства» [25].

Разом з тим наука зустрілася із спробою декого з дослідників міфологізувати або сакралізувати українську історію, що виглядає традиційним для українського рефлексування над якоюсь проблемою. Про це слушно писав І. Старовойт, який засуджував характерний українцям романтизм і міфологізм, оскільки вони спрямовують свідомість не на пошуки раціональних, а емоційно-іраціональних способів розв'язання соціальних проблем, що «є досить-таки негативним фактором

у житті етносу» [26, с.134]. Описана в романтично-міфологічних термінах історія та реальність етносу не формують тверезого осмислення історичного процесу, причому як на рівні масової, так і теоретичної свідомості. Твориться нова доктрина українства, нові міфологічні герої, починається обоження українського народу, урівнювання його з іншими так званими обраними народами.

Мотив такої діяльності зрозумілий — вирвати українців зі стану меншовартості. Але ні ідеалізація минулого, ні фантомізація майбутнього не приведуть до бажаного. Раціонально мислячі науковці прагнуть не сакралізувати, а аналізувати етнічність, неприємні для нас самих явища і процеси в етногенезі тощо. Чи може міфологізація історії додати українцям впевненості, допомогти виробленню конструктивної концепції подальшого розвитку? Міфологізація — безперспективна, вона зупиняється на минулому, формує хибні уявлення про сучасне, невірно орієнтує на майбутнє. І хоч якими позитивними не видаються мотиви міфологізації, вони приносять більше шкоди, ніж користі.

У сучасних етнорелігійних дослідженнях не завжди вдається уникати надмірної політизації, тому виходять книги, які переповнені прикладами таких не зовсім наукових підходів, оскільки тема «релігія та етнос» виходить за межі науки, стаючи елементом політичного життя. Така політизація зумовлена реаліями чотирнадцятирічної державної незалежності України, коли все ще чиниться свідомий опір ідеям національного відродження. Звільнення наукового дослідження від політичних методів аргументації має стати нормою будь-яких пошуків, а тим більше етнорелігійних.

У цілому українські вчені у своїх працях намагаються синтезувати здобутки досліджень попередніх епох і шкіл, що загалом вдається зробити, оскільки вони творчо переосмислили й донедавна пануючі марксистські концепції, і популярні нині альтернативні теорії, врахували рівень осмислення подібних проблем у закордонній науці. Водночас, це не означає, що всі актуальні сучасні проблеми, елементом яких постають релігія та нація, вирішені і не потребують подальшого вивчення. Утвердження етнології релігії можливе на основі чіткого виокремлення свого дослідного поля, розробки власного категоріального апарату, виявлення загальних закономірностей етнорелігійних процесів, використання не лише методів і методологій різних наук, а й формування своїх власних. Саме на стику або перетині різних підходів постають конструктивні висновки, з'являються реальні можливості для набуття людством нових знань про себе, про свою цілісність.

Література

1. *Алексеев В.П.* Этногенез. — М., 1986; *Алексеев В.П.* Историческая антропология и этногенез. — М., 1989; *Болотин И.С.* Тупики клерикального национализма. — М., 1987; *Бромлей Ю.* Этнос и этнография. — М., 1973; *Бромлей Ю.* Современные проблемы этнографии. — М., 1981; *Бромлей Ю.* Этносоциальные процессы: теория, история, современность. — М., 1987; *Генинг В.Ф.* Этнический процесс в первобытности. — М., 1970; *Гумилев Л.* Древняя Русь и Великая степь. — М., 1989; *Гумилев Л.* Из истории Евразии. — М., 1993; *Гумилев Л.* Этногенез и биосфера Земли. — М., 1994; *Гумилев Л.* Этнос и биосфера Земли. — М., 1989. — С.50-52; *Ипатов А.Н.* Этноконфессиональная общность как социальное явление. Дисс. ... докт. филос. наук. — М., 1981; *Ипатов А.Н.* Национальная культура и религия. — Киев, 1985; *Минкявичюс Я.* Религия в многонациональном мире. — М., 1978; *Митрохин Л.* Религия и нация // Наука и религия. — 1989. — №3 — С.3-12; *Следзевский И.В.* Этноконфессиональные исследования: проблема междисциплинарности // Этноконфессиональные процессы в современном мире. — Баку, 1989; *Трефилов В.А.* Религия и этнос // Вопросы научного атеизма. — М., 1986; *Шуба А.В.* Религия и национальные отношения. — Киев, 1983 та ін.
2. *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. — М., 1994. — С.118-120.
3. *Гараджа В.И.* Социология религии. — М., 1989.
4. *Шевченко В.* Українська людина: час і потреба самоопанування // Сучасність. — Київ, 1997. — №11. — С.68.
5. *Лук'янець В.С., Соболев О.М.* Філософський постмодерн. — Київ, 1998.

6. *Бистрицький Є.* Відродження культури: міф і реальність // Політична думка. — Київ, 1993. — №1. — С.32.
7. *Гумилев Л.* Етнос и биосфера Земли. — М., 1989.
8. *Свідзинський А.* Це складне національне питання. — Київ, 1994.
9. Актуальные проблемы этнографии и современной зарубежной науки. — М., 1979; Этнография, антропология и смежные дисциплины: соотношение предмета и методов. — М., 1980; Этносоциология: цели, методы и некоторые результаты исследования. — М., 1984; Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. — М., 1988.
10. *Ипатов А.* Этноконфессиональная общность как социальное явление. — М., 1980.
11. *Ипатов А.Н.* Национальная культура и религия. — Киев, 1985.
12. *Следзевский И.В.* Этноконфессиональные исследования: проблема междисциплинарности // Этноконфессиональные процессы в современном мире. — Баку, 1989. — С.20-27.
13. *Луца Ю.* Призначення України. — Львів, 1992.
14. *Пономарьов А.* Україна — Росія: фрагменти наукового діалогу // Диалог украинской и русской культур. — Київ, 1996. — С.58-60.
15. *Потик В.* Проблема міжетнічної взаємодії в історії України // Україна: Людина, суспільство, природа. — Київ, 1998. — С.40.
16. *Паучок В.К.* Етногенез українського народу і становлення національної символіки. — Київ, 1998.
17. Мала енциклопедія етнодержавознавства. — Київ, 1998.
18. *Нагорна Л.* Національна ідентичність: український феномен в історичній ретроспективі // Розбудова держави. — Київ, 1997. — №7-8. — С.47-55; *Шульга Н.А.* Этническая самоидентификация личности. — Киев, 1996 та ін.
19. *Шульга Н.* Этносоциальное и этнокультурное пространство Украины // Этничность на постсоветском пространстве: роль в обществе и перспективы. — Киев, 1997. — С.9.
20. Украинский сепаратизм в России: идеология раскола. — М., 1997.
21. *Дашкевич Я.* Національна самосвідомість українців на зламі XVI-XVII ст. // Сучасність. — Київ, 1992. — №3. — С.65-74.
22. *Шелухін С.* Назва Україна // Хроніка-2000. — Київ, 1992. — №2. — С.50-63; *Іванишин В., Радкевич-Винницький Я.* Мова і нація. — Київ, 1992.
23. *Радзиевский А.И.* Как и Бог его — Триедин народ русский // Русская нация: историческое прошлое и проблемы возрождения. — М., 1995. — С.63.
24. Проблема етномовної приналежності носіїв трипільської культури // Культурологічні студії. — Київ, 1999. — С.18.
25. Проблема етномовної приналежності носіїв трипільської культури // Культурологічні студії. — Київ, 1999. — С.18-19.
26. *Старовойт І.С.* Західноєвропейська і українська ментальність. — Тернопіль, 1995.

Надійшла до редакції 15.03.2006 р.