

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

---

УДК 322

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.1.1

**В. П. Волковський,**  
кандидат філософських наук,  
науковий співробітник відділу історії філософії України,  
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,  
науковий асистент Інституту філософії Чеської Академії наук,  
м. Київ, Україна  
e-mail: [dinginnalu@gmail.com](mailto:dinginnalu@gmail.com)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4674-3956>

### **«РУССКИЙ МІР» ЯК СУЧАСНА РОСІЙСЬКА ГРОМАДЯНСЬКА РЕЛІГІЯ: ПОЛІТИЧНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР ДОСЛІДЖЕННЯ \***

*Розпочавши з різноманітних способів визначення та опису феномена «русского міра» (як ідеології, набору різних ідеологій чи ідеологем, політичних та історичних міфів тощо) автор пропонує застосувати до опису «русского міра» такий концепт, як «російська громадянська релігія». Складність цього опису полягає в низці проблем: множинність висловлювань російських політичних та суспільних діячів, позірна відсутність єдиної догматизованої ідеологічної системи, наявність кількох напрямів, які дискутують між собою (православні, євразійські та інші підходи), небезпідставна підозра в завідомій неправдивості експліцитних політичних суджень (як приклад, декларації «антифашизму» чи «інтернаціоналізму») тощо. Поняття «громадянська релігія» дає можливість уникнути проблем, що пов'язані з поняттями «політична ідеологія» чи «політична релігія», охопити весь російський імажинаріум, вказати на його внутрішню цілісність та історичну тяглість (попри всі локальні і кон'юнктурні відмінності).*

**Ключові слова:** «русский мір», громадянська релігія, російсько-українська війна, політична філософія.

В українській та західній академічній спільноті постійно тривають дискусії на тему, що є «русській мір», як його визначати і досліджувати. В українському суспільстві досі маємо дискусії навіть щодо того, як писати: «русській мір», «руський мир», «російський світ» тощо. В англomовному і глобальному просторі це словосполучення просто перекладається: «Russian World» і похідні. Попри очевидну зручність такого перекладу, його значення нівелюється через явну багатозначність, що вказує на суть цієї доктрини та навіть підтримує і посилює її вплив на академічні і суспільні кола. Ця дискусія точиться як у вузько-академічних, так і в широкому медіа-просторі, що перетворює саму її бібліографію на надзвичайно розлогу та обтяжливу для читача історію. Проте відзначимо: попри позірну несуттєвість (суперечка про слова), вона відображає дуже важливий сутнісний момент – чи приймаємо ми другий догмат сучасної російської громадянської релігії *for granted*, чи все-таки намагаємося його відкинути?

Суперечка про слова пов'язана з більш глибоким теоретичним аспектом: чим є та сукупність ідей, уявлень, образів, що легітимують російську внутрішню і зовнішню політику? Коли ми говоримо про «русській мір» (надалі – РМ), що ми хочемо визначити? Як його визначити – ідеологія, низка ідеологій, політична міфологія, релігія тощо? Серед розмаїтих його визначень можна виокремити умовно вузькі і широкі визначення. Вузькі визначення РМ намагаються його визначити як певний ідеологічний чи геополітичний проєкт, сформульований у межах окремо взятої школи чи напряму, наприклад, проєкт формування нової російської ідентичності після розпаду СРСР у межах Московського методологічного гуртка та гуртку радянсько-російських інтелектуалів, що гуртувалися в 1990-х роках довкола часопису «Иное» [31; 32; 34; 35]. Інші ставлять у центр висловлювання патр. Кирила й ототожнюють РМ з проєктом відродження Святої Русі, вважаючи РМ насамперед релігійно-фундаменталістським, православним проєктом [7; 18; 19]. Ширші визначення намагаються описати РМ як більш глобальну політично-філософську чи навіть релігійно-філософську доктрину

[13], що включає партикулярні ідеологічні проєкти як свої виміри, як цілісну доктрину, що легітимує російську сучасну політику. Зокрема, о. Кирил Говорун [8] пізніше відзначає, що доктрина РМ має набагато ширший обсяг і збігається з путінським світоглядом, якому притаманні такі риси, як дуалістичне, гностико-маніхейське ставлення до світу та історії. М. Епштейн визначає РМ як «онтоцид» чи «анти-світ» [6], так само, як С. Асєєв підкреслює це, цитуючи Дугіна [17], що перегукується з визначенням М. Карпівського РМ як «некроімперіалізм або некрофілічний імперіалізм» [27]. Такі критичні формулювання в принципі перекриваються з апологетичними формулюваннями провідного путінського ідеолога В. Суркова, міністра закордонних справ РФ Лаврова чи того таки Путіна, де РМ визначається як зона поширення російської культурної, етнічної, історичної, політичної присутності. Цей «раніше примарний історичний термін.., оснований на спільному походженні, релігії та спадщини», був реформований та просунутий путінським режимом, перетворений на «мракобісну антизахідну мішанку православного догматизму, націоналізму, теорії змови і державного сталінізму» [15].

Саме до цього ширшого визначення схилилися й учасники дослідницької групи молодих учених, що у 2020–2021 рр. також визначали РМ як «феномен постійного тривання політичної влади в регіоні Північної Євразії, який попри всі кризи знову реставрується, ніби «перезапускається», всупереч зміні цивілізаційних орієнтацій, союзницьких альянсів, ідеологічної легітимації та кадрового складу еліт», що спирається на «єдину цілісність, інтегровану єдиним суб'єктом (цілком в межах кантіанського визначення Я як трансцендентальної єдності апперцепції)» [33, с. 11]. Попри всі відмінності ідеологічних підходів та духу часу, в основі будь-якого проєкту, хоч православно-слов'янофільського, хоч соціалістичного, хоч етнонаціоналістичного, лежить ідея Росії, навіть не як народу (етносу) чи нації (політичної самоврядної демократичної спільноти), але держави. Саме тому спробуємо описати російську сучасну політичну свідомість через поняття громадянської релігії [10]. Для

початку це вимагає глибокого занурення у методологічні проблеми, пов'язані з таким формулюванням.

*Громадянська релігія як поняття:  
Руссо – Еліаде – Парсонс – Бергер – Белла*

Названа п'ятірка основних мислителів, на який спирається наш виклад, не є вичерпною – зрештою, тривала традиція класичного лібералізму, соціологічний підхід Е. Дюркгайма, класики сучасних Nationalism Studies, не кажучи вже про безліч сучасних авторів, від Т. Снайдера, Е. Томпсон, Х. Казанови, Е. Джентіле до М. Поповича чи В. Гараджи, Н. Тумаркін чи Р. Арона перебувала у спектрі нашої дослідницької уваги, частково чи в цілому ця стаття спирається на них. Проте поняття громадянської релігії (*la religion civile*) закладає насамперед Ж.-Ж. Руссо у «Суспільній угоді» (1762), де він обговорює глибинні, моральні, навіть трансцендентальні засади модерного політичного суспільства, Республіки. У розділі VIII він наголошує, що «ніколи не засновувалися держави, підвалину яких не становила б релігія» [29, с. 157]. Згідно з термінологією Х. Казанови, політична спільнота завжди тією чи іншою мірою була спільнотою релігійною, творила свій (квазі)релігійний культ спільноти [26, с. 29]. «Війна політична була також і війною теологічною: межі відання богів, так би мовити, визначалися кордонами націй» [29, с. 153], перемогти ворога означало перемогти його богів, і навпаки: незламність віри в «Бога Ізраїля» свідчила надію на можливість відродження «тіла» цього Бога, самого живого Ізраїля. Тому Руссо розділяє релігію на «релігію громадянина» (культ спільноти, де держава, народ є сакральним, місцем перебування богів – типова антична полісна релігійність), «релігію людини» (абстрактна віра в Єдиного Бога і вічні моральні обов'язки – «істинний теїзм», «чиста віра Євангелія») та «релігія священників» [29, с. 157–158] (як приклад – тибетський буддизм чи християнство, де визначається подвійна підпорядкованість моральній релігійній правді і земному дочасному праву). Руссо вочевидь має перед собою колективну травму Західної Європи – великі релігійні війни і наступний за ними період конфесіоналізації (де *cuius regio, eius religio* перетворився на сполучення релігійної віри і насильницько-

го примусу держави). У цьому його думка прямує в річищі того самого класичного лібералізму від Т. Гоббса та Г. Гроція, Д. Локка та Ш. Монтеск'є. Християнський дуалізм «градів» (взаємна незалежність релігійного і політичного, розділення політичної і релігійної спільноти) для Руссо є хобою і катастрофою, що призводить до трагічного розділення особистості на громадянина і віруючого, і до перетворення релігійної спільноти на потенційну «п'яту колоду», на внутрішню загрозу потенційних «ворогів Республіки», які можуть повстати проти Республіки, бо їхня лояльність належить умовному Папі, а не Парижу [36]. «Релігія людини» хоч і не «розриває людину», але не має користі для республіки, і навпаки, відриває людей від земного політичного життя, по суті, паралізуючи громадськість (наприклад, творячи пацифістів, тим самим ослаблюючи військову здатність до оборони держави). «Релігія громадянина» хоч і любя Руссо як шанувальнику «античної доблесті», античної *civic virtue*, загрожує деградацію релігії як такої, ритуалізації, «набуваючи винятковості і тиранічності, [вона] робить народ кровожерним і нетерпимим, так що той надихається лише вбивствами і різнею, а знищення будь-кого, хто не приймає його богів, розглядає як святе діяння. Це спричиняє природний стан війни між таким народом та всіма іншими народами, вельми несприятливий для його власної безпеки» [29, с. 159; 37]. Руссо пропонує «громадянське сповідання віри... не як суто релігійні догмати, а як найзагальніші основоположення суспільності [*sentiments de sociabilité* – (по/від)чуття суспільності. – В. В.]» [29, с. 163]. «Догмати громадянської релігії мають бути простими, нечисленними, недвозначно сформульованими» [29, с. 164], вони мають описувати *minimum* мінімум релігійного життя, торкатися лише «моралі й обов'язків, яких кожен... повинен дотримуватися щодо інших» [29, с. 163]. Це – чотири принципи [29, с. 164]:

- 1) «Існування могутнього, мислячого, добродійного божества, яке усе провидить і усім наділяє»,
- 2) існування посмертного життя, де праведні отримують блаженство, а злочинці – покарання,

3) «святість суспільної угоди і законів», тобто святість політичної спільноти (Республіки, «нашої нації-держави») самої по собі;

4) вимога релігійної толерантності, або нетерпимість до нетерпимості, до релігій, які є нетерпимі щодо інших; вимога толерантного ставлення до всіх релігій, які не заперечують вищенаведені три пункти, «якщо їхні догмати ні в чому не суперечать обов'язкам громадянина» [26, с. 165].

Ця концепція Руссо знайшла своє відображення в історії Американської революції і США (що докладно описує Р. Белла).

Маємо ніби два напрями еволюції поняття. Один рухається через соціологію релігії, де основними постатями є Е. Дюркгайм, Т. Парсонс і Р. Белла, що наголошують на ролі релігії у житті суспільства, другий торкається феноменології релігії, що розвиває поняття сакрального (насамперед, М. Еліаде). У доробку П. Бергера ці два напрями синтезуються у понятті «сакрального космосу», що продовжується у дослідженнях секуляризації (поняття «іманентного каркасу» Ч. Тейлора, політичних та релігійних спільнот, культів спільноти у Х. Казанови). У цьому напрямку синтезу соціологічного розуміння громадянської релігії та феноменологічного підходу до вивчення релігії можна розташувати і дану статтю.

Е. Дюркгайм дає своє визначення релігії: «гуртова система вірувань та дійств щодо святих речей, цебто відокремлених, заборонених вірувань та діянь, які об'єднують в одну й ту саму моральну спільноту, названою церквою, всіх, хто до неї вступає» [23, с. 46]. Релігія інтегрує суспільство довкола певного сакрального ядра, «тотему», і ця функція інтеграції суспільства через сакральне є, за Дюркгаймом, визначальним для розуміння релігії.

Це відлунує у підході Т. Парсонса, який включає релігію в свої основні соціальні системи, що конституують людське життя. Релігія перебуває на перетині культурної і соціальної систем, через релігію цінності культури інтегруються в життя суспільства, вона охоплює всі три світи, в яких живе людина (біологічний, повсякденно-соціальний, ідеальний) та створює з них єдине ціле. Спільні вірування, практики, єдність спільноти об'єднують людину

зі спільною символічною реальністю. Парсонс наголошує на важливості символічного виміру соціального життя людини, де символічна реальність творить афективну, ірраціональну єдність, відчуття співучасті і спорідненості. Зрештою, релігія трансцендує соціальний порядок, переводить його на космічний рівень. Вона визначає зв'язок між суспільною та культурною реальностями – і Останньою Реальністю (Ultimate Reality), Смыслом, джерелом і основою, що сакралізує певні «сакральні речі» для того, щоб соціальні вимоги, цілі і засоби сприймалися індивідом не як голий зовнішній примус, а як певний об'єктивний, закладений у самому світоладі Смысл, як власну суб'єктивну волю індивіда, що приймає об'єктивне Благо. Існування цього сакрального осереддя творить сукупність сакралізованих символів, що оприявнюють його присутність.

Парсонс розташовував свої ідеї як у контексті американської філософії (насамперед, В. Джеймса та Д. Дьюї), так і континентальної соціології (Е. Дюркгайм, М. Вебер, що їх праці він перекладав, В. Парето, В. Зомбарт, К. Маннгейм, К. Ясперс, Й. Шумпетер, навіть А. Шюц та ін.). Один з перших поборників активної позиції США у протистоянні нацизму, Парсонс був досить активним американським лібералом і раціоналістом (зокрема, критикував російського мігранта П. Сорокіна, який під кінець життя почав говорити про «занепад Заходу» і критикувати «цивілізацію чуттєвості» та «раціоналізм»). Він ставив поряд комунізм і фашизм як небезпечні ідеології (які називав поняттям «емпіричного фіналізму», що можна визначити як ідеології «кращого майбутнього»), які тлумачать історію людства як історію спасіння, де спасінням є обрана ідеальна мета досконалого суспільства. Він захищав американський ексцепціоналізм (exceptionalism), слідом за Вебером підносячи вагу Реформації і кальвіністської (пуританської) релігійності у творенні модерного Заходу, звідки він виводив унікальність США та їх глобальну місію.

Саме його учень, Р. Белла, став автором відомої статті про американський ексцепціоналізм «Громадянська релігія в Америці» (1967) [4], яка заклала основи вивчення американської громадянської релігії. Ця стаття постала у контексті постійного діалогу учня з

учителем, зокрема на тему релігійних підвалин американської політичної свідомості. Далі Р. Белла в базовій книзі про це «Зламаний Завіт: американська громадянська релігія на позвах з часом» (1975, 1992) [5] конкретизує і розгортає свою схему критичного розуміння американської громадянської релігії. Він наголошує, що американська політична історія, а особливо дискурс, яким послуговувалися американські політичні та релігійні діячі, містить набір вірувань, символів і ритуалів, які можна назвати громадянською релігією. Ця релігія містить у центрі свого фокусу Америку як спільноту, націю, що має найвище призначення, Manifest Destiny. Історія США інтерпретувалася за допомогою релігійної термінології: Ізраїль, Єгипет, Вихід, «Місто на пагорбі», Покликання і спасіння, Європа як Єгипет, Америка як Земля Обітувана, місце, де народ Божий, зібраний з усіх усюд, має заложити нову державу, на основі найвищих Божих заповідей. Америка має стати світлом для всіх народів. Р. Белла виводить цей дискурс з ідей Ж.-Ж. Руссо, а також Е. Дюркгайма і А. де Токвіля. Він стверджує, що американська громадянська релігія прожила щонайменше три великі етапи розвитку: від Революції до Громадянської війни, від Громадянської війни до руху за права 1960-х, а серед великих «пророків» і «святих» цієї релігії він особливо відзначає Лінкольна і Кеннеді. Ця глибинна присутність релігійного виміру у секулярній політичній системі для Белли є важливим елементом консолідації і тривання американській нації. «Воля народу не є сама по собі критерієм добра і зла. Є найвищий критерій, який розсуджує це все. Народ може помилятися» [4]. На його думку, американська політична нація стоїть (свідомо чи радше несвідомо) на певній тривкій сакральній основі, громадянській релігії. Вона не є тотожною жодній християнській конфесії і навіть перебуває в нелінійних зв'язках із самим християнством. З одного боку, «Бог», що зустрічається в текстах ранньої історії США, нагадує Беллі радше дійстичний образ, а з іншого – це не Бог-Годинник, а активний автор історії спасіння, з якої запозичені образи Обраного Народу, що вийшов з неволі, і великої Місії, що накладена на народ, який має нести її «до краю землі». Надбання американської політичної системи (демократія,

свобода, плюралізм тощо) інтегруються або навіть охоплюються вищими надбаннями, місією, «світлом для народів». Вочевидь, як будь-яка релігія, вона має свої деформації і збочення, історію, що включає як апостолів, пророків і священників, так і зрадників, еретиків і розкольників, вона не тотожна «думці всіх 100% американців», які можуть собі дозволити не приймати деякі з догматів. Але вона все одно так чи інакше маніфестується, оприявнюється, святкується, і її місця оприявнення, які вирізняє Р. Белла, це, наприклад, апеляції до Бога, цитування релігійних текстів під час публічних подій політичними лідерами, активне скликання релігійних зібрань тими самими політичними лідерами, культ минулих політичних лідерів (президентів, активістів), культ героїв-ветеранів і жертв національних воєн (що подібний до культу мучеників), використання релігійних символів на публічних будівлях, сакралізація державних символів (герб, гімн, прапор, окремі національні образи), сакралізація державної території та історії. Серед ключових активностей, що оприявнюють громадянську релігію, є: роль президента як верховного жерця цієї релігії, військові паради, церемонії інавгурації чи коронації, мережа сакральних пам'ятників, пам'яток та інституцій, що культивують спільну історично-політичну пам'ять. Така пам'ять містить великі міфи: політогонічні (заснування «нашої» політичної спільноти), які стають зрештою космогонічними, міфи про великі космогонічні війни (що створили цей космічний лад – наприклад, Війна за Незалежність чи Громадянська війна), міфи про одвічних ворогів, міфи про метаісторичну спорідненість цілої нації, що сприймається як цілісна родина, попри всі ментальні, просторові і часові кордони. Усі ці властивості можуть зустрічатися не разом, деяких з них може бракувати, але суть полягає у тому, що політична спільнота є водночас релігійною спільнотою, сакральною, вона торкається простору Священного.

Таким чином, ми переходимо до феноменології релігії М. Еліаде, який саме і розвиває це поняття Сакрального (*Sacred*), відштовхуючись як від соціологічного первня Е. Дюркгайма, так і від феноменології релігії (слід пам'ятати, що феноменологія релігії не зводиться до застосування Гуссерлевої методології і має свою

незалежну історію). Не маючи змоги тут описувати цілу історію феноменологічного руху, обмежимося головним наслідком для нашої концепції – поняттям Сакрального/Святого [38]. Підсумовуючи і доповнюючи нашими думками, визначимо Святе, Sacer, через чотири наступні атрибути, або, точніше, чотири основні характеристики власне релігійного переживання як такого, що робить те чи інше переживання релігійним:

1) *mysterium fascinans*, «захоплююча Таїна» – дещо «священне» викликає захоплення, потяг, та навіть пристрасть, благоговіння, що ми бачимо, коли віруючий виражає свої почуття щодо Святого. Це захоплення певною мірою можна назвати пристрасстю до причетності, причастя, бажанням бути причетним, включеним у велику Таїну Святого, причаститися Святині, «бути з Тобою, моїм Богом» [39];

2) *mysterium tremendum*, «Таїна, що повергає в трепет», «жахоча таїна», до чого не можна приступитися, торкнутися, навіть подивитися. Так, Мойсей не може побачити Лице Бога на горі Синаї, але водночас прагне, пристрасно і недосяжно, побачити Лице Бога Живого. «Страх Божий», острах перед порушенням табу, зламанням заповіді і завіту, діалектично пов'язаний з «любов'ю Божою» [40] – пристрасне бажання-захоплення сусідить з острахом порушити святість.

В єдності *fascinans* та *tremendum* постає власне *mysterium* – образ Святого як неприступного, цілком інакшого (*tout autre* у Левінаса і Дерріди), того самого біблійного «га-кодеш / святий». Слід вирізняти філософську трансцендентність та релігійну трансцендентність «святого». Відповідно, таке поняття «Святого» не обмежується лише теїстичними релігіями, де Бог є персоналізованим, але поширюється як на «атеїстичні» релігії, такі як окремі напрями буддизму чи адвайта-веданти, так і на більш «примітивні» релігії, де не можна говорити про уявлення про якусь Верховну керуючу особу, але можна засвідчити подібне ставлення до чогось дуже святого.

3) Ірраціональне, афективне, емоційне ставлення до того, що вважається святим – ставлення до Святого і стосунки зі Святим не

є раціонально визначеним і обмеженим. Розрізнення раціонального та ірраціонального є ключовим для розуміння функціонування «святого». Раціональне стосується насамперед зовнішнього, ідеологічного переконання, це є сфера ідеології та догматики, можна поетично сказати: сфера закостеніння або затвердіння переживання зустрічі зі Святим (подібним чином висловлювалося чимало філософів і теологів щодо відношення між містичним духовним життям і канонічною догматикою). Ірраціональне відбувається насамперед на емоційному рівні. Раціональному належить послух і згода, я погоджуюсь з логічним змістом судження. Але сакральне – це радше не про послух і згоду, а про любов і трепет, навіть про любов і ненависть. Релігійне переживання починається саме тоді, коли виникає любов або ненависть, фундаментальні почуття, і навіть невіра в Бога, війна проти Бога, яка впливає з протесту проти Нього, є за своєю природою релігійна.

4) Феноменологічне трансцендування – сакральне виходить за межі життя і смерті, добра і зла. Стосунки із сакральним є вищими за життя і смерть, добро і зло – навпаки, сакральне саме є за межами добра і зла, його сакральність міститься в ньому самому, воно саме визначає, що є добром і злом. Умовне табу є вищим за життя і смерть. Сакральне визначає, заради чого варто жити і навіть померти чи вбити. Це поєднується із цілком секулярними міркуваннями Дюркгейма і Парсонса, де релігія визначає, що є добро і зло. Релігія визначає Смысл, насамперед Смысл і Ціль (класичними термінами, λόγος та τέλος) «нашого» політичного співбуття разом, відповідає на питання: «Чому ми повинні жити разом в одному (політичному) суспільстві?», і навіть дає відповідь на більш широке питання: «Чому варто померти або вбити за наше спільне (політичне) співбуття?».

Феномен сакрального, звісно, має насамперед символічний характер: якість «бути святим» не міститься у самій речі, але, вочевидь, приписується речі людиною. Саме людина, як істота символічна, що здатна творити символічні системи другого порядку [41], здатна присвоювати речам таку символічну якість, як (не)святість. Утім, природа і наявність такого переживання сакра-

льного – досі відкрите питання для науки. Можемо хіба обережно визначити, що сакральне не є суто уявне, імажинаторне. Сакральні речі – це символи, значення яких не можна тлумачити лише на основі властивості самих фізичних речей. Їхня сакральність – це «щось за межами видимої реальності» [23, с. 37–41], *plus quam rem*. Цей plus, надмір буття і смислу, і є головним, цей *plus est lux*. Відтак, оглядаючи поняття Дюркгайма і Еліаде, можна дійти висновку, що профанне і сакральне співвідносяться десь так, як схоластичні аристотелівські поняття «ens-сущє, річ» та «causa efficiens», «діюча причина», де сакральне творить і трансформує профанне, змінює його значення і переформатовує простір і час довкола нього. У ритуалі Святе проникає у профанний світ і освячує його, відновлює і зберігає світолад, встановлює причетність (якщо не причастя), те, що Лосєв називає міфологічною символізацією, де символ стає священним через причетність до Святого. Ставлення до сакрального можна описати як Ставлення Я-Ти, за М. Бубером, як промовлення Ти до того, що вважається сакральним, що вже не є «річчю серед інших речей», щодо якої можливий «досвід і використання», але є «непозбутньо унікальним Ти».

Спираючись на феноменологічне поняття сакрального і на напрацювання американської соціології, П. Бергер формулює поняття сакрального космосу: релігія формує сакральний космос, що легітимує політичний номос (суспільний порядок; знання членів суспільства про належний порядок речей, справжні цінності і способи життя). Сам П. Бергер обстоював позицію, що поступ секуляризму вже призводить до відмирання таких структур. Утім пізніше він відмовляється від такого прогнозу, що відзначає Х. Казанова, переосмислюючи публічні релігії в модерному світі. Суспільство у будь-якому разі продукує такий сакральний космос, воно його потребує для легітимації власних цінностей, інституцій, норм і практик, як Ultimate Reality Т. Парсонса. Цей космос – як «всесвіт», так і «порядок» – формується в будь-якому разі із самої природи соціальної організації [42].

Залучивши до дискурсу Nationalism Studies можна стверджувати, що сакральний космос (як будь-який пристойний космос) має

свій сакральний простір і час, а як соціальний утвір – свого суб'єкта і мету. Відповідно, маємо чотиричленну систему:

1) сакральний суб'єкт (або ідеальна чи уявлювана спільнота, *imagined community*, у термінах Б. Андерсона) – та чи інша обрана спільнота, наприклад, політична спільнота-нація, яка мислиться суб'єктом політики та історії;

2) сакральний простір (ідеальна територія, у термінології Андерсона) – описує той простір-територію, яку відповідний ідеальний суб'єкт вважає «нашою» (наприклад, «Крим наш» чи «Палестина наша»);

3) сакральний час (ідеальна історія чи історичний канон) – включає в себе історичні метанаративи та міфи, що конструюють ідеальну історію «нашої» політичної спільноти. Це охоплює також міфи політогонічні, міфи про великих героїв і ворогів, це втілюється у вигляді пам'ятників і святкувань, що структурують та маркують як сприйняття часу, так і сприйняття простору (пам'ятники Леніну чи Бандері);

4) сакральний телос-мета, або сакральна місія, Ідея, Смысл, Призначення, Доля, яку належить виконати чи пережити «нашій» спільноті.

Ці елементи притаманні кожній політичній спільноті, хоча, очевидно, проявляються в кожному окремому контексті особливо та унікально. Четвертий, телеологічний компонент може не активуватися яскраво і очевидно, навіть бути майже відсутнім, проте саме його мають на увазі, коли говорять про «Смысл і Ідею Росії», *Manifest Destiny* США, польський месіанізм тощо. Він може інтегрувати в себе смысли, ідеї, образи, цінності традиційних релігій, використовуючи їхній визнаний сакральний потенціал для власної легітимації (приблизно, як це Р. Белла та інші показали щодо американської громадянської релігії, як це використовується для легітимації держави Ізраїль, в цьому ж ряді знаходиться і доктрина «русского міра»). Але попри всю експлуатацію потенціалу традиційних релігій, такий сакральний космос є в модерну добу неозбутньо секулярним, тому що політична спільнота, політичне начало однозначно домінує у цьому поєднанні релігійного і політич-

ного, сакралізується насамперед існування певної політичної спільноти, байдуже, чи за допомогою вищих трансцендентних релігійних смислів чи через чистий культ спільнотного самопоклоніння. Сакральний час і простір можуть перебувати в гармонії або конфронтувати: наприклад, якщо частина ідеальної території перебуває за межами актуальної політичної спільноти (в межах іншої держави). У такому разі можуть існувати різні стратегії – від реваншистської чи імперіалістичної спроби ототожнити реальне та уявне, «повернути собі історичні землі», до прийняття цього факту відмінності і відмови інструменталізувати свою історію як критерій сучасної політичної діяльності. Зрештою, одна і та сама об'єктивна територія може ставати частиною сакрального простору-часу різних ідеальних суб'єктів, і знов таки, це пропонує протилежні стратегії розв'язання суперечності (від ексклюзивістичної win-lose моделі «або наше, або ваше» до більш інклюзивної win-win моделі визнання плюральності пам'яті та ідентичності). Зрозуміло, що коли одна спільнота обирає імперіалістичну ексклюзивістичну модель «збирання історичних земель» та заперечення права на існування інакших, відмінних моделей, соціальна реальність стрімко прямує до загрози війни. Саме це співвідношення уявлюваного та реального стало найбільшою проблемою у процесах модерного націєтворення.

Чому ж ми обираємо поняття «громадянська релігія», або в чому його евристична плідність порівняно з поняттями «ідеологія» чи «національна ідея»? Поняття ідеології має свою тривалу історію – від «науки про ідеї, якими керуються люди» А. Дестют де Трасі до Марксового поняття «хибної свідомості», яка є ілюзорною надбудовою над «справжньою» економічною реальністю, до визначень К. Мангайма та Л. Альтюссера. Проте загалом ідеологія як така асоціюється із системою ідей, поглядів, переконань, які насамперед сприймають розумом, раціональною інстанцією, свідомо. Власне, функція ідеології як легітимація наявного стану речей або певної змінюючої цей стан діяльності стосується передусім переконання свідомості певною системою раціональних аргументів, ідей, що має на меті показати, що бажаний чи наявний стан є логі-

чним, необхідним, правильним, справедливим тощо. Національна ідея або ідея нації в дечому конгруентна поняттю «громадянська релігія» – вона має подібні складові сакрального космосу («ідеальна територія», «ідеальна історія» тощо). Саме поняття ідеї нації [20] можна розмежувати на мінімалістичне та романтичне. Мінімалістичне – це мінімальне значення «воля спільноти суверенно врядувати себе саму», яке притаманне будь-якій нації як політичній *imagined community*. Проте здебільшого, коли йдеться про певну «національну ідею», мається на увазі четвертий складник сакрального космосу – метафізична та метаісторична телеологія нації – її Велика Ідея в дусі Романтизму [43]. Попри це, поняття національної ідеї теж належить радше до царини раціонально-артикульованого, свідомості, розуму. Натомість, поняття «громадянська релігія», оскільки вона є релігією, стосується насамперед афективного, емоційного, ірраціонального, не завжди чітко, послідовно і логічно проведеного, не внутрішньо-узгодженої системи ідей, але радше спільного синкретичного переживання. Воно включає в себе різні міфологеми та ідеологеми, образи і символи, але, тим не менш, об'єднує їх у структуру – не завжди строго логічну, іноді парадоксальну, з притаманними релігійній сфері суперечностями (наприклад, класичні християнські парадокси тріадології та христорології), але ці суперечності не скасовують внутрішню єдність релігійного життя.

*Шість догматів сучасної російської громадянської релігії «русского міра»*

Застосовуючи запропоновані визначення сакрального космосу та громадянської релігії до аналізу доктрини РМ [21], можемо виокремити шість базових догматів (звісно, список не є повним, а ці догмати можна групувати і між собою):

1) «мілленаризм», або есенціалістичний культ тисячолітнього тривалого існування російської державності, заснований на етатизмі, легітимізмі та конфесіоналізмі: головним суб'єктом історії і політики, індикатором тривалості та легітимності вважається Російська держава (тому російська історія завжди пишеться як «Істо-

рія держави Російської» [44]), історія якої втілюється насамперед в історії династії (створення і спадкоємності політичної влади), навіть післяреволюційні державні форми також спираються на головну рамку, витворену в межах цього культу [45; 9];

2) ототожнення «Русі/руського» і «Росії/російського», де Росія і росіяни мисляться як єдині справжні спадкоємці всієї історії Руси (в легшому варіанті – як головні спадкоємці, така собі «найчистіша лінія» спадковості). Цей догмат пов'язаний зі схемою так званого транзиту держави (влади-династії) від Києва через Москву до Петербургу, і саме він особливо оприявнюється на мовному і підсвідомому рівні, найбільше впливає на західну аудиторію, так що його можна назвати разом з попереднім основоположним догматом РМ. Саме неперекладність слова «Русь» і проблематичність його історії є головним джерелом найбільш акуратних, субтильних маніпуляцій, що найбільше вражають, зокрема західну гуманітаристику [46];

3) месіанізм «особливої ідеї, смислу, призначення Росії»: Росія є Свята Русь, і Русь є Свята за визначенням, є джерелом святості в собі. Свята Русь – це біблійний Катехон [47], що має надісторичну сотеріологію-есхатологічну місію стримування світових сил Зла. Цей месіанізм виявляється в різних формах, як релігійних (православній, слов'янофільській), так і в секулярних (соціалістичній [48] чи консервативно-традиціоналістичній). Іншим боком месіанізму є міф про «загадкову російську душу» [2; 14], «особливу/парадоксальну/непізнавану російську ментальність, що долає межі раціоналізму та ірраціоналізму», «велику/непорівнянну/унікальну російську культуру» [16] та інші «суперслова» [22];

4) бінарна, чорно-біла, гностико-маніхейська, строго дуалістична картина світу, де Росія мислиться як твердиня, оплот світового Добра, оточена світовими силами Зла. Історія, відповідно, мислиться в парадигмі «спотворення-зіпсуття»/«гріхопадіння» та «спасіння» [49]. Ментальність обложеної фортеці має коріння ще у старовинному образі «Града Китежа», і культивується завжди, коли Росія як держава повертається до агресивно-імперіалістичної,

чи то «державницької» фази своєї історії. Місія Росії – щонайменше, врятувати планету від гріха і Антихриста;

5) політогонічний міф і культ «Великої Вітчизняної війни» і «Дня Перемоги» як головний сакральний хронотоп та точка опори сучасної російської громадянської релігії. Звідси випливає медіасловник російської пропаганди («фашисти», «бандерівці», «діди-ветерани», «звільнили світ від коричневої чуми» тощо) [11; 12]. Події Другої світової війни постійно використовуються для маркування добра і зла, своїх і чужих, є точкою відліку політичного імажинаріуму. Ця міфологема, одразу після першого догмату «мілленаризму» і «Русь = Росія», є найпотужнішою за впливом як усередині російського світу в пострадянському просторі, так і на Заході і взагалі у світі [50]. Наративна межа міфу – «ми, Велике Світове Добро, перемогли Найбільше Світове Зло і врятували все людство і космос» (а «наші союзники» – грішники, що покаялися і повернулися на бік добра [51]). Цей міф достоту нагадує битву Мардука і Тіамат (аналогія з Вавилоном посилюється Мавзолеєм Леніна у вигляді вавилонського зіккурата та й тим, що День Перемоги святкується навесні, 9 травня, як і день перемоги Мардука над світовим демоном хаосу Тіамат (святкування під час місяця Нісан);

б) по суті, гегельянський підхід до філософії історії і політики, що випливає з лінійної гегелівської філософії історії – поділ народів на «сильних/суб'єктів» і «слабких/об'єктів», де «суб'єкти» (великі імперіальні нації) є «історичними народами», в яких втілюється діалектичний прогрес Абсолютного Духа, тому «суб'єкти» здатні створити велику державу та творити історію, а роль і смисл буття «об'єктів» зводиться до того, щоб стати сателітами або частинами «великих націй». Звідси випливає універсалістичний колоніальний імперіалізм у стилі XIX ст. – вимога скасувати монополарний світовий порядок (та відповідну ідеологію загальнолюдських прав і свобод) і витворити багатополарний світ, поділений на сфери впливу «регіональних лідерів» (на «цивілізації», «імперії» тощо). Росія у цій історії постає як «велика Цивілізація», що є порівнюваною і співмірною лише з такими самими великими цивілізаціями. Порівняння відбувається лише на рівні цивілізацій, в жодному

разі не націй – будь-то православна, «греко-слов'янська» чи євразійська, але – Цивілізація [52]. РМ мислиться як «надетнічна» субстанція, орієнтована, насамперед, на цілу ойкумену (як телеологічно, тобто має в прицілі всю планету, так і есхатологічно, тобто проголошує великий, вселюдський, значущий для всього людства Смысл, вінець і кінець історії, котрий втілює Імперія – імперія за визначенням має за основу і предмет чисту ідею влади, не обмежену ні етнічними, ні територіальними межами, влади, яка є співвимірною світові; це – номос, конгруентний космосові, який тим самим являє собою логос.

Цей шостий догмат не заважає Росії відігравати роль «глобального Трибуна і захисника» колонізованих народів планети, що змагається зі Світовим Злом – західним (англоамериканським, атлантичним) імперіалізмом та глобалізмом. Ця частина сформована вже у другій половині ХХ ст. під час активної інтервенції СРСР у справу Третього Світу і особливо це ми спостерігаємо зараз.

Усі ці «догмати» громадянської релігії не є сталим, зафіксованим концептом. Вони є радше найширшою рамкою, в межах якої відбуваються досить великі варіації. Вони можуть інтегрувати буквально протилежні ідеологічні системи (наприклад, західництво і слов'янофільство, марксизм і консерватизм тощо). Суперечності між Іваном Грозним, Петром І, В. Леніним, А. Денікіним, Й. Сталінім чи О. Солженіцим, між О. Пушкінім і Й. Бродським, Ф. Тютчевим та О. Блоком примиряються у майже сакральному діалектичному синтезі, а саме – у так званій «тисячолітній Святій Русі», «великій російській культурі», у «місії та особливому призначенні Росії» тощо, де суб'єктом історії і політики є насамперед «Велика Російська Держава». Ці «догмати» чи то міфологеми можуть артикулюватися в різному порядку, залежно від різних цільових аудиторій (наприклад, для «роботи» з православними актуалізується насамперед православний месіанізм і роль Росії для православ'я (міф православної цивілізації, в якому перше місце займає Росія), в колі слов'янських народів актуалізується міф «слов'янської цивілізації», для неслов'янських народів Північної Євразії більш актуальні останні догмати, де формується «Русь-Орда» Гу-

мільова і «Північно-Євразійська теллурократія» О. Дугіна. Ці різні стратегії для різних аудиторій можуть буквально заперечувати одне одну: наприклад, панславізм і панправославізм заперечують одне одного в точці існування слов'ян-католиків. Цілковито колоніально-імперіалістичний дискурс щодо російського «хартленду» не заважає відігравати роль глобального Визволителя (просто «активується» інший «пакет»), зокрема міф про Другу світову війну, той самий «катехонічний» образ Росії, що стоїть проти світового Зла, захищаючи як не православ'я, та права і свободи колонізованих народів. Антифашизм і антиколоніалізм цілком суцільно з високим рівнем ксенофобії і латентною ідеологією антисемітизму в колі російських еліт, так само, як і один з найвищих в Європі рівень абортів. Ці ідеології цілком «плинні», за висловом В. Єрмоленка [24].

Коли Р. Белла пише про Американську громадянську релігію, він уточнює: вона є (чи має бути) не поклонінням американської нації самій собі (*self-worship*), але осмисленням американського досвіду у світлі граничної та всесвітньої реальності (*ultimate and universal reality*), не ідолатрією, але підпорядкуванням нації найвищим моральним принципам, що перевершують (*transcend*) та судять її. Р. Белла впевнений, що кожна нація і кожний народ також формує такі форми релігійного самоусвідомлення (*self-understanding*) [4]. Коли ми вивчаємо російську громадянську релігію, ми бачимо в основі одне жорстке ядро – культ чистого тривання влади у Кремлі, ідея того, що Русь є Свята, і це сакральне перевершує всяке добро і зло, життя і смерть. Якщо американська громадянська релігія так чи інакше розташовується в полі християнської універсалістської етики, російська, хоч також використовує смисловий запас православного християнства, значно більш ідолатрична. Волоська декларація православних теологів [1] засуджує РМ як етнофілетичну ідеологію, ересь, що суперечить духові православного християнства і літері православної теології. Утім, навіть відверте відкидання цієї ересі чи засудження російської агресії не забезпечує від (не)свідомого поширення маркерів, догматів громадянської релігії РМ. Саме Україна найбільшою мірою висвітлює хибність таких догматів і їхню догматичну природу, бо вона є

фатально ключовою в цій громадянській релігії. Відкриття цього ставить велике завдання деколонізації усього дискурсу про російську культуру та історії [14; 16; 28], в чому чітке усвідомлення цих догматів-маркерів є безперечно помічним. Це завдання проблематизує взагалі розуміння всієї історії світу ХХ ст. – від «чорної легенди українського антисемітизму» до «засудження колаборації з Гітлером». Нещодавній скандал з вітанням майже столітнього ветерана дивізії «Галичина» Ярослава Гуньки в Канаді показав цю непропрацьованість, неусвідомленість засад і проблем світової громадянської релігії, засадничої міфології Другої світової війни, слабкість якої є особливо помітною у Центральній Європі від Лаби до Дону. Саме ці «криваві землі» засвідчують, що бінарна чорнобіла картина міфу не працює, «темні часи» поступаються «банальності зла», і переосмислення – це не лише вимога правдивості історичної пам'яті, а й запобігання повторенню Катастрофи.

## ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

\* Стаття публікується в авторській редакції.

1. A Declaration on the "Russian World" (Russkii mir) Teaching". *Public Orthodoxy. Fordham University*. 13 March 2022. URL: <https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching>
2. Batuman E. Letter from Tbilisi. Rereading Russian Classics in the Shadow of the Ukraine War. How to reckon with the ideology of “Anna Karenina,” “Eugene Onegin,” and other beloved books. *New Yorker*. 30.01.2023. URL: <https://www.newyorker.com/magazine/2023/01/30/rereading-russian-classics-in-the-shadow-of-the-ukraine-war>
3. Bellah Robert N. *Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial* (2nd ed.). Chicago : University of Chicago Press. 228 p.
4. Bellah Robert N. Civil Religion in America. *Dædalus*. Winter 1967. Vol. 96. No. 1.
5. Berger Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Doubleday and Company, Inc., 1967. 240 p.

6. Epstein M. *The Russian Antiworld. Politics on the Brink of Apocalypse, Русский антимир: Политика на грани апокалипсиса*. New-York : Franc-Tireur USA, 2023.

7. Hovorun C. Civil Religion in the Orthodox Milieu. *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges and Divergent Positions*, edited by Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel, and Aristotle Papanikolaou. London : Continuum, 2017. Pp. 253–262.

8. Hovorun C. Russian World 2.0 and Putin's Spirituality. *Religion in Praxis*. 26.07.2023. URL: <https://religioninpraxis.com/russian-world-2-0-and-putins-spirituality>

9. Ploky, Serhii. *Unmaking Imperial Russia: Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History*. University of Toronto Press, 2005. 630 p.

10. Rocca Francis X. 'Russian World' Is the Civil Religion Behind Putin's War. *The Wall Street Journal*. March 17, 2022 URL: <https://www.wsj.com/articles/russian-world-is-the-civil-religion-behind-putins-war-11647539958>

11. Snyder T. "Genocide" and Genocide How Putin's atrocity talk leads to atrocities. 26.02.2022 URL: <https://snyder.substack.com/p/genocide-and-genocide?s=r>

12. Snyder T. The War in Ukraine Is a Colonial War. *New Yorker*. 28.04.2022. URL: <https://www.newyorker.com/news/essay/the-war-in-ukraine-is-a-colonial-war>

13. Teper Yu. How Civic is Russia's New Civil Religion and How Religious is the Church? *Comparative Perspectives on Civil Religion, Nationalism, and Political Influence*. New York : IGI Global, 2017. Pp. 125–149.

14. Terekhova L. Decolonizing the Mysterious Soul of the Great Russian Novel. *Heinrich-Böll-Stiftung Ukraine*, 29.03.2022 URL: <https://ua.boell.org/en/2022/03/28/dekolonizatsiya-zahadkovoyi-dushi-velykoho-rosiyskoho-romanu>

15. The new Russian cult of war. *The Economist. Briefing Section*. 26.03.2022. URL: <https://www.economist.com/briefing/2022/03/26/the-new-russian-cult-of-war>

16. Агеєва В. П. Нагальність деколонізації, або Про вину російської культури. *Локальна історія*. 17 травня 2022 URL: <https://localhistory.org.ua/texts/kolonki/nagalnist-dekolonizatsiyi-abo-pro-vinu-rosiiskoyi-kulturi-vira-ageieva>

17. Асеев С. Достоевський і Буча: російська культура вбиває? *Радіо Свобода*. 18.05.2022. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/rosiyskyu-fashyzm-putin-duhin-zahroza-svitu/31856995.html>
18. Бабинський А. «Свята Русь» як основа ідеології російської агресії. *Збруч*. 09.03.2023. URL: <https://zbruc.eu/node/114865>
19. Бабинський А. Війна за «Русский Мир» чи «Святу Русь»? Ідеологічні корені російської агресії. *Наукові записки УКУ: Богослов'я*. Вип. 10 (2023). С. 225–251.
20. Волковський В. П. Національні філософські традиції як джерело пам'яті і примирення: на матеріалі українофільського дискурсу XIX ст. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2020. Вип. 1, т. 2. С. 97–110.
21. Волковський В. П. Методологічні проблеми дослідження доктрини «русский мир» з філософської перспективи. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2020. Вип. 2, т. 2. С. 15–31.
22. Дерюгіна Т., Городніченко Ю., Сологуб І. Час фундаментально переглянути курси з вивчення росії у західних університетах. *Vox of Ukraine*. 17 Жовтня 2023. URL: <https://voxukraine.org/chas-fundamentalno-pereglyanuty-kursy-z-vyvchennya-rosiyi-u-zahidnyh-universytetah>
23. Дюркгайм Е. *Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії* / пер. Г. Філіпчук та З. Борисюк. Київ : Юніверс, 2002. 423 с.
24. Єрмоленко В. Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі XIX–XX століть. Київ : Видавництво ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. 480 с.
25. *Інтерпретації російсько-українського конфлікту в західних наукових і експертно-аналітичних працях* / ред. В. Кулика. Київ : ІПІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020. 328 с.
26. Казанова Х. *По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби* / пер. з англ. О. Панича. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 264 с.
27. Карпіцький М. Сутність некроімперіалізму та стратегічна мета України у війні з Росією. *Філософська думка*. 2022. № 3. С. 22–25.
28. Ковацька О. Українська постколоніальність у текстах і контекстах / ред. Д. Єсипенка і К. Ковацького. Брустури : Дискурсус, 2022. 172 с.
29. Руссо Ж.-Ж. *Про суспільну угоду, або принципи політичного права* / пер. з фр. та ком. О. Хома. Київ : Port-Royal, 2001. 349 с.
30. *Світова гібридна війна: український фронт* / заг. ред. В. П. Горбуліна. Національний інститут стратегічних досліджень. Київ : НІСД, 2017. 496 с.

31. Смолій В., Якубова Л. *Історичний контекст формування проекту руський мир та практика його реалізації в Криму й на Донбасі* (Аналітична записка). Київ, 2018. 144 с.

32. *Україна та проект «русского мира»*: аналіт. доп. / С. І. Здіорук, В. М. Яблонський, В. В. Токман та ін.; ред. В. М. Яблонський, С. І. Здіорук. Київ : НІСД, 2014. 80 с.

33. *Філософські діалоги '2021. "Руський мир" як доктрина: витоки, загрози, методи*. Зб. наук. праць. Київ, 2021. 156 с.

34. Якубова Л. Д. «Руський мир» в Україні: на краю прірви. Київ : ТОВ «Видавництво «Кліо»», 2018. 384 с.

35. Якубова Л. Д. Євразійський розлам. Україна в добу гібридних викликів. Київ : ТОВ «Видавництво «Кліо»», 2020. 392 с.

36. Тут можемо згадати як ранньомодерні випадки протистояння між католицькою спільнотою в країні і державним урядом, що був анафематствований католицькою церквою, так і американський нативізм (що дискримінував католиків на підставі властиво аргументації Руссо) (див. Х. Казанову, цит. працю) [26, с. 167], і сучасні українські дискусії щодо РПЦ в Україні (УПЦ), ситуація якої («релігійна організація з центром управління в державі-агресорі») цілковито нагадує ту саму тему – настільки, що текст Руссо досі є актуальним.

37. Якщо перший вид («релігія людини») можна легко побачити у сучасних неорелігійних рухах, або, наприклад у «Свідках Єгови», чи, меншою мірою, Багаї, то другий тип є прекрасним застереженням щодо РМ: культ військової перемоги і жорстокості.

38. Ми опустимо розмежування «Святе / Священне», але відзначимо, що йдеться саме про «Святе» – das Heilige, ἅγιος, Sanctum, враховуючи, що розрізнення між ἅγιος та ἱερός є досить пізнім винаходом.

39. Дещо поетично чи алегорично, це захоплення – прагнення причетності можна назвати Еросом, в його платонівському значенні: потягу до того, що є вище і досконаліше, бажання причаститися, стати причетним до цього прекрасного, вищого, досконалого. До цього можна доєднати концепцію «логіки партиципації» Л. Леві-Брюля.

40. Можна знов-таки вжити алегорію діалектики Еросу і Танатосу: сакральне є те, що пристрасно прагнеться і, водночас, є смертельно небезпечним – Бог є джерелом життя і смерті, Він є Життя, але й «огнь поядай».

41. Тут немає місця говорити про визначення людини, але відзначимо, що мається на увазі саме здатність людини створювати системи знаків не лише першого порядку (піктограми, що позначають фізичні ре-

чі), а й другого порядку, де зв'язок між знаком і річчю є далеко не очевидним. Понад те, людина здатна творити такі абстрактні символічні системи, що водночас закодовують і розкодовують світ (закодовують значення речей так, що лише той, хто має ключ, може прочитати значення – наприклад, ключем може бути розуміння алфавіту), і ці символічні системи можуть розростатися настільки, що зрештою навіть заступати собою «реальне» матеріальне життя: віртуальна реальність або симулякр Ж. Бодріяра, «матриця» інформаційної бульбашки. Створення символічного порядку, що замінює собою «первинну реальність» є унікальною властивістю саме людини.

42. Можна навіть згадати поетично: «святе місце пустим не буває».

43. Саме це інколи спонукає мене назвати дискусії про «українську національну ідею» абсурдними. Адже відповідь на три компоненти сакрального космосу України давно є очевидною, а мінімальна ідея – суверенне самоврядування – є доволі очевидною. Утім, під евфемізмом «національна ідея» (що часто нагадує симулякр чи пустий знак) криється здебільшого інші питання: «яка політична ідеологія є "за природою" українська, лібералізм, соціалізм тощо?» (що є абсурдом – шукати обов'язкову державну ідеологію), «на чому спирається міжнародна політика України», «як індоктринувати все населення України україноцентричною політичною ідеєю» (що є питанням не про саму ідею, а про механізми її поширення). Зрештою, пошуки «єднальної ідеї» заходять у глухий кут абсурду, бо намагаються об'єднати вовка із зайцем, або україноцентричну національну ідентичність з імперською російською лоялістичною ідентичністю з центром у Москві, а не в Києві (опустимо випадки, коли розмова про «єднальну ідею» є просто прикриттям поширення доктрини РМ).

44. Назва основоположного для російської історіографії багатотомника М. М. Карамзіна (1818), що заложив підвалини російської історіографії. Навіть у СРСР чи у сучасній РФ головна канва історичного нарративу спирається на принцип «історії держави».

45. Цей культ держави як основного суб'єкта історії і політики (тим паче – сакральної історії і політики) і пояснює подивугідну слабкість російської інтелектуальної еліти стосовно «російського державництва», капітуляція перед «Державою» (будь-то підкорення Сибіру Єрмаком, виправдання царської монархії Пушкіним чи захист радянського терористичного тоталітарного режиму російськими інтелектуалами, навіть колишніми дисидентами – прекрасним прикладом служить О. Солженіцин, що зрештою став захисником великої російської державності).

46. Оскільки більшість мов не розрізняють «руське» і «російське», це змішування історії слова «Русь», історія поняття Русі, історій народів держави Рюриковичів і історії самої держави Рюриковичів – є важливим індикатором впливу доктрини РМ. Подолати цей вплив – особливо важко, важче, ніж замінити Київ на Куїв, бо вимагає повернути латинську назву *Moscovia*, що суперечить загальному правилу дотримуватись якомога ближче самоназви певної держави (згадаймо лише перейменування Пекіна чи Індії). Саме через цей малоусвідомлюваний фактор ми маємо часто у західних джерелах форми на кшталт «*Kievan Russia*» або «*Russian Prince Vladimir*». Часто це не є ознакою підтримки російського імперіалізму експліцитно, бо такі форми диктує насамперед сама мовна культура та мовний апарат носіїв відповідної мови. Окрема проблема – будь-яка зміна в цьому плані вимагає зміни значення слова «*Russian*», відповідно самі носії мови будуть плутатися, оскільки слово матиме різні значення, «до-реформенне» і «післяреформенне». Інші види змін – наприклад, введення слова «*Ruthenia/Ruthenian*» не скасовують впливу даного догмату, оскільки для нього суттєве саме ототожнення «*Russian*».

47. Джерело поняття походить з ап. Павла: *vñ tò katéchων οἴδατε εἰς tò ἀλο-καλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ τὸ γὰρ μυστήριον ἦδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται.* (2 Сол.2:7), Переклади українською мовою опускають повторення ключового слова, що зберігається у церковнослов'янській: «нині знаєте те, що стримує, щоб він з'явився у свій час, бо вже діється Таїна Беззаконня, [але він не може прийти] допоки той, хто стримує його не буде усунений». Доволі таємниче місце Нового Завіту в російській традиції засоціювалося з російським монархом (згадаймо Послання Філофея, XVI ст.).

48. Бердяєв у праці «Витоки і смисл російського комунізму» (1938–1955) дуже добре показує зсередини зв'язок між православною російською релігійністю і модерною соціалістичною радянською громадянською релігією. Але формотворчий архетип походить радше з християнського (чи, може, ширше, авраамістичного) словника: Росія є «яко Христос», і відповідно, Свята Русь є ледве не політичним втіленням Христа на Землі, вороги Росії є вороги Христа, перемога Росії є перемога Христа. Усі народи можуть прийняти або сторону добра, або сторону зла, зрештою, «грішники» можуть «покаятися», отямитися, прийти на бенкет варварської ліри (див. «Скіфи» А. Блока (1918) – вже цілком не православний текст, що тим не менш має ту саму ідею історичної місії). Саме тому до Росії застосовуються всі ті образи і формулювання, що зазвичай у християнській теології застосовуються до Христа і до Церкви. Навіть якщо

Росія є соціалістично-атеїстична, вона все одно є тією останньою твердиною боротьби світового пролетаріату проти імперіалістичної буржуазії. Росія, як і Церква, уподібнюється «кораблю спасіння», «ковчегу»

49. Ставлення до Заходу як до антипода, хтонічного ворога, також простежується крізь всю лінію російської інтелектуальної історії: Пушкін з віршами «Наклепники Росії» і «Бородинська годовщина» (1841) тут є просто верхівкою айсберга, до якого приєднуються Тютчев і Блок, Достоевський і Данилевський, Гумільов і Солженіцин, православне неприйняття католиків і протестантів, слов'янофільська зневага до модерного Заходу, монархічно-легітимістичне заперечення західної демократії та лібералізму, радянська ворожнеча проти буржуазного Заходу, сучасне протиставлення «оплоту традиційних цінностей» і «атлантичної англосаксонської гомо-диктатури ЛГБТ та розпусти» тощо.

50. Потужність впливу російської міфології Другої світової війни на Заході пояснюється тим, що глобальна громадянська релігія (термін Р. Беллі) також спирається на міф про Другу світову війну як на один з головних політогонічних міфів. Події тієї війни є основоположними як для легітимності міжнародних правових інституцій (абсолютне втілення – п'ять членів з правом вето в РБ ООН), так і для міжнародних безпекових організацій (НАТО), західних інтеграційних проєктів (ЄС) та навіть єврейської держави Ізраїль (гранд-нарратив Голокосту став одним із центральних як для єврейської ідентичності, так і для загалом західної культури і політики пам'яті). Саме через це Захід дуже вразливий щодо маніпуляцій Росії на цьому ґрунті. Скасування (cancelling) Росії проблематичний саме через те, що деконструкція міфів, пов'язаних з Росією, підтримує саму легітимність західних інституцій. Про це більше в моїй статті «Танці на кістках чи бенкет під час чуми: Україна – сліпа пляма на мапі світової пам'яті». 8 травня 2020 р. <https://wwolkowski.blogspot.com/2020/05/blog-post.html>

51. Іронічний парадокс: для Заходу цим грішником є СРСР, тоталітарний кривавий режим, що став our bad boy by the good side, для Росії таким грішником є самі Союзники, які нібито перед тим «виплекали Гітлера проти соціалістичної фортеці робочого класу».

52. Цивілізація означає абсолютну верховність і суверенність у морально-метафізичному вимірі – тільки цивілізація має окремі та інакші системи моральних цінностей. Це вимагається масштабом месіанічно-есхатологічних претензій «руської ідеї» – така «велика ідея» може мати за своє не-Я лише щось таке саме величезне, співмірне. Тому Росія протиставляється лише чомусь максимально можливо великому – якщо воюва-

ти, то з цілим Заходом, Європою, латинським світом, англо-американською атлантичною цивілізацією.

## REFERENCES

A Declaration on the "Russian World" (Russkii mir) Teaching. (2022). *Public Orthodoxy*. Fordham University. 13 March. Retrieved from: <https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching>

Batuman, E. (2003). Letter from Tbilisi. Rereading Russian Classics in the Shadow of the Ukraine War. How to reckon with the ideology of "Anna Karenina", "Eugene Onegin", and other beloved books. *New Yorker*, 30.01. Retrieved from: <https://www.newyorker.com/magazine/2023/01/30/rereading-russian-classics-in-the-shadow-of-the-ukraine-war&gt>

Bellah, Robert N. *Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.

Bellah, Robert N. (1967). Civil Religion in America. *Dædalus*, Winter, 96(1), 1-21.

Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday and Company.

Epstein, M. (2023). *The Russian Antiworld. Politics on the Brink of Apocalypse*. New-York: Franc-Tireur USA.

Hovorun, C. (2017). Civil Religion in the Orthodox Milieu. In *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges and Divergent Positions*. Stoeckl, K., Ingeborg G. & Papanikolaou, A. (Eds.). London: Continuum.

Hovorun, C. (2023). Russian World 2.0 and Putin's Spirituality. *Religion in Praxis*, 26.07. Retrieved from: <https://religioninpraxis.com/russian-world-2-0-and-putins-spirituality>

Plokhly, S. (2005). *Unmaking Imperial Russia: Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History*. University of Toronto Press.

Rocca, Francis X. (2022). 'Russian World' Is the Civil Religion Behind Putin's War. *The Wall Street Journal*. March 17. Retrieved from:

<https://www.wsj.com/articles/russian-world-is-the-civil-religion-behind-putins-war-11647539958>

Snyder, T. (2022). "Genocide" and Genocide How Putin's atrocity talk leads to atrocities, 26.02. Retrieved from: <https://snyder.substack.com/p/genocide-and-genocide?s=r>

Snyder, T. (2022). The War in Ukraine Is a Colonial War. *New Yorker*, 28.04. Retrieved from: <https://www.newyorker.com/news/essay/the-war-in-ukraine-is-a-colonial-war>

Teper, Yu. (2017). How Civic is Russia's New Civil Religion and How Religious is the Church? *Comparative Perspectives on Civil Religion, Nationalism, and Political Influence*. New York: IGI Global.

Terekhova, L. (2022). Decolonizing the Mysterious Soul of the Great Russian Novel. *Heinrich-Böll-Stiftung Ukraine*, 29.03. Retrieved from: <https://ua.boell.org/en/2022/03/28/dekolonizatsiya-zahadkovoyi-dushi-velyko-ho-rosiyskoho-romanu>

The new Russian cult of war. (2022). *The Economist. Briefing Section*, 26.03. Retrieved from: <https://www.economist.com/briefing/2022/03/26/the-new-russian-cult-of-war>

Ageieva, V. P. (2022). Urgency of decolonisation, or On the guilt of Russian culture. *Local History*, 17 May. Retrieved from: <https://localhistory.org.ua/texts/kolonki/nagalnist-dekolonizatsiyi-abo-pro-vinu-rosiiskoyi-kulturi-vira-ageieva> [In Ukrainian].

Asieiev, S. (2022). Dostoyevsky and Bucha: Does Russian Culture Kill? *Radio Svoboda*, 18.05. Retrieved from: <https://www.radiosvoboda.org/a/rosiyskyy-fashyzm-putin-duhin-zahroza-svitu/31856995.html>

Babynskiy, A. (2023). "Holy Rus" as the basis of the ideology of Russian aggression. *Zbruch*, 09.03. Retrieved from: <https://zbruc.eu/node/114865>

Babynskiy, A. (2023). War for the "Russian World" or "Holy Russia"? Ideological roots of Russian aggression. *Analecta of the Ukrainian Catholic University: Theology*, 10, 225-251.

Volkovsky, V. P. (2020). National philosophical traditions as a source of memory and reconciliation: on the material of the 19th century Ukrainophile discourse. *Multiversum: Philosophical almanac*, 1(2), 97-110.

Volkovsky, V. P. (2020). Methodological Problems of the Study of the Russian World Doctrine from a Philosophical Perspective. *Multiversum. Philosophical almanac*, 2(2), 15-31.

Deriuhina, T., Horodnichenko, Yu. & Solohub, I. (2023). It is time to fundamentally revise Russian studies courses in Western universities. *Vox of Ukraine*, 17.10. Retrieved from: <https://voxukraine.org/chas-fundamentalno-pereglyanuty-kursy-z-vyvchennya-rosiyi-u-zahidnyh-universitytetah>

Durkheim, E. (2002). *The Elementary Forms of Religious Life: The Totem System in Australia*. Filipchuk, Hr. & Borysiuk, Z. (Trans.). Kyiv: Universe.

Yermolenko, V. (2018). *Liquid Ideologies. Ideas and Politics in Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Kyiv: Dukh i Litera Publishing House.

*Interpretations of the Russian-Ukrainian conflict in Western scientific and expert-analytical works* (2020). Kulyk, V. (Ed.). Kyiv: IPIEND im. I. F. Kurasa NAN Ukrayiny.

Casanova, J. (2017). *On the Other Side of Secularisation: Religious and Secular Dynamics of Our Global Age*. Panych, O. (Trans.). Kyiv: Dukh i Litera.

Karpitskyi, N. (2022). The Essence of Necro-Imperialism and Ukraine's Strategic Goal in the War with Russia. *Philosophical Thought*, 3, 22-25.

Kowacka, O. (2022). *Ukrainian Postcoloniality in Texts and Contexts*. Yesypenko, D. & Kowacky, K. (Trans.). Brustury: Discourse.

Rousseau, J.-J. (2001). *On the Social Contract, or the Principles of Political Law*. Khoma, O. (Trans.). Kyiv: Port-Royal.

Horbulin, V. et al. (2017). *World hybrid war: the Ukrainian front*. Kyiv: National Institute for Strategic Studies.

Smoliy, V. & Yakubova, L. (2018). *The historical context of the formation of the Russian World project and the practice of its implementation in the Crimea and Donbas* (Analytical Report). Kyiv.

Zdioruk, S. I., Yablonsky, V. M. & Tokman, V.V. (2014). *Ukraine and the project of the «Russian world»: analyst. report*. Yablonsky, V. M. & Zdioruk, S. I. (Eds.). Kyiv: NISD.

Philosophical Dialogues. (2021). In *"Russian World" as a Doctrine: Origins, Threats, Methods*. Collected Works. Kyiv.

Yakubova, L. D. (2018). "Russian World" in Ukraine: on the edge of the abyss. Kyiv: Clio Publishing House.

Yakubova, L. D. (2020). Eurasian Fault. Ukraine in the Age of Hybrid Challenges. Kyiv: Clio Publishing House.

---

***Volodymyr Volkovskiy***

*Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Researcher, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Research Assistant at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences; Kyiv, Ukraine; e-mail: dinginnalu@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4674-3956>*

***"Russian World" as a modern Russian civil religion: the political and philosophical dimension of the study***

***Abstracts***

*I will start from the various ways of defining and describing the phenomenon of the "Russian world" (as an ideology, a set of different ideologies or ideologemes, political and historical myths, etc.) and apply it to the description of the "Russian world" as a Russian civil religion. The correct definition and classification of this phenomenon is of great theoretical, methodological, social and political importance. This allows for a qualitative description of the system and network of ideas, beliefs, values, positions and opinions in contemporary Russian society, especially those that have official state recognition and are used to legitimise Russian domestic and foreign policy. The complexity of this description lies in a set of problems: the variety of statements by Russian political and public figures, the seeming absence of a single dogmatic ideological system, the presence of several trends that are in dispute with each other (Orthodox, Eurasian and other approaches), a reasonable suspicion of the deliberate falsity of explicit political utterances (such as declarations of "anti-fascism" or "internationalism"), etc. The concept*

*of "civil religion" allows us to avoid the problems associated with the concepts of "political ideology" or "political religion", to cover the entire Russian imaginary, to point to its internal integrity and historical continuity (despite all local and circumstantial differences). This allows us to go beyond the "Putin regime" and the Russian Federation of the 20s of the 21st century and see the connection between Russian imperialist aggression and Russian culture, the basic mythologemes and images that are spread even by people who otherwise oppose Russian aggression, which is very important in the context of critical research of Russian culture and history, its decolonisation and detotalitarianisation.*

**Keywords:** *"Russian World", civil religion, Russian idea, Russian-Ukrainian war, Russian studies, political philosophy.*