

Міністерство освіти і науки України
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича

С.С. Яремчук

**РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ
В СУЧАСНОМУ СОЦІУМІ:
ІНСТИТУЦІОНАЛЬНИЙ КОНТЕКСТ**

Монографія



Чернівці

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

2020

УДК 316.74:2

Я 722

Рекомендовано вченою радою
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
(протокол № 4 від 27.04.2020 р.)

Рецензенти:

Лобанова Алла Степанівна, професор кафедри соціології та економіки Криворізького державного педагогічного університету, доктор соціологічних наук, професор;

Романенко Юрій Вікторович, професор кафедри міжнародних комунікацій та комунікативних технологій Інституту міжнародних відносин Київського національного університету імені Тараса Шевченка, доктор соціологічних наук, професор;

Слющинський Богдан Васильович, завідувач кафедри філософії, соціології та політології Маріупольського державного університету, доктор соціологічних наук, професор.

Яремчук С. С.

Я 722 Релігійні практики в сучасному соціумі : інституціональний контекст : монографія / С.С. Яремчук. – Чернівці : Чернівецьк. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2020. – 400 с.

ISBN 978-966-423-559-1

У монографії в рамках інституціонального підходу розглядаються актуальні проблеми соціології релігії, зокрема, аналізуються роль і місце інституту релігії в сучасному суспільстві, визначаються особливості конструкту «релігійні практики» в контексті теорій секуляризації, постсекулярності та релігійної економіки, обґрунтовуються механізми формування релігійних практик у транзитивному соціумі, пропонуються соціологічна класифікація релігійних практик та історична реконструкція новітніх форм соціального служіння українських церков, а також виявляються сучасні тенденції щодо змін релігійності українського соціуму та посилення ролі релігії у публічній сфері. Поряд із цим, висвітлюються також питання трансформації інституту релігії шляхом зміни релігійного ландшафту та релігійних практик традиційних релігій.

Розрахована на наукових працівників, державних службовців, викладачів, аспірантів і студентів, а також усіх тих, хто цікавиться актуальними проблемами розвитку соціології релігії, питаннями формування новітніх форм релігійності та релігійних практик, а також релігійного світогляду в сучасному суспільстві.

УДК 316.74:2

ISBN 978-966-423-559-1

© Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича, 2020

© Яремчук С.С., 2020

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	4
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК У СОЦІОЛОГІЇ	
1.1. Концептуальна еволюція релігійних практик у теоретичній соціології.....	7
1.2. Конструкт «релігійні практики» в сучасному соціологічному дискурсі.....	67
Висновки до розділу 1	102
РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ ЯК ОБ'ЄКТ СОЦІОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ	
2.1. Інституційна матриця релігійних практик у предметному полі соціології релігії	106
2.2. Соціологічна класифікація релігійних практик у сучасному суспільстві.....	126
Висновки до розділу 2	181
РОЗДІЛ 3. СОЦІАЛЬНО-ОРГАНІЗАЦІЙНІ ЧИННИКИ ФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦУМІ	
3.1. Соціологічне обстеження мережі релігійних інституцій в українському соціумі	187
3.2. Особливості соціально-конфесійної структури українського суспільства	199
3.3. Релігійні практики як засіб становлення новітніх форм релігійності	223
Висновки до розділу 3	260
РОЗДІЛ 4. СОЦІАЛЬНО-КОНФЕСІЙНІ ДЕТЕРМІНАНТИ ВІДТВОРЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ	
4.1. Соціологічні виміри впливу релігійних практик на становлення публічної сфери	267
4.2. Специфіка соціально-харитативних практик у релігійних громадах України	327
Висновки до розділу 4	363
ПІСЛЯМОВА	369
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	373

ПЕРЕДМОВА

Глобальні суспільні зміни, що відбуваються нині в різних сферах життєдіяльності української спільноти, насамперед у його духовній сфері, не тільки істотно змінюють звичні уявлення людей про релігію та її роль у публічному соціальному просторі, а й суттєво впливають на формування релігійного світогляду індивідів і соціальних груп у перебігу їхнього залучення до різноманітних релігійних практик. Одне слово, релігійне життя в сучасному суспільстві стає дедалі більш динамічним, різноманітним і складним, що зумовлює виникнення нових властивостей і форм, яких набувають релігійні практики, види релігійності та способи релігійної буття індивідів і соціальних груп, що відтворюються через їхні колективні та індивідуальні диспозиції стосовно релігії.

Натомість аналіз показує, що масштабні соціально-культурні зміни, які відбуваються у вітчизняному соціумі, істотно актуалізують проблему наукового обґрунтування інституційних засад формування релігійних практик не тільки як продуктивних форм об'єднання людей довкола релігійних громад, але й заради досягнення мети загального суспільного блага. З цього приводу французький соціолог Е. Дюркгайм наголошував, що основне призначення релігії - в інтеграції та згуртуванні суспільства, встановленні зв'язку між індивідом і суспільством за допомогою релігійних практик. Останні, на думку американського соціолога Б. Тернера, «є життєвою силою релігії, тому що віра зберігається тоді, коли вона втілена в практику людських дій» (тут і далі переклад іншомовних джерел наш – С.Я.) [204, с. 37]. Виходячи з цього, особливого значення на сучасному етапі суспільних трансформацій набуває комплексне вивчення різноманітних аспектів формування та відтворення релігійних практик, які забезпечують взаємоузгоджений взаємозв'язок не тільки всередині будь-якої конфесії, між різними взаємозалежними конфесіями, але й між релігією як соціальним інститутом і суспільством як соціетальною соціальною системою в цілому.

Актуальність вивчення окресленої проблеми для сучасного українського суспільства зумовлена ще й такими суттєвими обставинами: *по-перше*, вкрай складними та суперечливими процесами, що нині відбуваються на теренах релігійного життя в українському соціумі, *по-друге*, помітним посиленням впливу релігійних громад різних конфесій, на своїх парафіян та на громадське життя у суспільстві загалом; *по-третьє*, необхідністю вирішення гострих науково-практичних питань, пов'язаних із налагодженням гармонійних взаємовідносин між суб'єктивно мотивованими релігійними практиками, з одного боку, та об'єктивно детермінованими релігійними структурами, які встановлюють нормативні межі для відтворення цих практик, - з іншого; *по-четверте*, дефіцитом наявних концептуальних пояснень процесів трансформації соціальної впорядкованості як традиційних, так і новітніх релігійних практик, до яких чимраз більше долучаються нові соціальні групи, особливо в мережево-публічній сфері.

Головною причиною цих проблем, як показує аналіз, є недооцінка значущості як традиційних, так і новітніх релігійних практик, соціальна роль яких особливо підвищується в періоди глобальних змін і суспільних трансформацій. Це вказує на недостатність уваги з боку вітчизняної соціологічної науки до інституціональних трансформацій сучасного релігійного життя українського соціуму, пов'язаних, насамперед, із суперечливим функціонуванням релігійних громад різних конфесій, а також із налагодженням дієвих стосунків і толерантних міжконфесійних взаємозв'язків з метою попередження та своєчасного залагодження гострих політичних, міжетнічних і збройних конфліктів. Звідси випливає об'єктивна необхідність вироблення соціологічної концепції раціональної перебудови системи соціально-релігійних відносин, дій і взаємодій (як підвалин релігійних практик), що мають базуватись на ґрунтовних наукових рекомендаціях і висновках, в основі яких лежать результати конкретних соціологічних досліджень складних і суперечливих релігійних явищ і процесів, що відбуваються на теренах сучасного українського суспільства.

Отже, необхідність ретельного соціологічного вивчення інституційних засад формування та відтворення релігійних практик у сучасному українському соціумі зумовлена не тільки об'єктивними потребами розвитку соціології релігії як галузі сучасного соціологічного знання, але й формуванням її теоретичних, методологічних і методичних засад. Ідеться про широке розгортання конкретних соціологічних розвідок, орієнтованих, насамперед, на вивчення проблем релігійності, духовності та продуктивності сучасних релігійних практик, незалежно від їхнього конфесійного спрямування. Більше того, такі дослідження мають стати передумовою створення потужної теоретико-методологічної бази соціології релігії, спрямованої на вивчення позитивного вітчизняного та зарубіжного досвіду щодо формування та відтворення релігійних практик, що сприятиме виробленню адекватних відповідей на непередбачувані релігійні ситуації, події, міжконфесійні конфлікти тощо.

Виходячи із цього, в пропонованому науковому виданні крізь призму соціологічного підходу здійснено спробу системно-комплексного аналізу теоретико-методологічних та інституціональних засад формування і відтворення релігійних практик у сучасному українському суспільстві. Зокрема, за допомогою застосування міждисциплінарної синтетичної, конкретно-історичної та структурно-функціональної парадигм і методів загальнонаукового й соціологічного пізнання соціальних явищ, процесів проаналізовано концептуальну еволюцію, сутність, зміст, структуру та типологію релігійних практик, а також інституційні механізми їх формування та відтворення в сучасному українському соціумі.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК У СОЦІОЛОГІЇ

1.1. Концептуальна еволюція релігійних практик у теоретичній соціології

Для пояснення неоднозначних процесів обмеження (зменшення) впливу релігії протягом тривалого історичного часу науковцями використовувався феномен секуляризації. Але й дотепер існують різні погляди на його змістовне наповнення. Як наслідок, термін «секуляризація» вживається різними авторами в абсолютно відмінних значеннях, нерідко переобтяжений інформацією. Усе це провокує плутанину в соціологічних дискусіях, що часто породжує непорозуміння, викликане простою розбіжністю в трактуванні предмета.

У своєму первісному богословському значенні «секуляризувати» означало «робити світським», перетворювати релігійну особу чи річ на мирську – наприклад, коли монах покидав монастир, щоб жити в «saeculum», або коли після протестантської Реформації відбувалася секуляризація монастирських земель. Сам термін «секуляризація» вперше використаний у 1646 р. французьким посланцем Лонгвілем під час переговорів, які передували укладанню Вестфальського миру після Тридцятирічної війни, і означав задоволення інтересів переможців за рахунок конфіскації монастирських володінь. Отже, перше, християнсько-богословське, або історико-юридичне, значення терміна «секуляризація», з'явилося давно й означало відторгнення від церкви її земельних володінь та іншої нерухомості на користь держави. Така секуляризація започаткована в країнах Західної Європи в ході і після Реформації XVI ст., а згодом мала свої прояви в різних країнах світу.

Друге значення цього терміна з'явилося в науковій і публіцистичній літературі, коли різні дослідники почали замислюватися про місце релігії в сучасних суспільствах, а саме – в другій половині XIX ст. Тоді секуляризацію почали розуміти як процес звільнення різних сфер життя суспільства, свідомості й поведінки індивідів з-під впливу релігії і Церкви, а також

власне результат цього процесу. Зокрема, відомий британський соціолог релігії Браян Вілсон у книзі «Релігія в секулярному суспільстві: соціологічний коментар» (1966) запропонував під секуляризацією розуміти «процес, за допомогою якого релігійне мислення, практика і релігійні інститути втрачають своє соціальне значення» [212, с. 63]. При цьому мова аж ніяк не йде про зникнення релігії як такої. За визначенням американського соціолога Пітера Бергера, секуляризація проявляється через звільнення людини, різних сфер життя суспільства і культури від влади церкви та організованої релігії. Люди стають байдужими до релігії; в їх повсякденному житті зникає необхідність звернення до церкви. А інший американський дослідник релігії Роберт Белла вбачає в секуляризації, передусім, процес, унаслідок якого релігія стає приватною справою індивіда і, відповідно, релігія не втрачає повністю свого значення для функціонування суспільства і життя окремих людей. Отже, секуляризацію можна розглядати і як процес (коли мова йде про втрату релігією та церквою свого соціального значення), і як факт (коли мова йде про секуляризоване суспільство та секуляризованих індивідів).

У франко-латино-католицькому ареалі Європи секуляризація набирає форми *лаїцизації*, яка має на меті звільнити всі світські сфери життя від церковно-клерикального контролю і під оглядом характеризується мирянсько-клерикальним антагонізмом. Тут неухильно підкреслюються межі між релігійним і секулярним, але водночас невпинно посуваються в бік стримування, приватизації, маргіналізації всього релігійного з тим, щоб унеможливити для нього будь-яку його видиму присутність у секулярній публічній сфері. У різних країнах Європи лаїцизація мала певні відмінності. Сам лаїцизм, який виводиться з історіософії французького Просвітництва, був інституціоналізований як універсальний політичний проєкт у результаті Французької революції та став центральним елементом лібералізму й позитивізму XIX ст. Його кульмінація – державний атеїзм радянського комуністичного режиму.

Бельгійський соціолог релігії Карел Доббелар – перший із соціологів релігії, який загострив увагу на відсутності чіткості у

відповіді на питання, що означає термін «секуляризація» і, відповідно, як її вимірювати. Проблема полягає в тому, що всередині одного концепту «секуляризація» закладена різноманітність ідей і смислів. У 1981 р. К. Доббелар видав працю під назвою «Секуляризація: багатовимірний концепт» [273], яка отримала значне поширення й визнання. У ній робляться кроки по систематизації підходів до інтерпретації процесів секуляризації, розкривається багатовимірна природа самого концепту «секуляризація». У подальшому, у працях «Секуляризація: аналіз трьох рівнів» (2002) [274] і «Тестування теорії секуляризації у компаративній перспективі» (2007) [275], К. Доббелар розвиває свої ідеї щодо багатовимірної природи секуляризації і ставить нові питання. Отже, К. Доббелар виділяє три виміри секуляризації, які мають місце на різних рівнях суспільства: соціальному (макрорівень) – зменшення впливу релігії на рівні структури суспільства; організаційному (мезорівень) – зменшення впливу релігії на рівні релігійних організацій та індивідуальному (мікрорівень) – зменшення впливу релігії на рівні індивідів. Ці рівні взаємопов'язані, але не обов'язково мають лінійну залежність.

Зауважимо, що подібну думку висловив інший соціолог релігії – Хосе Казанова, який вказував, що те, що зазвичай подається як єдина теорія секуляризації, насправді, складається з трьох дуже різних, нерівних і не пов'язаних між собою елементів: 1) секуляризація як інституційна диференціація (відокремлення) світських сфер, як-от держава, право, економіка, освіта, наука та ін. від релігійних інститутів (церкви) і норм, тобто зосередження Церков на роботі лише із сакральними цінностями та засобами спасіння; 2) секуляризація як занепад релігійних вірувань і практик паралельно з поступом модернізації, тобто занепад церковної (організованої) релігійності і 3) секуляризація як приватизація релігії, тобто витіснення релігії з публічного простору у сферу приватного життя, її маргіналізація, тобто зменшення соціальної ролі релігії. Проте, на думку Х. Казанови, правильний посил повинен виходити з іншого аналітичного підходу, а саме: безплідна дискусія про секуляризацію може закінчитися лише тоді, коли

соціологи релігії почнуть досліджувати, перевіряти та обґрунтовувати кожне з трьох суджень незалежно одне від одного [264, с. 211].

На соцієтальному рівні секуляризацію часто визначають як функціональну диференціацію, емансипацію соціальних інститутів від релігії: ті сфери суспільства, які історично контролювалися церквою, починають поступово трансформуватися в окремі та автономні сфери. Це означає, що у свідомості людей церква більше не асоціюється з єдиним джерелом медичної допомоги, освіти або соціальної підтримки – ці обов'язки тепер лежать на державі, значення якої зростає в міру зменшення значущості та впливу церкви. З цієї точки зору, секуляризація розглядається як наслідок функціональної диференціації [83, с. 120-121]. Соцієтальна секуляризація справді впливає на те, як люди самі оцінюють зв'язки між релігійними та іншими сферами життя: освітою, економікою, правом, сім'єю, здоров'ям, політикою і наукою. На переконання К. Доббелара, ця оцінка постає вагомим індикатором секуляризації. Він уводить термін «компаратменталізація», який означає «секуляризацію в розумі» [275, 140]. Дослідження свідчать, що люди, які мають слабкі зв'язки з релігійними інститутами, мають найбільший рівень компартменталізації і більш схильні відгороджувати світські інститути від релігійного впливу. Але цей зв'язок не ідеальний, підкреслює К. Доббелар. Зокрема, в Бельгії, Нідерландах, Франції люди, які не мають зв'язків із церквою, обирають, проте, католицькі школи для своїх дітей, оскільки, згідно з громадською думкою, дисципліна, рівень освіти й виховання в них кращі, ніж у державних. Крім цього, на рівень компартменталізації несуттєво впливають домінуюча релігійна традиція і конфесіональний плюралізм. Отже, на соцієтальному рівні значущим індикатором секуляризації є рівень компартменталізації, або те, як самі люди оцінюють/допускають зв'язки між релігійними та іншими соціальними інститутами, а також те, наскільки держава допускає присутність релігійних символів і смислів у функціонуванні соціальних інститутів (освіти, судової системи тощо) [83, с. 125-126].

Більшість науковців підтримують принцип або сам факт процесу функціональної диференціації в більшості сучасних суспільств, принаймні в тих формах, які мають місце на Заході. Але необхідно визнати, що в ісламському світі ситуація зовсім інша. І навіть на Заході не все відбувається однаково. На думку британського соціолога релігії Грейс Дейві, дуже багато чого в ефектах функціональної диференціації залежить від вихідної точки і поточного соціального контексту [271, с. 50]. Варіанти взаємовідносин між державою і церквою можуть бути найрізноманітніші: від фактичного розриву, коли жодна взаємодія неможлива, до різних форм домовленостей. Але, так чи інакше, релігія займає певне місце в житті людей і держави.

Пояснюючи смисл організаційної секуляризації (мезорівень) і природу відмінностей між США і Європою, К. Доббелар вважає, що цьому може сприяти теорія раціонального вибору. Він акцентує три важливих переваги цієї так званої американської теорії: (1) наявність латентної релігійності зі сторони попиту, яка може проявитися за допомогою (2) активної конкуренції між релігійними фірмами з боку пропозиції. Але це можливо лише в (3) плюралістичній релігійній ситуації, де релігійні компанії конкурують за клієнтів, причому до такого ступеня, поки пропозиція не обмежена державними нормами, придушенням і субсидюванням релігії. З цього К. Доббелар резюмує, що держава й релігія мають бути нерегульовані, тобто секуляризовані для того, щоб дозволити відбутися конкуренції на релігійному ринку [275, с. 144-145]. Отже, секуляризація на організаційному рівні проявляється в незалежному від державного регулювання функціонуванні, яке передбачає використання різних видів маркетингових практик для підтримання конкурентних переваг.

Індивідуальну секуляризацію (мікрорівень) К. Доббелар інтерпретує з позиції індивідуальних настанов щодо поділу релігії та інших сфер суспільного життя – ступеня ізольованості від релігії. На його думку, ключ до розуміння знаходиться на рівні індивідуальної секуляризації. Тобто уточнення смислів секуляризації на індивідуальному рівні буде сприяти поясненню смислів секуляризації на всіх інших рівнях. Водночас не можна

випускати з розгляду детермінуючу роль соціальних контекстів. Згідно з К. Доббеларом, на індивідуальному рівні визначення секуляризація має означати, що релігійна влада втрачає контроль над індивідуальними формами віри, практиками і моральними принципами людей. Це означає часткову або повну відмову від інституціоналізованих релігій.

Індивідуальна секуляризація, стверджує К. Доббелар, зовсім не свідчить про занепад релігії як такої, оскільки центральна ідея визначення секуляризації – це втрата впливу і авторитету інституціоналізованих релігій дисциплінувати (контролювати) індивідуальну релігійність. Це означає, що при вимірюванні секуляризації доцільно з'ясувати зв'язок індивіда з інституціоналізованими релігіями – вірою, релігійними практиками, моральними принципами. Це дозволить вивчити нормативну інтеграцію індивідів в інституціональні форми релігії. Правомірно також висвітлити проблеми духовності і народних релігій. Одного питання «чи вірите ви в Бога?» недостатньо, підкреслює К. Доббелар, воно лише свідчить про віру в трансцендентне [83, с. 123-124].

К. Доббелар доводить, що вимірювання секуляризації на індивідуальному рівні передбачає дослідження взаємозв'язку всіх трьох рівнів секуляризації. Організаційна діяльність, яка включає в себе велике розмаїття релігійних асоціацій, та індивідуальна релігійність, виражена в самій вірі, діяльності і компартменталізації, є показниками секуляризації, як і процес структурної диференціації. Проте це не означає, що ці явища відбуваються в одному з нею напрямку. Зокрема, у порівняльній перспективі відсутність прямого зв'язку між функціональною диференціацією та рівнем активності (релігійні практики) проглядає особливо чітко. Більше того, часто результат виявляється зворотним. У тих країнах, де поділ влади зустрічав найбільший спротив з боку релігійних інститутів – у більшості країн Західної Європи – індикатори релігійної активності (як організаційної, так і індивідуальної) впали до мінімального рівня, за винятком тих випадків, коли існувала особлива причина для того, щоб вони залишалися високими. І навпаки, у США, де інституціональний поділ є нормою життя, релігійна

активність залишається на високому рівні. Можливість існування каузального зв'язку між цими явищами стала основним питанням для соціологів, які досліджують релігію [83, с. 129-130].

Зауважимо, що класифікація секуляризації К. Доббелара з'явилася як відповідь на критику секуляризаційної теорії. Щоб аргументувати тезу про «невбалагану ходу секуляризації», застосовувався метод ускладнення самого концепту, згідно з яким секуляризація уявлялася процесом, який відбувається на різних рівнях із різною швидкістю або взагалі відбувається на одних рівнях і не відбувається на інших. При цьому як основний (від якого залежить решта) К. Доббелар розглядає саме макрорівень і не вбачає причин відмовлятися від поступу секуляризації на цьому рівні, визнаючи наявність певних десекуляризаційних змін на мезо- та мікрорівнях.

Х. Казанова також вважає, що про секуляризацію наразі правомірно вести мову лише у зв'язку зі структурною диференціацією суспільства (з перетворенням релігії на одну з підсистем суспільства поряд з іншими), тоді як мають місце повернення соціальної значущості релігії та її деприватизація. Тобто секуляризація в одних сферах зберігається, а в інших відступає. Проте цю тезу заперечив Т. Асад, який стверджує, що навіть щодо соціального рівня не можна говорити про секуляризацію, оскільки «якщо релігія стає інтегральною частиною сучасної політики, то це означає, що вона вже не може бути байдужою до дискусій про те, якою саме має бути економіка, які наукові проекти мають отримувати фінансування, якими мають бути стратегічні цілі державної системи освіти, і в результаті цього принцип структурної диференціації руйнується [249, с. 182].

Б. Тернер вважає, що для кращого розуміння сутності секуляризації варто чітко розділяти «політичну секуляризацію» та «соціальну секуляризацію» [204, с. 25]. Перша пов'язана із соціальними інститутами й політичними формами, а друга – зі сферою цінностей та культури. Іншими словами, варто розрізняти політичний (інституційний і формальний) та соціальний (неформальний, пов'язаний із традиціями та

звичаями) виміри секуляризації. Політична секуляризація стала основою ліберальної толерантності, з наголосом на свободі різних вірувань за умови відсутності їх негативного впливу на суспільне життя. Така практика зумовлювалася потребою врегулювання конфлікту між католиками та протестантами. Але цей шлях, цілком вдалий у ситуації XVII – XVIII ст., наразі зайшов у глухий кут (або принаймні зазнає потужного тиску) внаслідок перетворення сучасних суспільств на мультикультуральні та мультирелігійні, в яких існують багато конкуруючих релігійних традицій, що суперечать одна одній. Політична секуляризація – це процес, за якого місце релігії в суспільному житті визначалося й регулювалося державою, причому держава отримувала в цих відносинах перевагу. Соціальна секуляризація пов'язана з цінностями, практиками та звичаями повсякденного життя, з тим набором ритуалів, практик і місць, що пов'язані з релігійною практикою. Індикаторами тут виступають членство в релігійній організації, віра в Бога, релігійний досвід, молитва та інші види побожності. Сюди відносять популярні релігійні уявлення, забобони, магічні обряди, елементи світових релігій.

За оцінкою Б. Тернера, сьогодні існує контраст між публічною і політичною роллю релігії та її роллю в соціальному просторі громадянського суспільства. Він зумовлюється тим, що відносна легкість юридичного регулювання релігії в політичній сфері поєднується зі складністю впливу на соціальні функції. Відмічається, що навіть у посткомуністичних країнах, де й політична секуляризація і була вдалою, релігію так і змогли викоринити з «життєвого світу» населення. І нині у країнах із секуляризованою політичною сферою релігія в соціальній сфері «без будь-якого сумніву, процвітає як у формальному, так і в неформальному вимірах ...майже ніщо не свідчить про формальний релігійний занепад за межами Північної Європи, і традиційне уявлення про секуляризацію варто або суттєво скоригувати, або взагалі відкинути» [204, с. 28].

Схожим чином П. Бергер зазначає, що секуляризація на соціальному рівні не обов'язково пов'язана із секуляризацією на індивідуальному рівні: «Деякі релігійні інститути втратили

силу та вплив у багатьох суспільствах, але як старі, так і нові релігійні вірування та практики все ж зберігаються в індивідуальному житті, іноді набуваючи нових інституційних форм, а іноді призводячи до потужних вибухів релігійних пристрастей. І навпаки, релігійно ідентифіковані інститути можуть відігравати соціальну та політичну роль навіть тоді, коли небагато людей сповідують або практикують ту релігію, яку цей інститут представляє» [251, с. 3].

Український дослідник М. Паращевін звертає увагу на ще один аспект секуляризації. На його думку, у секуляризації необхідно розрізняти, так би мовити, «об'єктивну» і «суб'єктивну» сторони, а саме зважати на те, що секуляризація відбувалася і як результат спонтанного процесу (коли ціла низка різноманітних соціальних процесів, не спрямованих безпосередньо, свідомо проти релігії, об'єктивно вели до того, що соціальне значення релігії зменшувалося), і як результат цілеспрямованої політики (і в цьому випадку можна говорити про політику секуляризму). У першому випадку секуляризаційні процеси є побічним наслідком інших процесів і, відповідно, немає якихось суб'єктів, які б викликали власне секуляризацію. У другому випадку треба розглядати ті групи, які активно діяли задля витіснення релігії як мінімум із публічної сфери [136, с. 86].

При цьому секуляризм може бути «м'яким» і «жорстким». «М'який» секуляризм спрямований на поступове «витіснення» релігії з публічної соціально-політичної сфери через комбінування переконання та примусу, з безумовним акцентом на першому. Натомість «жорсткий» секуляризм спирається, передусім, на насильство. Прикладом такого секуляризму була релігійна політика Радянського Союзу. Зокрема, А. Шишков підкреслює, що «головною особливістю секуляризації радянського типу є те, що вона здійснювалася через фактичне придушення релігії та релігійності. Це придушення набувало різних форм – від знищення і скорочення релігійних інститутів та переслідування віруючих до психологічного тиску на них у суспільстві (в школі, на роботі, в армії, ЗМІ тощо). Крім цього, витіснення релігії здійснювалося в культурно-освітній сфері

через реінтерпретацію ролі релігії в історії та десакралізацію мистецтва ...богословської традиції» [233, с. 167].

Утім, при всіх підходах до визначення секуляризації важливі такі її характеристики:

- занепад масової організованої релігії, тобто церкви. Релігійні організації як такі залишаються, зберігають свою структуру й організацію, але втрачають безпосередній вплив на широкі маси населення; перетворюються в організації із забезпечення специфічного «товару» – божої благодаті та спасіння, іншими словами, функція церкви зведена до виконання культових практик;

- «приватизація» релігії, коли люди самі вирішують, у що і як вірити, які етичні й дисциплінарні настанови своїх конфесій приймати, а які ні, а також зменшення інтенсивності індивідуальної релігійної практики;

- втрата значення релігійних складових свідомості для повсякденного життя індивідів, тобто люди в цілому залишаються віруючими, але меншою мірою співвідносять своє повсякденне життя, вчинки з релігійною етикою.

Традиція соціологічного вивчення секуляризації сягає своїм корінням праць класиків соціології: Карла Маркса («До критики гегелівської філософії права. Вступ», 1843-1844; «Німецька ідеологія», 1845-1846; «До критики політичної економії», 1859); Фердинанда Тьоніса («Спільнота і суспільство: основні поняття чистої соціології», 1887); Макса Вебера («Протестантська етика і дух капіталізму», 1905; «Протестантські секти і дух капіталізму», 1905; «Господарська етика світових релігій. Порівняльні нариси по соціології релігії», 1915-1919); Еміля Дюркгайма («Елементарні форми релігійного життя», 1912; «Про розподіл суспільної праці», 1893); Георга Зімеля («Релігія», 1906) та ін.

Ставлення К. Маркса до релігії складається з двох основних компонентів. По-перше, він писав, що форма і сутність релігії залежать від соціальних та економічних відносин, які й складають базу для аналізу суспільства. По-друге, релігія, на його думку, – це форма відчуження, показник неправильного розвитку суспільства, маска, під якою приховується

експлуататорська сутність капіталістичного суспільства. Релігія, вважав він, переконує людей, що існуючі в суспільстві відносини нормальні і природні, тому, поки існує релігія, суспільство буде знаходитись у такому «неправильному» стані. Зауважимо, що, за переконанням К. Маркса, релігію неможливо зрозуміти окремо від того суспільства, в якому вона існує.

У соціологію термін «секуляризація» запровадив М. Вебер у праці «Протестантська етика і дух капіталізму», де він вживається декілька разів. Дослідження М. Вебера показали, що починаючи з XVI ст. європейська цивілізація переживає процес, унаслідок якого у всіх сферах суспільного життя утверджується теза: всі явища дійсності можна пояснити, виходячи з досвіду та за допомогою лише людського розуму, тобто раціонально. Відтак відбувається так зване «розчаклування світу», яке науковою мовою називається «секуляризація».

Підхід Е. Дюркгайма до проблеми релігії кардинально відрізняється від підходу М. Вебера. Для нього важливо те, що релігія робить, або інакше, та функція, яку відіграє релігія в суспільстві. Ця функція полягає, передусім, в об'єднанні певної кількості індивідів в єдине ціле. Отож, поки існує суспільство, буде існувати й релігія. Зауважимо, що релігія, на думку Е. Дюркгайма, це символічне вираження соціального досвіду людей, і тому її зовнішні вирази – лише ілюзія.

Після праць класиків соціології поняття «секуляризації» не одразу потрапило в центр уваги соціологів релігії. У першій половині XX ст. релігія взагалі не була предметом першорядної важливості для соціології. Винятком можна вважати праці американського соціолога Говарда Беккера, де поняття «секуляризація» у 1930-х рр. піддається ґрунтовному аналізу. Отже, саме Беккер став попередником тих вчених, які декілька десятиліть потому зроблять проблематику секуляризації основним предметом своїх досліджень.

Опосередковано питань секуляризації, зокрема в контексті культури, торкався в своїх працях Питирим Сорокін. У 1930-х рр. він здійснив порівняння співвідношення предметів мистецтва і архітектури з релігійними і світськими сюжетами в різні епохи. Він класифікував за принципом «релігійний –

світський» понад 100 тис. картин і скульптур із восьми провідних європейських країн від початку середньовіччя до 1930 р., а також солідну добірку творів музики, літератури, драми та архітектури. На підставі цього він стверджував, що в X-XV ст. частка картин і скульптур релігійної тематики складала понад 90%, тоді як в XVI-XVII ст. – 50-60%, у XVIII ст. – 24%, у XIX ст. – 10%, а на початку XX ст. – лише 3,9%. Таку саму ситуацію дослідник зафіксував і в музиці: на початку середньовіччя, за його дослідженнями, музика майже на 100% була релігійною, в XVII-XVIII ст. частка релігійної музики знижується до 42%, у XIX ст. – до 21%, а на початку XX ст. – до 5%. Аналогічні тенденції ним фіксуються також у літературі та архітектурі. Все це, за його переконаннями, вказує на те, що з часом інтерес до сфери релігійного в Європі знижується, а світські елементи в культурі, навпаки, посилюються [138, с. 96].

Водночас такі теологи та філософи, як Р. Бультман, Д. Бонхьоффер, Х. Блюменберг, М. Хайдеггер і багато інших, активно обговорювали секуляризацію як ключовий вимір сучасності. Зокрема, Дітріх Бонхьоффер, один із найбільших теологів XX ст., висловив цікаву ідею про «безрелігійне християнство», яка через кілька десятиліть у праці британської соціологині Грейс Дейві отримає назву «віра без належності». Коментуючи зміст цієї ідеї, російський науковець Д. Узланер пише: «У чому суть християнства? В особливій релігійній атрибутиці і догматиці, в поклонах і постах? Або, можливо, в жертвовності, смиренності, братському ставленні до всіх людей, повазі до людської свободи? Якщо християнство – це перше, то тоді Європа дійсно пішла від християнства; якщо друге, то Європа, як і раніше, є християнською, нехай і в нерелігійному сенсі. А є зворотне явище – релігійне нехристиянство. Начебто все на місці: купола позолочені, свічки поставлені, стільці розставлені – а чогось головного немає» [158].

У другій половині XX ст. ситуація щодо вивчення релігії змінюється: у 1960-ті рр. секуляризація перетворюється в одну з ключових соціологічних проблем. Тоді у всіх сферах життя відбуваються грандіозні суспільні трансформації. Особливу актуальність набувають теорії, покликані пояснити ці зміни. На

перший план серед цих теорій виходить теорія модернізації – процес, завдяки якому традиційні аграрні суспільства трансформуються у сучасні індустріальні. У рамках теорії модернізації з'являється перспективна тема для дослідження: вплив модернізації на релігію.

Практично у всіх країнах Західної Європи звичні церковні форми релігійності занепадають. Разом із занепадом Церков пропадає сам предмет соціології релігії. Тому виникає актуальна проблема пошуку альтернативного предмета вивчення. Як наслідок, у 1960-ті рр. вивчення процесів секуляризації у контексті модернізації, як і розмови про нові форми релігії, виходять для соціологів релігії на перший план. Інтенсивність процесів секуляризації після Другої світової війни та робота по теоретичному осмисленню цих процесів із використанням певних філософських схем привели до логічних наслідків: з'являються перші розрізнені теорії секуляризації, які потім синтезуються і усвідомлюються як єдина теорія, яка в дослідницькій літературі має різні назви: неокласична модель (Д. Узланер), ортодоксальна модель (Р. Воліс, С. Брюс), успадкована модель (Б. Вілсон), стара парадигма (Р. Ворнер) тощо. Отже, у середині 1970-х рр. теорія секуляризації стає провідною парадигмою (за класифікацією Т. Куна) пояснення тогочасних релігійних процесів.

Спадщина класиків соціології, при відмінності в їхніх підходах, стала для покоління західних соціологів релігії середини ХХ ст. єдиним класичним «канонам», на який вони спиралися у розробці своїх теорій секуляризації. Але навряд чи можна погодитися з думкою Т. Лукмана про те, що теорії секуляризації 1960-х рр. лише повторюють тези класиків [214, с. 3]. Мова йде радше про творче переосмислення класики. Наприклад, О. Тшанен виділяє як мінімум чотири відмінності теорій секуляризації 1960 – 1970-х рр. від того, що писали класики:

- 1) поняття «секуляризації» стає частиною всеосяжної теорії, а не просто використовується час від часу;
- 2) увага зосереджується на спробах зрозуміти сьогодення, а не минуле;

3) теза про зникнення релігії поступається місцем більш м'якій тезі про те, що релігія трансформується, втрачаючи свої позиції;

4) набір одновимірних взаємовиключних підходів поступається місцем єдиному багатовимірному підходу [214, с. 3].

Зауважимо, що секуляризаційна парадигма вибудовувалася навколо тези про те, що суспільства розвиваються за єдиною лінійною схемою. Втіленням цієї схеми були проголошені західні (європейські) суспільства і по тому, що відбувається на Заході, можна судити і про майбутнє всього іншого світу. Тогочасна секуляризація розглядалася як незворотний процес, який невинно веде до скорочення сфери релігії та її занепаду.

На думку прибічників цієї моделі, еволюція релігії як соціального інституту виглядає так: у давнину та середньовіччя релігія займала ключове місце в житті суспільства, а в міру того, як країни Західної Європи ставали модерними, церква (релігійні організації) втрачала свої соціальні позиції і паралельно відбувався спад індивідуальної релігійності. Як наслідок, ми отримали ситуацію, коли в Європі релігійні організації відділені від держави, залишивши за собою хіба що моральний авторитет, а індивідуальна релігійність неістотно впливає на повсякденну діяльність. Оскільки розвиток західного світу вважався еталоном, то, на думку прибічників секуляризаційної парадигми, інші країни світу будуть «підтягуватися» до західного рівня, в них також буде відбуватися секуляризація.

Характерно, що найчастіше представники цієї моделі обмежуються короткими зауваженнями про попередні (класичні) концепції і потім відразу ж переходять до безпосереднього викладу власного бачення секуляризації. Авторами, які сформулювали секуляризаційну парадигму, були Талкот Парсонс («Християнство і сучасне індустріальне суспільство», 1963; «Релігія в сучасному плюралістичному суспільстві», 1966 та ін.); Пітер Бергер («Соціальна реальність релігії», 1969; «Бездомний розум: модернізація і свідомість», 1974; «Сретичний імператив: сучасні можливості утвердження релігії», 1980; «Віддалена слава: пошук віри в епоху

легковірства», 1993; «Секуляризація і десекуляризація», 2002; «Питання віри: скептичне утвердження християнства», 2004 та ін.); Томас Лукман («Невидима релігія: проблема релігії у сучасному суспільстві», 1970; «Трансцендентне, що стискається, релігія, що розширяється?», 1990 та ін.); Браян Вілсон («Релігія в світському суспільстві: соціологічний коментар», 1966; «Сучасні трансформації релігії», 1976; «Повернення сакрального?», 1979; «Релігія в соціологічній перспективі», 1982; «Секуляризація: успадкована модель», 1985; «Секуляризація в незахідному світі», 1987 та ін.).

До представників, «другого» покоління авторів теорії секуляризації можна віднести Талала Асада («Конструкції світського: християнство, іслам, сучасність», 2003); Стіва Брюса («Релігія в сучасному світі: від соборів до культів», 1996; «Бог мертвий: секуляризація на Заході», 2002 та ін.); Пітера Глазнера («Соціологія секуляризації», 1977); Карела Доббелара («Секуляризація: багатовимірне поняття», 1981; «Теорії секуляризації та соціологічні парадигми: подібності та відмінності», 1984; «Секуляризація: аналіз на трьох рівнях», 2002; «Оцінюючи теорію секуляризації», 2004 та ін.); Рональда Інглгарта («Сакральне і світське: релігія і політика по всьому світу», 2004); Хосе Казанову («Публічні релігії у сучасному світі», 1994; «По той бік європейської та американської винятковості: глобальне бачення», 2003; «Переосмислюючи секуляризацію: глобальна порівняльна перспектива», 2006; «Переосмислена секуляризація: відповідь Талалу Асаду», 2006); Девіда Мартіна («Поняття секуляризації має зникнути», 1965; «Загальна теорія секуляризації», 1978; «Про секуляризацію: нариси оновленої загальної теорії», 2005 та ін.); Річарда Фенна («Процес секуляризації: постпарсонівське бачення», 1970; «До питання про створення теорії секуляризації», 1978); Джефрі Хеддена («Десакралізація теорії секуляризації», 1987); Марка Чавеса («Секуляризація як занепад релігійної уваги», 1994); Девіда Ямейна («Суд над секуляризацією: на захист неосекуляризаційної парадигми», 1997).

Серед вищевказаних представників неокласичної моделі особіно стоїть Т. Парсонс. З одного боку, він сформулював

основну проблематику і заклав ключові передумови дослідження секуляризації, а з іншого – відкидав саме поняття «секуляризація», вважаючи, що воно неточно описує релігійні процеси в сучасному світі. Справа в тому, що Т. Парсонс дотримувався тези Е. Дюркгайма, що будь-яке суспільство за своєю суттю релігійне, тому для нього сама можливість секуляризації уявлялася сумнівною. Релігії як функціональній передумові легітиматії суспільного нормативного порядку відводилась одна із центральних ролей у моделях соціальних систем і соціальної дії, розроблених Т. Парсонсом. Тезу про «секуляризацію» сучасного суспільства він заперечував посиленням на процес генералізації, коли існуючі в суспільстві цінності отримують більш узагальнене вираження, необхідне для узгодженого функціонування чимраз складнішої і неоднорідної системи. Стосовно США цей процес, на думку Т. Парсонса, ілюструвався проявом того, що Р. Белла називав «громадянською релігією» і що сам Т. Парсонс волів називати «моральним співтовариством». У США поступово замість трьох релігійних традицій (юдаїзм, католицизм, протестантизм), які холодно ставились одна до одної, виникла єдина система цінностей – юдео-християнська культура, яка поєднувала прибічників цих релігій спільними цінностями, при цьому нехтуючи деталями [213, с. 138-139].

На відмінну від Т. Парсонса, Т. Лукман вважав релігію незмінним атрибутом людини, але ніяк не суспільства. Його критика секуляризації зводилась до того, що в цьому понятті є неправомірне ототожнення релігії як такої з її частковими проявами, наприклад із церковною релігійністю. Тому він стверджував, що занепад інституційної форми релігії призводить не до зникнення релігії, а до зародження нових її форм, не пов'язаних з релігійними інститутами. Це положення Т. Лукман обґрунтовував тезою про «невидиму релігію» [213, с. 139].

Для Б. Вілсона ключовим у його теорії секуляризації було поняття «соцієталізація», яка означала процес, в ході якого соціальна організація перебудовується з обцинної основи на суспільну. Мова йде про протиставлення двох понять –

«спільнота» і «суспільство», посилаючись при цьому на працю Ф. Тьоніса «Спільнота і суспільство» [209].

Існує багато відмінного в теоріях секуляризації різних авторів, але є й немало спільного, що дозволило говорити про окрему теоретичну парадигму секуляризації. Для того, щоб визначити сутнісні характеристики цієї концепції, доцільно розглянути ряд питань.

Що намагаються осмислити ці дослідники? У центрі їх уваги два поняття – «релігія» і «сучасне суспільство». Про це свідчать навіть назви їх праць. Кожен із цих вчених спирається на уявлення про те, що із суспільством на певному етапі його розвитку відбуваються кардинальні перетворення. Вони призводять до появи абсолютно нового типу суспільства, яке називається сучасним (модерним). Завдання вчених – проаналізувати, що відбувається з релігією в момент переходу суспільства з досучасного стану до сучасного. Такий перехід називається модернізацією, тому можна стверджувати, що вищевказані вчені осмислюють те, що відбувається з релігією в умовах модернізації.

Які їх основні тези? Всі ці автори одностайні в тому, що модернізація веде до цілком певних релігійних перетворень. Суть цих перетворень виявляється так чи інакше пов'язаною як із занепадом традиційних форм релігії, так і зі змінами місця релігії у соціальній структурі. Але дослідники розходяться в тому, як характеризувати дані процеси: Б. Вілсон і П. Бергер називають їх секуляризацією, а Т. Лукман і Т. Парсонс – ні. Але якщо придивитися до того, як ці дослідники розуміють секуляризацію, то стане очевидним, що між ними не так багато принципових розходжень. Отже, всі ці автори (крім Т. Парсонса) стверджували, що модернізація призводить до секуляризації.

Як і на основі якого матеріалу вибудовуються дослідження секуляризації? У центрі уваги науковців найбільш просунуті з точки зору модернізації суспільства – США (Т. Парсонс) і Західна Європа (Б. Вілсон, П. Бергер, Т. Лукман). Саме на основі аналізу цих суспільств вони будують свої теорії секуляризації. Мається на увазі, що модернізація завжди має

приблизно схожі наслідки як для суспільства в цілому, так і для релігії зокрема. Тому, якщо з'ясувати, що відбувається з релігією в найбільш модернізованих суспільствах, можна буде зробити загальний висновок про співвідношення модернізації та секуляризації, застосовний для аналізу решти суспільств, які тільки вступили на шлях модернізації.

Водночас вони усвідомлюють чітку різницю між рівнем і характером релігійності в США і Європі. Попри те, що США є одними із найбільш модернізованих суспільств, рівень релігійності там набагато вищий, ніж у не менш модернізованій Європі. Такий контраст загрожує заперечити ключову тезу дослідників про те, що модернізація веде до секуляризації. Для того, щоб підтвердити свою ключову тезу, запроваджено поняття «внутрішньої секуляризації», яке означає процес внутрішнього розкладання релігії при зовнішньому благополуччі. На думку Б. Вілсона, зростання статистичних показників, які стосуються американських церков, прикриває зростаючу порожнечу релігійної віри і практики в США [213, с. 140]. Принагідно зауважимо, що в більшості країн Європи, на відміну від США, є одна або дві домінуючих релігійних течії, – або в історичному, або в правовому плані.

Як виглядає загальна схема їх теорій? Насамперед із праць цих дослідників можна зробити висновок, що ключовими силами в процесі модернізації є економічні перетворення (індустріалізація, урбанізація та ін.). Усі автори погоджуються з тим, що релігія не відіграє провідної ролі в модернізації, у найкращому разі вона готує для неї ґрунт. Релігійні перетворення другорядні, вони не визначають характер сучасного суспільства, а лише підлаштовуються під його нову структуру.

Серед процесів першорядної важливості науковці виділяють, передусім, диференціацію – процес ускладнення суспільства через його спеціалізацію: в кожній функції суспільства з'являється свій інститут, який за неї відповідає. Крім того, важливий для них процес раціоналізації – тенденція до підкорення всіх сфер суспільства ідеалам «ratio» і їх перебудова відповідно до критеріїв ефективності. Далі йде процес

плюралізації, який зумовлює порушення єдиної системи цінностей (світогляду) певного суспільства; виникає багато конкуруючих між собою систем цінностей (життєвих світів). Диференціація визначає структуру сучасного суспільства; раціоналізація визначає принципи, на яких воно ґрунтується; плюралізація створює специфічну атмосферу в суспільстві. Крім цього, у різних концепціях зустрічаються вказівки на інші процеси модернізації, зокрема Б. Вілсон вибудовує свою концепцію на основі аналізу процесу соцієталізації (перехід від спільноти до суспільства) [213, с. 142].

Першорядні процеси модернізації, як зауважують дослідники, призводять до ряду другорядних процесів, які безпосередньо торкаються релігії. Диференціація (і плюралізація) спричинює автономізації сфер суспільства, тобто кожна з них набуває власну незалежність, насамперед від релігійних символів; час соціального порядку, який визначався релігійними вимогами, проходить безповоротно. Вони (процеси) ведуть і до приватизації релігії: соціальне існування людини розпадається на публічне і приватне життя, релігія витісняється в останнє і стає її приватною справою. Раціоналізація, за цією концепцією, веде до занепаду релігійної віри, оскільки важко узгоджувати віру в існування надприродного з принципами, які лежать в основі інших видів діяльності. Раціоналізація пов'язана з маргіналізацією релігії, тобто її принципи виявляються несумісними з вимогами раціональної побудови суспільства і вплив релігії на суспільство нівелюється.

Головний наслідок плюралізації для релігії полягає в тому, що вона порушує «сакральний космос»: єдина цілісна релігійна система цінностей, яка регулює всі сфери суспільства, розпадається на багато частин. Плюралізація, за цією теорією, також призводить до релятивізації релігійних переконань. Окрім цього, плюралізація пов'язана з виникненням так званого ринку релігій; віднині релігіям треба змагатися. Звідси складається споживацька установка по відношенню до релігії, людина починає розглядати релігії як товар, який оцінюється за принципом «що це мені може дати». Не релігія диктує людині, якій їй бути, а людина - релігії. Натомість самі релігії не

залишаються байдужими до того, що з ними відбувається. Секуляризація призводить до ряду змін самих релігійних організацій: екуменічних настроїв (намагання релігій згуртуватися з метою виживання), бюрократизації (удосконалення свого управлінського апарату), професіоналізації (підкреслення свого особливого статусу спеціалістів), пристосування своїх ідей під світські цінності тощо [213, с. 143].

Наприкінці ХХ ст. відбувся занепад секуляризаційної парадигми, оскільки досвід суспільного життя засвідчив, що європейський взрець секуляризації не був відтворений ані у «християнських» Сполучених Штатах, ані в католицькій Латинській Америці. Ще менше можна сподіватися на його повторення в інших, незахідних цивілізаціях. Відтак почалося критичне переосмислення теорії секуляризації й усвідомлення хибності її базових тез. Критика тез теорії секуляризації проходить через дві основні тематичні лінії: теорія секуляризації не відповідає емпіричним фактам та ґрунтується на хибних ідеологемах. Основна критика стосується тези про те, що секуляризація являє собою один з аспектів модернізації, а остання, своєю чергою, спричинює занепад релігії, і цей процес лінійний та універсальний для всіх суспільств. Натомість приклади навіть європейських країн свідчать про зворотне. Наприклад, Східна Німеччина є найбільш секуляризованим соціумом Європи, оскільки понад 50% респондентів оголошують себе атеїстами. Водночас релігійність населення в Західній Німеччині – на рівні середньоєвропейських показників. Мало хто стане стверджувати, що Східна Німеччина значно секулярніша через те, що вона «модерніша» за Західну Німеччину. Те саме бачимо у випадку з Чехією та Польщею. Польща – одна з найрелігійніших країн Європи, а Чехія, навпаки, – одна з найсекулярніших. Вони обидві – католицькі слов'янські постсоціалістичні країни. Те саме й у випадку Голландії та Швейцарії, двох біконфесійних католицько-протестантських країн. Голландія протягом одного покоління трансформувалася з одного з найрелігійніших в одне з найсекулярніших суспільств Європи, тоді як Швейцарія досі

залишається порівняно релігійною. Отже, модернізація сама по собі не може пояснити цих фундаментальних відмінностей у рівнях релігійності [79, с. 162].

У той час, коли більшість соціологів упевнено пророкували загибель релігії внаслідок процесів модернізації, Р. Старк і В. Бейнбрідж у праці «Майбутнє релігії» (1985) стверджували: «Соціологи неправильно розуміють майбутнє релігії, не тільки тому, що вони так палко бажають її зникнення, але й тому, що їм не вдалося визначити динамічний характер релігійних економік. Зосереджуватися тільки на процесі секуляризації означає зазнати невдачі у баченні цього процесу як частини набагато більшої взаємної структури... Ми вважаємо, що джерела релігії у суспільстві постійно змінюються, але кількість релігійних організацій залишається постійною» [328, с. 2–3]. Пізніше Р. Фінке вніс у цей висновок принципово важливе уточнення: «Несподівані зміни, що відбуваються в релігійних економіках, передбачають зростання і падіння релігійних фірм, але не зліт і падіння релігії *per se* (самої по собі. – С.Я.)» [279, с. 274]. Звідси сміливе твердження: «Уся наша праця свідчить про те, що релігія є прямим вираженням загальних людських потреб, тому на релігію та її соціологічне вивчення чекає світле майбутнє» [328, с. 18]. Х. Казанова стверджує, що «в сучасну глобальну епоху стало очевиднішим, що європейські процеси секуляризації не є універсальною нормою для решти світу, що мірою модернізації решти світу люди стають не секулярнішими, як ми, а якраз релігійнішими, або одночасно і секулярнішими, і релігійнішими – що, звісно, лише затьмарює та плутає наші бінарні категорії» [78, с. 157].

Р. Старк і У. Бейнбрідж висунули новаторську на ті часи тезу про те, що секуляризація є частиною безперервного циклу розвитку будь-якого суспільства і приводить до двох пов'язаних один з одним процесів: релігійної інновації й відродження. Тому не можна стверджувати, що релігія – це феномен, що зникає в сучасних суспільствах, а явище, що переживає періоди «припливів» і «відпливів» у довгостроковій перспективі в усіх суспільствах без винятку. Рушійною силою кожного циклу є напруженість між релігійними організаціями та суспільством.

Згідно із цією схемою, церкви й деномінації перебувають у стані низької напруженості, тоді як секти й культу – в стані високої напруженості. Якщо секти виникають унаслідок розколу групи з низькою напруженістю, то культу – продукт інновації. Саме культу виявляються рушійною силою зміни вищевказаних циклів. Коли секти поступово стають деномінаціями й церквами низької напруженості, релігійна участь падає та настає час секуляризації. Коли ж зовнішні умови й внутрішній потенціал культу з'єднуються, культ стає релігією, релігійна участь зростає, і цикл завершується відступом секуляризації. Ця нова релігія, поступово стаючи світовою й бюрократизуючись, запускає новий цикл секуляризації.

У контексті хибних ідеологем, на яких тримається теорія секуляризації, необхідно вказати дискурс «минулої релігійності», коли відбувається апріорне приписування минулому масової глибокої релігійності. Зокрема, ряд вчених критикують тезу про приписування домодерному часу масової глибокої релігійності й впливу релігії на повсякденну поведінку. На їх думку, теорія секуляризації базується на хибній оцінці часів середньовічної Європи як «епохи віри», відносно якої вчені й вимірюють сучасну секуляризацію. Як відомо, статистичні дослідження розпочалися лише в ХІХ ст. Тому визначити чіткі параметри релігійності до того часу не видається можливим. І говорити про зменшення значущості релігії нині, не знаючи конкретних її показників у минулому, є неправомірно.

Р. Старк і Л. Яннаконе роблять висновок, що в домодерній Європі більшість населення була в певному сенсі віруючими – потенційний попит був дуже великим, але потенціал залишався нереалізованим через нестачу активної пропозиції. При цьому існують чіткі свідчення того, що заяви про значне падіння релігійної участі в Європі частково базуються на перебільшеному сприйнятті релігійності в минулому. Вони наводять аргументи релігійних істориків (Д. Джентілко, Дж. Шнайдер, Ж. Деломо, К. Томас, О. Мюррей, Е. Даффі), які доводять, що «середньовічні маси були загалом невіруючими, принаймні з погляду релігійних практик, а та, нібито існуюча в

минулому масова набожність, яку вважають аксіомою, – це міф» [83, с. 80]. Відомий американський соціолог релігії Е. Грілі підсумовував ці історичні висновки: «Немає жодної причини вважати, що селянські маси Європи були колись дуже набожними християнами, принаймні в тому смислі, який ми зазвичай вкладаємо в ці слова. Тому і не могло бути жодної дехристиянізації, у звичному розумінні цього терміна, тому що, передусім, ніколи не було ніякого навернення в християнство. Християнської Європи ніколи не існувало» [291, с. 64].

Р. Старк наводить ряд свідчень самих представників кліру про низький рівень релігійності населення в минулому, зокрема про те, що люди погано відвідували церковні служби. До того ж Р. Старк використовує порівняльні показники зовнішньої релігійності. Він пише: «Якщо ми візьмемо за точку відліку 1800 р., то належність до церкви в Британії нині виявиться значно вищою. У 1800 р. усього 12% населення Британії належало до будь-якої релігійної конгрегації. Така належність зросла до 17% у 1850 р. і потім стабілізувалася – такий самий процент належності до конгрегацій у 1990 р.» [Stark R. **Secularization**]. Певним винятком була Ірландія, де сильні позиції релігії пояснюються тим, що вона є формою культурного захисту та забезпечує збереження національної ідентичності. Р. Старк вказує: «Ще у 1840 р. менше ніж третина населення відвідувала церковні служби, але вже пізніше відвідуваність церков зросла внаслідок посилення зв'язку між католицизмом та ірландським націоналізмом» [330].

Аналогічні приклади наводить російська дослідниця Ю. Синеліна, яка вказує, що «в дореволюційній Росії стан релігійності визначався не переконаннями людей, а формально-юридичною належністю підданих до того чи іншого сповідання за народженням чи хрещенням. Наприклад, згідно з офіційною статистикою, у 1897 р. релігійним вважали 100% населення Російської імперії, а православні становили 69,9%» [187]. Водночас є також дані, що в кінці XIX ст. достатньо багато селян мали цілком поганські (язичницькі) уявлення про Бога. Навіть обер-прокурор Синоду Російської православної церкви К. Побєдоносцев писав: «Наше духовенство мало і зрідка вчить,

воно служить у церкві і виконує треби. Для людей неписьменних Біблія не існує, залишається служба церковна і декілька молитов, які, передаючись від батьків до дітей, служать єдиною сполучною ланкою між окремою особою й церквою. І ще виявляється, що в деяких глухих місцевостях народ не розуміє анічогісінько ані в словах служби церковної, ані навіть в «Отче наш», який повторюється нерідко з пропусками або додаваннями, які позбавляють будь-якого смислу слова молитви» [138, с. 97].

Критичному аналізу також піддається теза про релігію як визначальний фактор при формуванні повсякденної поведінки. Ми не маємо достовірних відомостей про те, наскільки в минулому релігійні переконання впливали на поведінку. Зокрема, розглядаючи історію середньовіччя, можна дискутувати з приводу того, якою мірою дії тих чи інших правителів, знаті і простолюдинів мотивувалися саме релігійними переконаннями, а якою – загрозою покарання з боку світської чи церковної влади, традиціями, увяленнями про гідність, економічними інтересами, відносинами споріднення, особистою ворожнечею тощо.

Крім цього, хибною вважають практику оцінювати релігійність за показником релігійних практик (відвідування молитовних зібрань тощо), унаслідок чого віруючих, які не беруть участі в колективних обрядах, не відносять до релігійних осіб. Соціологи часто наводять дані, які свідчать про те, що люди (наприклад, у Великій Британії) дедалі менше відвідують церкви та беруть участь у колективних релігійних обрядах. На цій основі робиться висновок про посилення секуляризації в смислі зменшення релігійності як такої. Але паралельно із цим процесом наводиться інший факт: кількість віруючих у тій самій Великій Британії залишається стабільно високою. На цей парадокс спирається теза Г. Дейві про *віру без належності* (believing without belonging) [271].

Постає дискусійне питання: чому людина, яка вірить у Бога, але не відвідує церкву, вважається менш релігійною, ніж та, яка відвідує церкву? Відповідь на це питання очевидна для теолога, який спирається на певну традицію, але не для соціолога. Інший

приклад пов'язаний з Ісландією, яку оголосили першою «найбільш секулярною» країною світу (1980) унаслідок того, що лише 2% населення заявили, що вони відвідують церкви. Але дослідження засвідчили достатньо високий рівень «домашньої» релігійності. Понад 80% населення вірить у життя після смерті та в існування душі, спостерігається високий процент хрещень і вінчань. Як писали Р. Старк і Л. Яннаконе, «суб'єктивна релігійність, тобто віра в надприродне, в життя після смерті, ніколи не опускалася нижче 50% від усього населення європейських країн» [330]. Зауважимо, що в кожній релігійній конфесії є свої особливості щодо визначення та ієрархії критеріїв релігійності. Варто зважати й на зміни конфесійної карти: якщо люди більше не вірять в Ісуса Христа, але вірять, наприклад, у Кришну чи Аллаха, у такому разі не можна говорити про секуляризацію.

Виходячи з вищевказаного, вчені висловили цікаві думки щодо «обсягу релігії». У праці «Майбутнє релігії» (1985) Р. Старк і В. Бейнбрідж, розмірковуючи над тим, що релігійна активність має періоди припливів і відпливів у різні часи історичного розвитку, висловили твердження, що «в суспільствах джерела релігії змінюються постійно, але обсяг релігії є константною величиною» [328, с. 2–3]. Це означає, що показник частки релігійних людей у суспільстві може змінюватися, але збільшення буде відбуватися доти, поки не наблизиться до точки насичення, рівної «обсягу релігії» в цьому суспільстві. У результаті кожна нова альтернатива не буде вести до збільшення релігійності. Наприклад, «у Росії до 1996–1998 рр. релігійність населення досягла свого насичення в усіх діючих християнських конфесіях: показники частки росіян, які ідентифікували себе з певною релігією, стабілізувалися на рівні певних значень і практично не змінювались до 2010 р.» [306].

Зазначимо, що стандартні виміри модернізації (індустріалізація, урбанізація, релігійний плюралізм, раціоналізація) виявились неспроможними щодо демонстрації секулярних ефектів. На прикладі аналізу емпіричних даних динаміки релігійності Р. Фінке і Р. Старк показали, що «зростання урбанізації та індустріалізації вплинуло не на падіння, а на зростання наприкінці XIX – початку XX ст. рівнів

релігійних практик, причому не тільки в Америці, а й у ряді європейських держав, які часто служили центрами релігійного відродження» [82, с. 196].

Аналіз історичних трендів дає змогу сформулювати уявлення про модернізацію як про довгостроковий, еволюційний, лінійно висхідний процес, який повинен був розвиватися відповідно до траєкторії модернізації. Натомість сучасність продемонструвала, що процеси розвитку відбуваються за більш складними траєкторіями, і суспільства постмодерну не настільки передбачувані, як це видавалося раніше. І приклад такого суспільства, як США (економічно розвинене і релігійне), і приклад такого суспільства, як Китай (економічно розвинене і секулярне), ставлять під сумнів внутрішню кореляцію між модернізацією та секуляризацією. Американська релігія - не релікт домодерного традиційного суспільства, а продукт американської модерності. На думку Х. Казанови, «очікування того, що релігійність зрештою занепадатиме, коли матеріальні умови життя американців стануть безпечнішими (теорія Норріса та Інглгарта), є вкрай проблематичними, оскільки високий рівень релігійності демонструють усі верстви американського суспільства» [78, с. 152].

Отже, теорія секуляризації спростовується через:

- заперечення прямого зв'язку між секуляризацією та модернізацією, особливо на прикладі США;

- багато прикладів «відродження» релігій по всьому світу, хоча теорія секуляризації говорить про «занепад» релігій у модернізованих суспільствах;

- відсутність зменшення індивідуальної релігійності в сучасних модернізованих країнах, хоча релігійність як така зазнає суттєвих трансформацій;

- деприватизацію релігії у вже секуляризованих суспільствах, що описано Х. Казановою через концепт «публічної релігії»;

- некоректність уявлення про зменшення ролі релігії в житті пересічних людей протягом історичного розвитку, зокрема визначення середньовіччя як «зразкового періоду» для релігії;

- демонстрацію територіальної та конфесійної обмеженості секуляризаційних процесів (тобто, коли секуляризація пов'язується з Європою та християнством).

При цьому Д. Узланер вважає, що основним недоліком секуляризаційної теорії було ігнорування культурного, ідейного змісту секуляризації. Теоретики секуляризації прив'язували процеси функціональної диференціації до економічних перетворень, які зумовлюються об'єктивними законами розвитку, не залежними від людини. Культурні ж чинники секуляризації або не помічалися, або ставилися в повну залежність від більш значущих матеріальних чинників. І, на думку Д. Узланера, саме звідси випливають оцінки про незворотність секуляризації, якщо вона вже розпочалася: «Оскільки економічний розвиток навряд чи може бути повернений назад, секуляризація – це також незворотний процес» [213]. Тож якщо відійти від такого вузько детерміністського погляду, то теорію секуляризації цілком можна використовувати.

Результатом невідповідності теорії секуляризації сучасним реаліям стали, з одного боку, відхід від неї частини колишніх прихильників, зокрема П. Бергера, а з іншого – намагання решти сформулювати відповідь на критичну навалу, що привело до модифікування цієї теорії. Зокрема, відомий британський соціолог релігії Стів Брюс не тільки демонструє сталість поглядів на процеси секуляризації, а й розвиває думку про те, що сучасний світ – це секулярний світ. Він наголошує на макрорівневій секуляризації і включає сюди впливи, що відбуваються на індивідуальному рівні. Причому майже всі сучасні феномени оцінюються вченим крізь призму цього теоретичного імперативу, що іноді зумовлює явні суперечності. Водночас низка його ідей істотно розширює сучасні уявлення про складні соціально-релігійні процеси і явища. За словами британської дослідниці Г. Дейві, «не всі згодні з тим, що говорить Брюс, але по відношенню до його наукової позиції ні в кого не виникає сумнівів, оскільки його праці вирізняє прямота, ясність і сила» [271, с.56].

Згідно з позицією С. Брюса стосовно секуляризаційного світу, в його концепції існує безпосередній зв'язок між модернізацією і занепадом традиційних форм релігійного життя. Ключовим моментом тут, насамперед, виступає епоха Реформації, що

прискорила процес формування індивідуалізму та раціоналізму, які фундаментально змінили соціальну суть релігії та її місце в сучасному світі. Вчений при цьому справедливо констатує, що «індивідуалізм загрожував обцинній основи релігійної віри та поведінки, тоді як раціоналізм фактично зняв багато цільових функцій з релігії і перетворив чимало релігійних вірувань на такі, що не викликають більше довіри» [256, с.230]. Ці два чинники продовжують і дотепер істотно впливати на сутність сучасних процесів модернізації суспільного та релігійного життя.

На переконання С. Брюса, модернізаційний процес складний і тривалий. Становлення базової суспільної моделі зайняло чотири століття. У більшості країн Європи релігійні суперечності відіграли домінуючу роль у політичному, військовому та культурному житті. Поступово сформувалася певна модель суспільного співіснування, для якої толерантність стала нормою як усередині країн Європи, так і між ними. Але толерантність сама по собі, стверджує С. Брюс, це «палиця з двома кінцями, де, з одного боку, вона має на увазі нестачу переконань, здатність жити самому і давати цю можливість іншим. А з іншого боку, вона зумовила наступне епістемологічне зрушення, завдяки якому в пізній період модерну сам концепт Бога став дедалі більш суб'єктивним і розмитим. Індивіди просто обирають і комбiнують з тієї багатоманітності, яка існує як пропозиція. Релігія, як і багато інших сфер духовного буття, увійшла в епоху модерну, в якому соціальний світ пропонує вибір, різні варіанти та стилі життя. Для абсолютної більшості людей серйозні переконання не лише зазнали суттєвих відхилень, але й стали в цілому важкими для сприйняття. Це також вплинуло на релігійні інститути: церква та віросповідання поступилися місцем конфесіям і культу, тобто тим формам релігійної організації, що відображають зростання індивідуалізму у сфері релігійного життя» [256, с. 231-232].

Звідси С. Брюс робить цілком важливий акцент на тому, що поширення зазначених процесів відбувається паралельно зі становленням ліберальної демократії. У праці «Бог мертвий: секуляризація на Заході» він розкриває вплив протестантської

Реформації на Західну Європу і висвітлює поступове формування ліберальної демократії, ворожої до релігії. Це зумовлене тим, що вона тісно пов'язана з модернізацією і передбачає релігійне різноманіття, яке неминуче підриває довіру до релігії і сприяє її індивідуалізації. Він також відкидає концепцію, згідно з якою державна підтримка певної церкви/релігії спричинює її монопольне становище з усіма похідними наслідками для релігійного ринку та релігійної участі. При цьому С. Брюс підкріплює свої аргументи прикладами Англії і Шотландії часів Реформації і сучасної Польщі. Вчений нагадує про фундаментальну важливість для церкви її ідентифікації з національними чи культурними ідентичностями, як наприклад, у Сербії, Росії, Ірландії та Польщі, що пояснює, на його думку, високі рівні релігійної ідентичності в цих країнах. Водночас С. Брюс не може не визнати зростаючого різноманіття форм релігії, а також істотного посилення конкуренції між релігійними організаціями. Він підкреслює, що «роль змагання у сфері релігійного життя стає чимраз різноманітнішою і контекстно-залежною» [257, с. 115-116]. Водночас С. Брюс розглядає й американський контекст. Розкриваючи нюанси релігійного життя Америки, він стверджує, що «такі чинники, як ринок і змагання, означають швидке збільшення етнічно гомогенних релігійно-культурних ніш, в яких насправді конкуренція дуже незначна. Зрештою американський ринок, через розмір країни і паттерни розселення мігрантів, виглядає більш сегментованим у порівнянні з іншими країнами» [257, с. 120].

Інша тема соціологічного аналізу С. Брюса стосується релігійної мотивації крізь призму ідеї раціонального вибору і тих компенсаторів, в яких він вбачає глибокі фундаментальні вади. Вони полягають, насамперед, у неможливості застосувати раціональний вибір до релігійної сфери. На переконання С. Брюса, «люди вірять у Бога, по-перше, тому, що вони соціалізовані в культуру віри» [257, с. 157]. Релігійні актори при цьому мають кожний свою історію, свою ідентичність, які впливають на релігійний вибір. Окрім того, вони живуть у контекстах певної культурно-релігійної традиції та існування

різних релігійних організацій, що впливають на їх релігійний світогляд та ідентичність. Водночас С. Брюс визнає, що більшість сучасних релігійних ландшафтів не сприяють вибору релігії, оскільки «нині в більшості суспільств релігія відіграє настільки значну роль, що вона перестає бути просто об'єктом вибору, виходячи з особистих переваг» [257, с. 129]. У сучасному суспільстві «людям не лише дозволяється робити самостійний вибір в умовах вільного ринку, але вони часто-густо змушені його робити під впливом тиску, спрямованого з боку мас-індустрії та всього соціального контексту. Тому вибір у звичній конотації цього терміна часто перестає існувати» [83, с.118].

До 1980-х рр. при аналізі релігійних процесів домінувала парадигма секуляризації, згідно з якої такі складові модернізації, як індустріалізація, урбанізація, раціоналізація і релігійний плюралізм, мали супроводжуватися зниженням релігійної активності й релігійності. Навіть існування винятків із цього розглядалося з позицій секулярного підходу. Зокрема, досить високий рівень релігійності в Ірландії та Польщі пояснювався наявністю тісного зв'язку між релігією та національною ідентичністю в цих країнах. Стверджувалось, що католицька церква зберегла лояльність значної частини населення тому, що саме церква була одним з агентів національного спротиву. За результатами досліджень британського соціолога релігії Детлефа Поллака, в 2006 р. 84,4% населення Ірландії вірили в Бога, а 54,4% з них щотижня відвідували церкву – це найвищий показник релігійної практики в Європі. У Польщі схожа картина: 88% населення – віруючі, 48,9% із них щотижня відвідують церкву [320, с.87].

Але випадок США ставив багато запитань. Адже ситуація в Америці суперечить більшості тих постулатів, які ми успадкували від Просвітництва, наукового позитивізму й соціологічних теорій модернізації та секуляризації. Зокрема, чому у найбільш модернізованій і розвинутій у технологічному відношенні країні світу зберігається така висока релігійна активність? Зокрема, на 1987 р. за той час, коли проводилися дослідження (а це півстоліття – С.Я.), процент американців, які

стверджували, що вірять у Бога, ніколи не опускався нижче 94 %. Рівень церковного членства також був стабільно високим: у 1937 р. членами церков були 73 % населення США, а в 1985 р. цей рівень склав 68 %. Рівень релігійних практик також залишався сталим, зокрема, значення відвідуваності церков в 1984 і 1939 рр. збігалися; процент тих, хто здійснювали молитву в 1985 р. (87 %), майже дорівнює показнику 1947 р. (90 %). Рівень пожертв релігійним організаціям ніколи не опускався нижче 44 % від усіх пожертв [305].

На початку виникнення Америки як самостійної нації там не існувало монополії в особі державної церкви, жодна з релігійних груп не була пануючою. Це стало наслідком відділення церкви від держави, яке було закріплене першою поправкою Конституції США 1789 р., ратифікованою Конгресом у 1791 р. Згідно з нею, була проголошена свобода віросповідання, з одного боку, і відсутність підтримки державою будь-якої релігії - з іншого. У довготривалій перспективі це означало вільну конкуренцію для релігійних організацій, що значно підвищувало рівень релігійної мобілізації. Сполучені Штати ніколи не знали формального процесу відокремлення церкви та держави, бо ніколи не мали конфесіональної держави чи усталеної державної церкви, від якої держава мала би відокремлюватися. Американська держава народилася як модерна й секулярна, не маючи потреби вдаватися до жодного процесу деконфесіоналізації. А подвійна конституційна формула про заборону впровадження будь-якої релігії на державному рівні та вільне сповідання релігії в суспільстві гарантували розвиток деномінаціоналізму як системи вільного та відкритого плюралізму в суспільстві. Чарльз Глок ще в 1959 р. писав, що жодна праця, присвячена вивченню релігії у США, не відповідає стандартам наукового дослідження і що в наявній літературі неможливо знайти серйозного захисту тез теорії секуляризації.

Американський соціолог Стівен Ворнер у своїй статті 1993 р. «Робота по просуванню до нової парадигми для соціологічного вивчення релігії в Сполучених Штатах» [339] вказував на суттєву різницю між Європою та США. Вона полягає в тому, що європейці сприймають церкви як суспільні підприємства

(внаслідок того, що в більшості випадків церква була державною), а не як конкуруючі фірми. Вчений привернув увагу наукового співтовариства до питання про необхідність підризу монополії однієї парадигми, і взагалі щодо доцільності застосування теорії секуляризації до американського випадку. Автор зазначив, що різниця «старої» і «нової» парадигм зумовлена тим, що вони виникли на основі полярних ключових передумов – монопольної влади церкви в Європі, яка зберігалася протягом століть, і відсутності монополії в Сполучених Штатах. Збереження монопольної влади церкви в Європі підтримувалося за допомогою формальних і неформальних санкцій. Водночас С. Ворнер застерігає соціологів «від помилок попереднього наукового досвіду, спроб дотримуватися лише одного підходу і застосовувати лише одну з парадигм до альтернативних контекстів, що неминуче призведе до абсолютизації даних і хибних інтерпретацій» [234, с. 18].

Отже, приклад США стає вихідною точкою для якісної зміни в кінці ХХ ст. наукового дискурсу ролі релігії у суспільстві. Необхідність пояснення «винятковості» США, де релігія продовжувала відігравати помітну роль, на відміну від європейських країн, стала причиною і визначила логіку «нової парадигми», яка вибудовувалась на основі заперечення базових положень парадигми секуляризації, зокрема її головного висновку, згідно з яким довгостроковий процес модернізації в сучасних країнах веде до неминучого занепаду релігії, втрати її значимої ролі в сучасних суспільствах.

Новому ракурсу сприяли й особливості соціального контексту США, де забезпечені умови для активного входження високоорганізованих релігійних інститутів у ринкові відносини, вільно функціонує конкуренція на релігійному ринку величезної кількості деномінацій, що й стало провідним фактором зростання протягом усього ХХ століття рівня релігійності та розширення спектра релігійних організацій. Так, Р. Старк підкреслює, що США надали можливість для рівної конкуренції різних релігійних груп, що завжди сприяло високому рівню релігійної активності. З цієї точки зору, США можуть розглядатися як історичне породження релігійного

супермаркету, де відносно низькі рівні регулювання дозволяють релігійному плюралізму процвітати. У Європі, на відміну від США, монополія церкви, підтримувана державою, існувала багато десятиків років, як, наприклад, англіканської церкви в Англії або римо-католицької в ряді європейських країн, що зумовило інші, в порівнянні з Америкою, траєкторії розвитку релігійних інституцій і становище релігії в суспільстві.

Прибічники теорії секуляризації пояснювали високий рівень релігійності тим, що релігія відіграє одну з головних ролей у формуванні національної самосвідомості американців, тоді як насправді, американська релігійність – це просто фасад. Натомість ряд американських дослідників стали не просто критикувати та переосмислювати секуляризаційну парадигму, а стверджували, що вона зайшла в глухий кут і потрібно розробляти нову концепцію.

Дискусії, що розгорнулися останніми десятиліттями ХХ ст. щодо новаторських ідей у соціології релігії, стимулювали пошук нових емпіричних доказів і потребували методологічних уточнень, що загалом сприяло розвитку теорії. Подоланню методологічного бар'єра в соціології релігії у 80-х роках минулого століття багато в чому сприяли інноваційні ідеї, представлені в новій, американській теорії пояснення релігійних процесів сучасності, в межах якої поведінку релігійних акторів і життєдіяльність релігійних середовищ було запропоновано аналізувати з погляду тенденцій функціонування ринку (попиту і пропозиції). Це кардинально відрізняло її від усіх раніше існуючих теорій релігії й передбачало, по суті, зміну системи наукового мислення щодо пояснення причин і характеру динаміки релігійних змін. У науковому дискурсі ця теорія фігурує під різними назвами – теорія раціонального вибору в соціології релігії, теорія Старка-Бейнбріджа, теорія релігійної економіки, теорія релігійного ринку, теорія релігійного плюралізму, теорія релігійної мобілізації, теорія релігійної пропозиції, американська парадигма, ринкова парадигма тощо. Наразі ми погоджуємось з аргументацією дослідниці І. Каргіної на користь терміна «теорія релігійної економіки» [83], вважаючи його найбільш адекватним.

Водночас, ряд положень (автори теорії релігійної економіки для позначення своїх основних тез використовували термін «постулат» – С.Я.), що являють собою фундаментальну основу теорії релігійної економіки, побудовано на критиці теорії секуляризації. На думку Г. Дейві, ця теорія має таке саме значення для Америки, як і теорія секуляризації для Європи, позаяк теорія релігійної економіки пояснює американський випадок, але не пояснює європейський і навпаки. Нова американська парадигма виникла як реакція на парадигму секуляризації; американська девіація стала сучасною нормою, а європейська секуляризація - девіацією. Тому не існує загальної теорії для всього світу. Як зазначає Ю. Габермас, «після кількох десятиліть суперечки між європейською та американською парадигмами соціології релігії, досі неясно... що є винятком із загальної тенденції розвитку: релігійні США чи загалом секуляризована Західна Європа» [244, с. 4]. Відмінність полягає в тому, що, якщо раніше ми говорили про винятковість США, то тепер ідеться про винятковість Європи.

Основними представниками цієї теорії вважають американських соціологів Родні Старка, Вільяма Бейнбріджа, Роджера Фінке і Лоуренса Яннаконе, хоча до цієї теорії тяжіють також інші дослідники (Н. Аммерман, С. Ворнер, Е. Гілл, Е. Грілі, Л. Девідман, Д. Леманн, П. Мюзер, М. Найтц, П. Чемберс, Д. Шеркат та ін.). Концептуальні теоретичні положення, що становлять стрижень цієї теорії, викладені її авторами в ряді розвідок різних років, починаючи з 1980-х років. Це, зокрема, стаття Р. Старка і В. Бейнбріджа (1980 р.) і дві книги: «Майбутнє релігії» (1985) і «Теорія релігії» (1987). Сама ж теорія релігійної економіки в найбільш узагальненому вигляді викладена в книзі Р. Старка та В. Бейнбріджа «Теорія релігії» (1987) та в багатьох працях цих авторів. Зауважимо, що багато з них написані у співавторстві.

Оригінальні витоки теорії релігійної економіки пов'язані з неокласичною економічною теорією – маржиналізмом. Своєю чергою, центральні положення маржиналізму стосовно поведінки людини історично ґрунтувалися на ідеях філософського механістичного матеріалізму Г. Гоббса та

економічної концепції утилітарного індивідуалізму А. Сміта. Відповідно до них: людина прагне вигоди, користі, й тільки до їх; людина має незмінну егоїстичну природу і веде зі всіма конкуренцію в гонитві за прибутком; головне завдання розуму, раціональності – це вираховування вигоди (корисності); егоїстичні інтереси окремих індивідів через конкуренцію слугують отриманню блага для всіх; в дійсності існують тільки окремі одиничні об'єкти. А. Сміт у праці «Дослідження про природу і причини багатства народів» стверджував, що егоїзм так само мотивує церковнослужителів, як і світських людей; і що ринок змушує церкви поводити себе так само, як і світські компанії; і що вигоди від конкуренції і небезпека державного регулювання позначаються на релігії, як і на будь-якому іншому секторі економіки. Згідно зі Смітом, втручання держави в конкуренцію між релігіями негативно позначається на якості релігійного продукту. А відсутність державного регулювання, навпаки, стимулює підвищення конкурентоспроможності релігійного товару та активізує поведінку церкви на релігійному ринку.

Загалом же на формування «нової парадигми» безпосередньо вплинули досягнення в галузі соціального теоретизування другої половини ХХ ст., а саме: (1) теорія соціального обміну Джорджа Хоманса і Пітера Блау; (2) теорія раціонального вибору Джорджа Коулмана; і (3) теорія «нової побутової економіки» Гері Беккера.

Американські соціологи Дж. Хоманс і П. Блау є засновниками у 1960-х роках теорії соціального обміну. Квінтесенція теорії Дж. Хоманса полягає у вивченні людини, яка перебуває в процесі матеріального і нематеріального обміну з іншими людьми, володіє своїми інтенціональностями і раціонально прораховує свою вигоду; іншими словами, соціальна поведінка являє собою обмін діями, що взаємно винагороджуються. На думку вченого, раціональність дії полягає не у свідомому виборі людей, а в дотриманні правил соціального обміну, в основі яких – реакція на отриману винагороду і, відповідно, свобода людини виявляється лише «ілюзією вибору», залежною від психологічних правил [171, с. 327].

П. Блау, поділяючи погляд на принципи обмінного процесу на макрорівні, наполягав на тому, що не можна аналізувати процеси соціальної взаємодії у відриві від відповідної соціальної структури. Соціальні структури виникають у процесі соціальної взаємодії, але після того, як це відбувається, набувають самостійного існування і, своєю чергою, впливають на процес взаємодії індивідів. Згідно з теорією П. Блау, людей тягне до групи в тому випадку, якщо вони відчують, що тут взаємовідносини дають більше винагород, ніж в інших групах. П. Блау розкриває механізми виникнення лідерів, соціальної структури, диференціації та інтеграції соціальних груп, в основі яких – вигода, яку люди отримують із соціальних процесів і яку вони здатні забезпечити навзаєм. Важливо також враховувати, що зв'язуючим механізмом у складних соціальних структурах виступають норми і цінності, існуючі в суспільстві. Завдяки їм можливий непрямий соціальний обмін, вони керують процесами соціальної інтеграції і диференціації у соціальних структурах, а також розвитком у них соціальної організації та реорганізації [171, с. 328-330].

У сфері релігії складний цикл обмінного процесу проявляється в тому, що сучасні релігійні актори, які володіють індивідуальними інтенціями, мають вільний доступ до широкого кола виборів для потрібної «винагороди», як у відношенні релігійних учень, конкретних спільнот, так і джерел інформації. Отже, релігійне мислення, ідентичність, як і сам «вибір», стають дедалі більш рефлексивними, невизначеними й еkleктичними. Багато з ідей, закладених в теорії обміну, були використані авторами теорії релігійної економіки і знайшли своє відображення в концептуалізації поняття «релігія», в інтерпретаціях поведінки колективних та індивідуальних релігійних акторів, поясненні принципів функціонування релігійних ринків.

Другим джерелом теорії релігійної економіки стали також праці 1970-1980-х років Джеймса Коулмана та інших вчених по створенню теорії раціонального вибору в галузі соціальних наук, натхненні теорією обміну Дж. Хоманса і П. Блау. «Раціоналісти» заклали в основу свого аналізу базові ідеї теорії

обміну, позаяк вони давали пояснення природи і характеру взаємодій людей на рівні малих соціальних груп і окремо взятих формальних організацій. При цьому центральною фігурою соціологічного аналізу виступав раціонально діючий індивід, включений в обмінний процес. Для інтерпретації поведінки релігійних акторів авторами «нової парадигми» була запозичена ціла низка ідей Дж. Коулмана, зокрема, його опис структури раціонального вибору, який складається з набору п'яти елементів: 1) функціонування акторів у конкретній соціальній мережі; 2) наявності певних альтернативних виборів; 3) наявності можливих наслідків альтернативних виборів; 4) переваг, які актори надають тим або іншим наслідкам; 5) очікувань акторів, заснованих на характеристиках соціальної мережі. При цьому актори мають межі раціональності, зумовлені повнотою інформації при прийнятті рішень, через що результат виборів для акторів може бути як позитивним, так і негативним у вигляді втрат і санкцій.

Певний вплив на створення теорії релігійної економіки мали висновки Дж. Коулмана, згідно з якими вибір неминуче створює ситуацію потенційного конфлікту між окремо взятим актором і колективною раціональністю інших акторів. При цьому збільшує ймовірність конфлікту асиметричний характер сучасного суспільства, в якому одночасно існують два типи соціальних спільнот – традиційних (*Gemeinschaft*), заснованих на системі цінностей і симпатіях, і сучасних (*Gesellschaft*), в яких домінує раціональність, а соціальний контроль здійснюється за допомогою санкцій, права та адміністративних заходів. Дж. Коулман вбачає одну з головних причин конфліктів у сучасному суспільстві в тому, що інтереси корпоративних акторів, які діють раціонально, і акторів індивідуальних, які також мають тенденцію діяти раціонально, прийшли в суперечність [97].

Висновки Дж. Коулмана доволі цінні для розуміння сучасних суперечностей і конфліктів, які існують і виникають на різних релігійних ринках: між традиційними релігіями і новими релігійними рухами; між релігійними групами і окремими релігійними акторами; між соціальними групами з різними

культурними ідентичностями. Водночас конфлікти й розбіжності між двома типами суспільств є рушійною силою, яка стимулює розвиток релігійних ринків, і тим самим сприяє зростанню релігійного плюралізму. Наприклад, у релігійних громадах конфлікти часто зумовлені інтеграцією різних верств населення, що в результаті може призводити до відтоку певних груп і утворення нових гомогенних за соціальним складом співтовариств. У цих нових об'єднаннях відбувається гібридизація релігійних практик – запозичених від кореневої групи і тих, які є результатом рефлексії інших, більш привабливих або більш сучасних, із точки зору групи, зразків. Процес ділення може тривати, що фрагментує релігійний ринок і робить його більш різноманітним навіть у рамках однієї релігії або конфесії.

Третім джерелом теорії релігійної економіки є принципи мікроекономічної теорії людської поведінки, сформульованої американським економістом і Нобелівським лауреатом Гері Беккером у праці «Економічний підхід до людської поведінки» (1976) [10]. Г. Беккер представив модель аналізу економічного способу мислення і поведінки індивіда, який застосував до вивчення проблем злочинності, наркотиків і сімейних стосунків. В основу економічної поведінкової парадигми Г. Беккер заклав три базових тези. Згідно з першою, люди поведуть себе раціонально, тобто намагаються досягти найкращих із можливих результатів. Друга теза коротко може бути сформульована так: діяльність людей завжди і в усіх випадках координується ринками – явними чи неявними, де діють закони попиту і пропозиції. При цьому для розуміння природи успішної пропозиції на ринку необхідно брати до уваги, що, по-перше, попит пред'являється не на ринкові товари самі по собі, а на отримувані з них корисні ефекти. По-друге, людським перевагам властива стабільність по відношенню до базових благ. За логікою Г. Беккера, базовою перевагою релігійного актора є сама релігія, точніше, її функціональне призначення, але її обраний вид, якість, форма можуть бути різними, залежно від очікуваного кінцевого ефекту. Власне, наявністю властивості стабільності переваг по відношенню до базових благ

зумовлений параметр граничного обсягу релігії в суспільстві. Третя теза вказує на роль «споживацького капіталу» в ринковій діяльності, який являє собою фонд спеціальних навичок і здібностей, які формуються в людини в процесі споживання тих або інших благ, безпосередньо пов'язаних із запасами знань, практик, навичок і мотивацій індивіда, тобто з «людським капіталом».

Потенціал, закладений у «новій побутовій економіці» Г. Беккера, і можливість його застосування до широкого спектра соціальних практик сприяв тому, що автори «нової парадигми» поглянули на предмет свого аналізу через іншу, не характерну для такої специфічної сфери, як релігія, призму – функціонування ринків та економічну поведінку. Саме цей підхід і визначив стрижень та ідеологію теорії релігійної економіки. Тому «нову парадигму» в соціології релігії ще називають «ринковою». Водночас для багатьох дослідників релігії вона стала надто екзотичною і навіть неприйнятною, насамперед через термінологію.

У сучасному суспільстві, в якому відбуваються масштабні зміни, що супроводжуються плюралізацією ціннісних орієнтирів і рефлексій унаслідок соціокультурної динаміки, релігія зазнає якісних трансформацій і стає дедалі більш різноманітним і складним феноменом. Поряд з видимим процесом прирощення розмаїття форм релігійності, має місце і латентне поширення побічних ефектів від ліберальних релігійних течій, які проявляються у перетворенні релігії у товар, що робить її (як вірування, так і практики) частиною глибоко секулярного процесу «комодифікації».

М. Чейвз і Ф. Горські переконані, що теорія релігійної економіки зробила суттєвий внесок у соціологію релігії. Зокрема, головна її заслуга в тому, що вона змістила фокус у поясненні ролі та впливу релігії з проблеми «попиту» (demand) на спосіб пояснення релігійної участі з точки зору «пропозиції» (supply): релігійні практики зростають там, де є багато пропозицій релігійних виборів з боку різноманітних фірм; а там, де таких пропозицій небагато, релігійна активність буде зменшуватися. При цьому неабиякої значущості для релігії

набувають дерегулювання і конкуренція. Утім, теорія релігійної економіки не вичерпується проблемами раціональності й розкриття економічних принципів функціонування релігійних ринків, вона порушує більш глибокі питання, безпосередньо пов'язані зі світоглядними, культурними та конфесійними аспектами релігії [267, с. 274].

У загальних рисах методологія теорії релігійної економіки зводиться до того, що поведінку релігійних акторів і життєдіяльність релігійних середовищ запропоновано аналізувати з точки зору законів функціонування ринку (попиту і пропозиції). В її основі лежить аналогія релігії як системи відносин з ринком і кілька базових «аксіом»: релігійний ринок структурує обмін основними надприродними «компенсаторами» – обіцянками майбутньої відплати і надприродними поясненнями подій життя. Релігійні організації виступають фірмами, які виробляють релігійні цінності. Конгрегації (конфесії) – це франчайзингові організації, які керуються продавцями (священниками), що виробляють цінності для споживачів. Фірми обмежені асортиментом товарів, і лише ті фірми, в яких немає жорсткої ієрархії (наприклад, більшість протестантів), або ті, що з'явилися в умовах інституційного плюралізму (сучасний католицизм), можуть підтримати досить широке розмаїття релігійних товарів.

Вихідним пунктом цієї теорії є припущення, що люди так само раціональні у своєму виборі релігії, як, скажімо, при придбанні будь-якого виду товару. Релігія як система соціальних відносин тут розглядається за аналогією з ринком. А релігійний плюралізм дає людям широкий спектр вибору релігії й тим самим породжує релігійну економіку, в якій різні релігійні організації конкурують за послідовників, подібно до того, як бізнес конкурує за споживачів у комерційній економіці. При цьому ринок може бути як вільним, із широкою конкуренцією, так і монополістичним, із безліччю заборон.

Означений підхід зводиться до двох основних тез: по-перше, індивід здійснює свій релігійний вибір ґрунтуючись на наявному у нього знанні і намагається знайти найоптимальніше співвідношення «витрат» і «винагород». Фактично йдеться про

взаємообмін між людьми та надприродними істотами (богами чи Богом). При цьому під «витратами» розуміються релігійні зобов'язання, які люди беруть на себе в рамках того чи іншого віросповідання. Щодо «винагород», то, завперш, мова йде про «надприродні винагороди», наприклад: «рай», «спасіння», «нірвана» тощо. По-друге, взаємовідносини між релігійними організаціями та індивідом будуються за принципом «попит-пропозиція» – чим краща якість «товару», який пропонує церква, тим більше вона матиме послідовників. Відносини ж між релігійними фірмами (організаціями) складаються за принципом конкуренції.

Одним із базових принципів теорії релігійної економіки є встановлення безпосереднього зв'язку між ступенем регулювання релігійного ринку і релігійним плюралізмом. Зокрема, в рамках концепції «релігійних ніш» доволі детально досліджувалися фактори, які створюють дисбаланс між релігійною пропозицією і попитом (релігійними практиками індивідуальних акторів), тим самим обмежуючи розвиток релігійного ринку. Отже, інноваційний підхід до аналізу релігійних змін із погляду попиту і пропозиції, запропонований теорією релігійної економіки, володіє доволі потужним інтерпретативним потенціалом, який дозволяє розкрити і пояснити природу складних зв'язків між соціокультурними контекстами, поведінкою колективних та індивідуальних релігійних акторів і життєздатністю релігії [83, с. 62].

При цьому теорія релігійної економіки містить низку постулатів, які переважно носять пояснювальний характер щодо релігії в сучасному світі. Зокрема, це концепт «релігійна економіка»; постулат про компенсатори; «дедуктивна теорія релігії»; постулат про «релігійний капітал»; постулат про «дорогі консервативні церкви»; постулат «релігійні ніші», який має особливе методологічне значення.

Концепт «релігійна економіка» від початку є базовим у теорії релігійної економіки, але в ранніх працях її авторів немає чіткого визначення того, що, власне, розуміється під «релігійною економікою». Це завдання реалізоване Р. Фінком і Р. Старком лише в книзі «Динаміка релігійної економіки»

(2003). Отже, за їх визначенням, «релігійна економіка – це особлива субсистема, яка включає всі види релігійної активності (практики), які мають місце в усіх суспільствах, в тому числі ринок існуючих і потенційних прибічників релігії, набір організацій, які намагаються залучити і зберегти прибічників, а також релігійну культуру, запропоновану організацією» [284, с. 100].

Виходячи з визначення, структуру релігійної економіки складають: (1) прибічники релігії зі своїми практиками; (2) релігійні організації зі своїми практиками; (3) релігійна культура, яка твориться організаціями. При цьому релігійні практики віруючих та організацій залежать від релігійної культури (консервативної чи ліберальної), яка, своєю чергою, зумовлюється особливостями окремого суспільства. Це визначення містить важливі методологічні положення. По-перше, воно закріплює розуміння того, що в кожному суспільстві має місце своя унікальна релігійна економіка, позаяк включає в себе набір специфічних для кожного суспільства характеристик (види релігійних практик, ринок існуючих і потенційних прибічників релігії, набір організацій і культуру). По-друге, у визначенні міститься значима вказівка на те, що релігійна економіка включає в себе не лише існуючих релігійних акторів, але й потенційних, що суттєво розширює межі об'єктно-предметної області дослідження релігійного середовища порівняно з традиційними підходами, в рамках яких аналіз здійснюється на отриманих даних про діяльність релігійних організацій і віруючих людей. По-третє, важливим елементом визначення є те, що характер релігійної економіки зумовлений особливістю релігійної культури, яку пропонує організація (церква, релігійне об'єднання), яка, в свою чергу, є рефлексією історії, культури суспільства і характеру модернізаційних процесів у ньому [83, с. 46]. Отже, «релігійні економіки» відрізняються одна від одної не лише варіативністю наборів існуючих і потенційних релігійних акторів і ступенем їх активності, але й тим, який характер і співвідношення релігійних культур (консервативних і ліберальних), які пропонуються організаціями в цілому, що суттєво розширює

наші уявлення про процеси плюралізації сучасної релігійності і релігійних практик.

Наступне питання стосується впливу релігійного плюралізму на життєздатність релігії. На думку Г. Дейві, «з першого погляду контраст між «ноюю» і «старою» парадигмами не такий помітний, оскільки «нова парадигма» являє собою спосіб мислення, який визнає, як і теорія секуляризації, прямий зв'язок між релігійним плюралізмом і характером релігійної діяльності. Але підхід до аналізу цього зв'язку та висновки засвідчують відмінності між цими двома парадигмами» [271, с. 69]. На відміну від парадигми секуляризації, теорія релігійної економіки пропонує розглядати плюралізм як стимул, який сприяє розвитку релігійної діяльності під впливом зростаючої конкуренції та вибору. Зокрема, у межах цієї теорії стверджується, що відсутність релігійного ринку є основною причиною падіння релігійності в Західній Європі.

У межах парадигми секуляризації пояснювалося, що плюралізм збільшує кількість структур, які конкурують одна з одною, а це призводить до кризи релігії. Теорія релігійної економіки також виходить з того, що плюралізм спричинює конкуренцію, але робить на основі цього протилежний висновок. Так, у праці «Релігійна економіка і священний покров: релігійна мобілізація в американських містах» (1988) Р. Фінке і Р. Старк роблять висновок, що «конкуренція – це стимул для релігійного зростання, а не шлях, який веде до її занепаду» [281]. На їх думку, «релігійна діяльність має тенденцію до збільшення там, де є великий релігійний вибір, пропозиція великого спектра фірм (релігійних організацій різних видів); навпаки, вона знизиться, якщо релігійна пропозиція обмежена» [281].

Ще один аспект стосується взаємовідносин релігії та раціоналізації. На відміну від секуляризаційної парадигми, у межах якої релігійні рішення розглядали як нераціональні, теорія релігійної економіки базується на такій тезі: релігійні рішення – раціональні, інструментальні й глибоко осмисленні. У праці «Теорія релігії» (1987) Р. Старк і В. Бейнбрідж вказують, що індивідуальні вибори щодо релігії робляться

раціонально в тому сенсі, що вони радше навмисні, ніж випадкові. Крім цього, необхідно враховувати, що релігійний вибір не є в прямому сенсі індивідуальним. Він певною мірою детермінований соціокультурним контекстом. Врахування цього дає змогу соціологу краще розуміти не лише індивідуальну, а й колективну поведінку.

Американська соціологиня релігії Н. Аммерман наполягає на тому, що необхідно брати до уваги емоційний аспект і результат разом із причиною. Вона пропонує використовувати комбінований підхід до аналізу релігійних практик, в якому можливі варіанти, які поєднують знання як про емоційну, так і про раціональну сторони релігійного вибору і поведінки, тоді як теорія релігійної економіки виключає нераціональне, припускаючи, що сучасні люди приймають раціональні рішення в своєму релігійному житті. Це стосується також зв'язку між плюралізмом і активністю. На думку Н. Аммерман, «нам необхідно запитувати, за яких умов імовірно те, що зростання релігійного плюралізму буде стимулювати ринок; і навпаки, за яких умов результат буде не позитивним, а радше негативним» [247].

У розвідці «Майбутнє релігії» (1985) Р. Старк і В. Бейнбрідж формують концепцію компенсаторів, яка лягла в основу їхнього визначення релігії. Використовуючи ідеї теорії обміну Дж. Хоманса, вони показують, «як люди шукають те, що вони розцінюють як винагороду, і намагаються уникати того, що сприймається ними як втрати» [328, с. 5]. Але винагороди доволі рідкісні й нерівно розподілені в різних прошарках будь-якого суспільства. Тому створюються компенсатори. Вчені пишуть, що «деякі винагороди, наприклад життя після смерті, просто недосяжні, однак багато акторів обирають цей компенсатор як свого роду розписку, гарантію того, що винагорода буде отримана через певні дії нині» [328, с. 3]. Отже, компенсатори – це не винагороди, а обіцянки майбутньої винагороди за умови виконання певних дій і зобов'язань через певний час, що замінюють те, що не може бути досягнуте в цьому світі. Компенсатори – це слова і дії, покликані задовольняти деякі фізичні обмеження або нездійсненність мети. Вони можуть бути

розділеними на конкретні (через неможливість досягнення конкретних цілей) і загальні (через неможливість досягнення загальних цілей) компенсатори. При цьому, специфіка надприродних компенсаторів полягає в тому, що вони не можуть бути ні доведеними, ні спростованими, тому релігія, згідно із цією теорією, постає ризиковою групою товарів.

Виходячи з концепції компенсаторів, Р. Старк та В. Бейнбрідж визначають релігію як «систему загальних компенсаторів, заснованих на надприродних припущеннях» [328, с. 8], а релігійні організації – як «соціальні підприємства, головною метою яких є створення, підтримка і обмін загальними компенсаторами» [329, с. 326]. Релігійні системи виростають із потреби в поясненні «складних питань» поцейбічного та потойбічного життя: про смисл життя та історії, про страждання і смерть, про нерівний розподіл ресурсів і т. ін. І допоки будуть ці питання, буде існувати й релігія. Вчені розглядають релігію як головне джерело і систему загальних компенсаторів, а людей – як раціональних акторів, які роблять вибір на основі своїх переваг, підраховуючи витрати та прибутки. Основним аргументом для цієї теорії є те, що «компенсація контролює вибір, або, іншими словами, вибір, який здійснюють раціональні актори, вибір раціональний у тому сенсі, що він зосереджений на задоволенні потреб» [332, с. 41]. Релігійні організації, незалежно від їх виду, стають джерелом конкретних видів компенсаторів: через їх посередництво з трансцендентним, вони пропонують відповіді на екзистенціальні питання, які стоять перед багатьма людьми. Соціальні взаємовідносини – найбільш ймовірний інформаційний ресурс релігійного виробництва, і саме ці відносини запевняють споживачів у цінності релігійних товарів. На думку Р. Старка, «невизначеність у вартості компенсації та пояснень знижує їх цінність і, навпаки, підвищує вірогідність того, що індивід буде час від часу змінювати релігійні інвестиції» [326, с.180]. Концепція компенсаторів намагається пояснити всі соціальні феномени в термінах соціального підрахунку (калькуляції) індивіда-егоїста. Це відкидає такі

соціальні фактори, як довіра, альтруїзм та ін. Тому в подальших працях теоретиків теорії релігійної економіки концепція компенсаторів майже не згадується.

Р. Старк і В. Бейнбрідж у «Теорії релігії» (1987) пропонують розгорнуте обґрунтування та опис «дедуктивної теорії релігії», заснованої на 344-х взаємопов'язаних тезах, які стосуються питань людської природи й умов людського існування, появи і збереження релігії в усіх суспільствах. Мета цієї теорії – пояснення різних форм релігійного життя (церкви, секти, деномінації, культу), які виникають та існують у різних культурах і географічних територіях планети. Е. Руткевич вказує, що «революційність цієї теорії полягає в тому, що ця модель релігійної динаміки перевертає догори дригом уявлення про релігійні організації: церква виявляється неживою формальною структурою, тоді як секта і культ – позитивним моментом релігійної динаміки» [175, с. 221].

Ученими сформульоване положення, згідно з яким секуляризація має тенденцію до самообмеження, оскільки збільшення секуляризації церкви може призвести (і часто призводило) до запуску нової секти як групи, яка відкололася від деномінації. Нова організація (секта), яка пропонує набір нових смислів та інтерпретацій у певних умовах, виявляється більш привабливою для частини людей, порівняно з традиційною організацією, яка втратила здатність відповідати на конкретні питання. Як наслідок, рівень релігійної залученості зростає за рахунок функціональної специфіки секти. Таким чином, на відміну від існуючої теорії сект, яку Р. Старк і В. Бейнбрідж метафорично порівняли зі стоячим ставком і в рамках якої «секти, подібно водоростям, задовольняються тим, щоб додавати ще один шар наросту на потоплений корабель» [329, с. 138], нова процесуальна модель утворення сект розкриває іншу природу цього процесу – запуск нової секти «ініціюється» секуляризацією як стримуючий її розвиток рефлекс. Водночас, слід, як вказує І. Каргіна, зрозуміти, «які витрати необхідні для створення нової організації (у тому числі секти) і які фактори можуть сприяти або перешкоджати цьому процесові» [83, с. 37].

Досить важливу роль у теорії релігійної економіки відіграє концепція Л. Яннаконе про «релігійний капітал» людини. Згідно з нею, співучасть людини в релігійному житті формує в неї певний «релігійний капітал», який являє собою знайомство людини з релігійними доктринами та ритуалами і використовується для створення релігійних цінностей у майбутніх релігійних колективних діях. Іншими словами, це знання людини про доктрини і ритуали будь-якої релігії. Схожі релігійні настанови полегшують ефективне використання капіталу та збільшують релігійне виробництво. Чужі ритуали і спільноти зменшують колективне виробництво релігійних цінностей, оскільки релігійний капітал не може бути ефективно витрачений. Як досвідчений кухар може готувати гарні страви лише зі знайомих продуктів, так і парафіяни з добрим «релігійним капіталом» можуть виробляти цінний релігійний досвід лише в знайомій обстановці. Отже, якість релігійної продукції напряму залежить від рівня капіталу, зібраного індивідами або колективом [183, с. 39].

Релігійний капітал закладається у дитинстві та юності завдяки релігійному вихованню і фактично складається з елементів віровчення релігійних традицій, частинок різних релігійних пазлів. Люди, які за різних обставин не мали змоги набути первісний релігійний капітал завдяки сімейному вихованню та освіті, поглинають різноманітні релігійні та езотеричні концепції та уявлення, що врешті-решт і спричинило формування еkleктичних релігійних поглядів, в основі яких лежить визнання доктрин різних релігійних традицій, що традиційно вважалися несумісними між собою. І тому не дивно, що на сьогодні релігійність неінституціолізована, тобто фактично не пов'язана з певною релігійною організацією. Відбувається зрушення від «колективної церковної релігійності» в минулому до «індивідуальної» (приватної) релігійності нині.

При цьому накопичення релігійного капіталу обмежує релігійний вибір внаслідок його неконвертованості, оскільки при переході людини в іншу конфесію релігійний капітал треба накопичувати знову. Отже, чим більший релігійний капітал, тим менше люди схильні до переміщення або навернення, оскільки

вкладають менше релігійних інвестицій у власні релігійні зобов'язання. Натомість молоді люди більшою мірою схильні змінювати свою релігійну належність, оскільки вони менше вклали в релігійні зобов'язання.

На думку Л. Яннаконе, втручання держави, яка змушує підтримувати офіційну релігію, перешкоджає вільному інвестуванню релігійного капіталу. Це негативно позначається на якості релігійного продукту, який пропонується традиційною церквою: «Релігійна монополія, яка спонсорується державою, забезпечує лише зовнішній вид благочестя – за цим криється неефективне духовенство та апатичне населення... Плюралістична конкуренція буде стимулювати релігійні ринки так само, як вона це робить на світських ринках, змушуючи постачальників пропонувати широкий діапазон альтернативних конфесій, добре пристосованих до конкретних потреб споживачів, що більш ефективно» [302, с. 40].

Особливістю сучасної релігії є, з одного боку, лібералізація релігійності, яка проявляється у відході від інституційних практик і рості мозаїчного релігійного світогляду, а з іншого – збереження (а в ряді регіонів і збільшення) традиційних форм релігійної віри та практик. У рамках сучасного теоретичного дискурсу вчені пропонують різні інтерпретації цього феномену, який проявляється в доволі суперечливих ситуаціях, коли в одних регіонах, при високому рівні релігійної самоідентифікації рівень релігійних практик доволі низький, а натомість в інших зберігається висока релігійна активність. Перший сценарій характерний для пострадянських країн Східної Європи, хоча прийнято вважати, що ці країни переживають період релігійного відродження, а другий сценарій – для країн третього світу. Відтак теоретичні дискусії супроводжує таке актуальне питання: Які фактори впливають на підтримання рівня інституціональної релігійності, і чи завжди її зменшення свідчить про ослаблення релігійного попиту?

Автори теорії релігійної економіки запропонували свій варіант відповіді на це питання. Р. Старк і Р. Фінке у книзі «Акти віри: дослідження індивідуальної сторони релігії» (2000) на основі аналізу проблеми зміни сили й глибини впливу релігії

на індивіда в умовах плюралізації релігійного середовища формулюють постулат про «консервативні церкви». Вчені ґрунтують свій підхід на працях Л. Яннаконе, який стверджував, що «дорогі» (вимогливі, консервативні) церкви більш успішні, ніж невимогливі. Його логіка полягає в тому, що церкви, які вимагають більшої ціни – самовіддачі від своїх членів, більш успішні, оскільки являють собою стійкі співтовариства віруючих, орієнтованих на участь і практику лише в одній організації. На думку Л. Яннаконе, «вільне членство («free rider») підточує церкву і веде до ослаблення релігійної групи, тоді як дороговартісний попит згладжує ці проблеми, тобто сприяє зміцненню і згуртуванню групи» [83, с. 39].

Л. Яннаконе звертає увагу на кілька причин, які пояснюють вищеописаний феномен. По-перше, в умовах «дорогого» попиту (у вимогливих церквах) створюється соціальний бар'єр, який має тенденцію відсіювати «половинчастих» членів. Вчений вказує: «Неможливо просто зайти і скористатися перевагами відвідуваності або членства. Щоб узяти участь, треба заплатити ціну, яка передбачає прийняття певної стигми і жертву, які вимагаються від членів групи» [302, с. 36]. По-друге, він зазначає, що «дорогий попит збільшує відносну цінність групової діяльності, і тим самим стимулює участь тих, хто приєднався до групи. ...Іншими словами, повна заборона на танці, кінофільми, азартні ігри, споживання алкоголю і «мирську» дружбу перетворює церкви *одного дня* в співтовариства, де традиції дотримуються весь тиждень» [302, с. 36]. Отже, в «дорогій церкві» від віруючого вимагається «висока плата» – повна відповідність стигмі, щоденне дотримання правил і участь у житті співтовариства, що, безперечно, відображається на згуртованості групи й глибині віри.

Дотримуючись ідей Л. Яннаконе, Р. Фінке і Р. Старк також доводять, що концептуально сформовані, послідовні та більш ортодоксальні релігії, які вимагають серйозних вкладень сил, розуму, почуттів з боку акторів, мають більше переваг, з точки зору стабільності і згуртованості співтовариства, відповідно,

привабливіші, ніж фрагментарні, еkleктичні та надто ліберальні. Вони пояснюють цей зв'язок так: «Те, що з першого погляду здається парадоксальним, стає логічним, якщо дотримуватися теорії раціонального вибору. Насправді, «дорогі» церкви є сильними церквами, тому що вони дороговартісні ... Раціональні актори будуть надавати перевагу вимогливим церквам, тому що вони пропонують більш сприятливе співвідношення витрат і вигод» [283, с. 22]. Іншими словами, релігійна організація, яка багато вимагає, багато і дає.

Науковці зауважують, що «постійною проблемою для теоретиків секуляризації є саме те, що вони мислять у протилежному напрямку» [283, с. 22]. Зокрема, дивлячись на Європу, найбільш яскравий з точки зору прибічників тези секуляризації приклад, Р. Фінке і Р. Старк розцінюють низький рівень участі і членства в релігійних організаціях у більшості європейських країн як доволі передбачуване явище і пояснюють цей факт не падінням попиту на релігію, а лібералізацією релігійних інститутів і обмеженою пропозицією. Отже, ідеї, закладені в постулат про «дорогі» церкви, дозволяють відповісти на ряд актуальних питань стосовно процесів, які відбуваються не лише у сфері релігії, але в різних галузях суспільного життя.

По-перше, він дозволяє зрозуміти механізми збереження традиційних інститутів, в основу яких закладені принципи діалектичного зв'язку між високими витратами і ціною, з одного боку, і отриманням «вигод» і винагород від належності до інституту - з іншого. У сучасному світі чітко окреслились траєкторії наростання релігійного фундаменталізму і націоналізму як відповідь на ріст плюралізації та лібералізації релігійних і суспільних сфер. За цих умов роль традиційних релігійних інститутів переформулюється, належність до співтовариства передбачає високу ціну. Але й немало вигод, а саме гарантію збереження культурної і національної ідентичності.

По-друге, в постулаті розкривається природа сучасного феномену «фрірайдера», доволі актуального для соціального аналізу. В умовах вільного ринку товарів та ідей, зростання мобільності, коли межі між державами та ідеологічними системами мислення не відіграють явної регулюючої ролі,

«фрірайдери» є носіями і, водночас, промоутерами «розмитих» систем цінностей, зокрема релігійних, закономірним рефлексом суспільства на зростання відкритості, лібералізації та складності. Функціональний вплив «фрірайдера» на релігійне середовище амбівалентний. З одного боку, він виступає в ролі стимулюючого фактору для релігійних інститутів діяти в напрямку зміцнення своєї інституціональності (підтримка авторитету в суспільстві та згуртованість організацій), а з іншого - дедалі більше ослаблює релігійні інститути, розмиває і фрагментує релігійність, сприяє «бриколажу» релігійних переконань на індивідуальному рівні.

По-третє, пояснюється, що зниження рівня інституціональної релігійності є природним наслідком лібералізації релігійних інститутів, які розвиваються в фарватері зростаючої плюралізації і лібералізації сучасного суспільства в умовах вільного ринку ідей, моралі, систем цінностей, а не показником зниження попиту на релігію.

По-четверте, у поєднанні з концепцією «релігійних ніш» постулат дозволяє зрозуміти, що ріст позаінституціональної релігійності є результатом двостороннього процесу: лібералізації релігійних інститутів і змін у структурі попиту, який чітко реагує на різного роду соціоструктурні трансформації суспільства [83, с. 42-43].

До того ж, постулат про «дорогі» церкви вказує на необхідність врахування при аналізі релігійних процесів у певних соціумах, поряд із показниками ступеня свободи релігійного ринку, активності індивідуальних і колективних акторів, також і особливості традиції, внутрішньої культури релігійних організацій, нерозривно пов'язаної з культурною традицією і модернізаційними процесами в конкретному соціальному середовищі. І. Каргіна зауважує, що «ростуть тепер ті церкви, які пропонують набір зрозумілих і стабільних цінностей, а також членство в співтоваристві однодумців, які мають тенденцію оперативно відгукуватися на потреби своїх членів і оточувати увагою будь-яку нову людину, яка прийшла навіть випадково, можливо, в сподіванні знайти втрачену соціальність і внести необхідну плату» [83, с. 44].

Низка емпіричних фактів викликали критику положень теорії релігійної економіки. Наприклад, при наявності рівних умов регулювання релігійних ринків має місце варіативність релігійних економік. У пошуках причин цієї суперечності Р. Фінке і К. Шайтл у праці «Плюралізм як результат: екологія релігійних ресурсів, постачальників і споживачів» (2009) [280] виводять концепцію «релігійних ніш». Прямуючи в руслі методологічних настанов теорії релігійної економіки, соціологи взяли за основу основні принципи функціонування ринкової економіки, сегментації ринків і заповнення ринкових ніш. В основу цього постулату закладені дослідження соціальної структури П. Блау, а також виклади організаційних екологів. Згідно з П. Блау, людям притаманно об'єднуватися з урахуванням варіації таких «структурних параметрів», як вік, раса, стать, релігія, рівень доходів, та низки інших. Ці структурні параметри забезпечують ролі й визначають певні відносини в суспільстві. Ключовою властивістю структурного параметра, на думку П. Блау, є те, «як ресурси розподілені між значеннями в межах параметру, або якою мірою параметр гетерогенний. Чим більше значень має параметр (наприклад, наскільки багато представлено різних релігійних переваг у параметрі релігія або расових ідентичностей у параметрі раса) і чим більш рівномірно розподілені люди за цими значеннями, тим більш гетерогенна соціальна структура» [253].

Р. Фінке також опирається на висновки, зроблені датськими організаційними екологами Кристофером Буном і Керолл Гленн у рамках дослідження датського ринку щоденних газет з 1968 по 1994 рр. Зокрема, вчені виявили, що чим більш середовище гомогенне за такими показниками, як вік, релігія, політичні симпатії і освіта, тим більше читацька аудиторія концентрується навколо основних, «генералізованих» газет. На їх думку, «як тільки ресурси стають більш різноманітними, тобто розкид соціальних характеристик збільшується, в такій самій пропорції збільшується і кількість постачальників газет» [254].

Грунтуючись на цих висновках і власних дослідженнях, Р. Фінке і К. Шайтл зауважили, що багатоманітність релігійних груп, тобто представлених на ринку конфесій, безпосередньо

пов'язана з розподілом «релігійних ніш», кількість яких залежить від ступеня розкиду релігійних переваг. Іншими словами, чим різноманітніші ресурси, тим більше існує на ринку «релігійних ніш», що зумовлює більшу різноманітність популяції виробників, які живлять ці ресурси. Тому релігійний постачальник не зможе вижити або взагалі утворитися, якщо немає осіб у групі певної ніші. Наприклад, мала ймовірність того, що історично існуюча в США афро-американська деномінація євангелістів буде наявною в регіоні, де афро-американці взагалі не проживають. Аналогічно, ліберальні газети не будуть затребувані в консервативному середовищі такою ж мірою, як у ліберальному. Люди з різними релігійними інтенціями в поєднанні з різними соціальними параметрами надають перевагу різним релігійним групам або стилям віросповідання. Як наслідок, постачальники послуг (у тому числі й релігійних) будуть, передусім, концентруватися навколо цих «смакових переваг» і ніш. Якщо потреба не задовольняється відповідно до параметрів запиту (відсутня організація, яка задовольняє вимоги), то людина не відвідує жодну організацію. Очевидно, що цей підхід надає соціологам досить продуктивний інструмент аналізу [83, с. 48]. Згідно з висновками Р. Фінке і К. Шайтла, організаційний плюралізм є продуктом різноманітності ресурсів. При цьому набори різноманітних ресурсів визначають межі багатоманітності в системі пропозиції, тобто спектр релігійних організацій. Це вказує на наявність меж релігійного плюралізму в конкретному середовищі, точки насичення, по досягненні якої релігійний ринок більше не поширюється (рівень релігійності стабілізується), тим самим, ідея «насичення» і «обсягу» релігії отримала зрозуміле пояснення.

На думку авторів теорії, на розширення релігійного ринку і його плюралізацію впливає ріст населення країни, тобто збільшення кількості потенційних прибічників кожної переваги, оскільки чим більше населення, тим більш воно різноманітне (розширюється спектр переваг). Вони пишуть: «релігійне середовище в Сполучених Штатах, наприклад, продемонструвало збільшення плюралізму в таких грандіозних розмірах завдяки

тому, що на фоні збільшення чисельності населення країни релігійні переваги отримали значне поширення. У 1776 р. кількість релігійних груп у тридцяти колоніях була обмежена 30-ма або 40-ка, причому ця релігійна різноманітність була більшою мірою властива соціально неоднорідній і релігійно терпимій Пенсильванії. У 1890 р. перепис населення зафіксував наявність 143-х різних релігійних груп, в тому числі й кілька абсолютно нових, як результат виникнення расових та етнічних границь. Зростаюча диференціація населення країни на межі ХІХ ст. сприяла збільшенню кількості різних релігійних деномінацій, яка до 1926 р. склала 213, відповідно до перепису населення. С. Ворнер у праці «До розвитку нової парадигми соціологічного вивчення релігії в Сполучених Штатах» зауважив, що релігія, соціальний клас, країна походження, раса і урбанізація стали ключовими «нішевими» параметрами в ХІХ ст. Нині в «Американській енциклопедії релігії» згадується про діяльність понад 2300 різних релігійних груп» [280, с. 8-9]. Ці висновки похитнули сталі уявлення теорії релігійної економіки про те, що існуючий у США вільний релігійний ринок є головною причиною його різноманітності і високого рівня релігійності. Поряд з тим, «ця релігійна свобода і створила сприятливі умови для росту релігійного ринку в США, але сама по собі вона не може пояснити його різноманітність і різке збільшення релігійності протягом тривалого періоду часу» [83, с. 50].

Водночас виникає запитання: Чому одна організація (постачальник) не може обслуговувати кілька значень структурних параметрів (смаків)? Справді, на різних ринках є доволі успішно діючі так звані генералізовані постачальники, які орієнтуються на широке коло з різними смаками і широким набором структурних параметрів, як наприклад, «парасолькові» релігії у християнстві з добре організованими інститутами. На думку Р. Фінке і К. Шайтла, справа в тому, що для більшості постачальників такий шлях виявляється неефективним і недоступним. Згідно з положеннями ринкової економіки, в умовах жорсткої конкуренції найкращою стратегією буде орієнтація на певний ресурс у меншому просторі. Вчені

посилаються на висновки організаційних екологів Д. Фрімена і М. Ханнана, а саме: «1) у середовищі з достатньо стабільними ресурсами, найбільші конкурентні переваги мають спеціалізовані постачальники; 2) чим більш гетерогенна структура, тим більше можливостей існує для постачальників спеціалізуватися у вузькій сфері і знайти свої ніші, що сприяє зростанню плюралізму» [298].

Отже, в рамках постулату «релігійних ніш» доводиться, що варіативність релігійних середовищ є відображенням складних зв'язків між індивідуальною і колективною раціональностями: «у нерегульованому середовищі плюралізм релігійних постачальників або кількість різних релігійних груп є продуктом двох сил: плюралізму релігійних переваг і кількості потенційних прихильників певної релігії у середовищі. Плюралізм постачальників, своєю чергою, призводить до плюралізму релігійних споживачів. Іншими словами, коли стикаються декілька зовнішніх стримуючих факторів, релігійний плюралізм постачальників і «якість» релігійних споживачів, з'являється варіативність релігійних середовищ, що, по суті, є відображенням соціального і культурного різноманіття» [280, с. 14].

Теорія релігійної економіки дозволяє зрозуміти причини суттєвих відмінностей між соціумами, де немає плюралізму і де є релігійний вибір і конкуренція. За словами Р. Фінке і Р. Старка, «навіть наші критики усвідомили, що монополія церкви, яка підтримується державою, не буде сприяти зростанню релігійної віри, яка вселяє довіру і активність» [284, с. 99]. На відміну від теоретиків секуляризації, теорія релігійної економіки обґрунтовує творчий ефект високої релігійної різноманітності. На думку Р. Фінке і Р. Старка, «треба розуміти, що релігія – «часто амфетамін» для людей, що саме релігія стимулювала багато середньовічних повстань селян і ремісників, генерувала народні бунти серед корінного населення Африки і Північної Америки проти європейського вторгнення і в недалекому минулому відіграла центральну мобілізуючу роль у релігійних конфліктах у Східній Європі на початку 90-х» [284, с. 99].

Зрозуміло, що така нестандартна теорія не могла не зазнати критики, яка спрямовувалася як на базові постулати, так і на окремі її положення. Щодо загальної оцінки, то С. Брюс вказував, що «теорія релігійної економіки частково корисна для опису ситуації в США, але непридатна для аналізу європейської ситуації, і навіть шкідливою з погляду створення загальної моделі релігії» [257]. Подібну точку зору висловив Х. Казанова, вказуючи, що «альтернативна теорія, яку пропагують американські соціологи релігії, теж досить непереконлива» [79, с. 98]. Ця теорія проголошує американську модель вільноконкурентного релігійного ринку загальним правилом, стверджуючи, що саме вільні релігійні ринки і є тою незалежною змінною, яка дає нам ключ до пояснення розвитку й життєвості релігії будь-де у світі. Відповідно, ця теорія пояснює секуляризацію європейських соціумів монопольним або олігопольним характером тамтешніх релігійних ринків.

Теорія релігійної економіки теж не спроможна пояснити внутрішньо-європейські варіації в життєвості релігії – наприклад, збереження високої релігійності в монополістичних умовах Польщі чи Ірландії або різкий занепад релігійності у відносно вільних і конкурентних умовах Валлії чи інших регіонів Великобританії. Вона може переконливо пояснити навіть особливу й багато в чому виняткову систему американського деномінаціоналізму. Замість порівняльно-історичного пояснення ця теорія пробує узагальнити деякі слушні ідеї, що стосуються американських моделей релігійності, перетворивши їх на універсальну теорію. У певному сенсі, і європейський рух до світськості, й американська тривкість релігії – це тенденції по-своєму унікальні й виняткові. На думку Х. Казанови, «Під цим оглядом можна говорити і про американську винятковість, як це десятиліттями робили європейці, і про європейську винятковість, як стало модно останнім часом. Та обидві характеристики досить проблематичні. У випадку релігії не існує глобальних правил. Нині, в результаті процесів глобалізації, всі світові релігії зазнають радикальних трансформацій, але трансформуються вони дуже по-різному» [79, с. 98-99]. Величезні маси людей, які

живуть у «глобальному селі» й купують товари на глобальному ринку, не виявляють гарячого прагнення до зміни своєї релігійної належності. Люди, як зазначив Х. Казанова, поведуться в цьому разі не так, як звичайно поведуться на ринку, – часом вони «купують» товар, що не зовсім їх задовольняє; в інших випадках, відмовляючись «купувати» цей товар, вони не шукають йому замітника. Високий монополізм, убивчий для ринку, не знищує високої активності «релігійного супермаркету». Зокрема, релігійність в Ірландії та Польщі, де надзвичайно високий монополізм католицької церкви, залишається найвищою в Європі.

Найменш обґрунтованою тезою теорії релігійної економіки видається постулат про раціональність усіх людських дій. Мотивація людських дій дуже різноманітна (згадаємо хоча б класичний веберівський поділ). І в питанні релігії ми вочевидь маємо справу з різними мотиваціями, а не лише з раціональним калькулюванням витрат та здобутків. Отже, автори цієї теорії беруть як засновок певні ідеологи. Стосовно тези про роль конкуренції на релігійному ринку критики відмічають, що не можна говорити про те, що ця конкуренція всюди така сама і всюди веде до однакових наслідків. Наприклад, К. Бролт доводив, що «міра впливу релігійного плюралізму на релігійні практики залежить від форми релігійної громади. А саме і за наявності традиційних консервативних релігійних груп релігійний плюралізм суттєво не змінює релігійну участь, тоді як в умовах переваги ліберальних релігійних організацій плюралізм поєднується зі зменшенням релігійної участі» [255].

М. Чавес і Ф. Горскі, проаналізувавши дані з Європи та США, зазначають, що «твердження, що релігійний плюралізм і релігійна участь у цілому та позитивно поєднуються між собою – що є центральною емпіричною гіпотезою ринкового підходу до вивчення релігії – не підтверджується... Позитивний зв'язок між релігійним плюралізмом та релігійною участю фіксується лише в обмеженій кількості випадків...» [267, с. 274]. Вони виділяють принаймні два різних типи релігійної конкуренції – європейський та американський. У першому випадку членство в релігійній організації подібне до громадянства, коли релігія

часто переплітається з культурними, політичними і соціальними конфліктами між державами, класами і національно-етнічними угрупованнями. У другому ж випадку релігійні організації залежать від добровільних пожертв людей, конкурують за їх час і ресурси з іншими як релігійними, так і нерелігійними угрупованнями. Адже, як зазначає Ф. Лечнер, «якщо виходити з того, що людина завжди шукає сенс свого існування, то релігія є не єдиним суб'єктом, який такий сенс пропонує, і тому в принципі вона стикається з конкуренцією з іншими розповідями, які пропагують інші відповіді та нагороди» [309, с. 93]. С. Брюс стверджує, що «релігія занепадає в Європі, Канаді, Австралії та інших місцях, навіть в умовах відсутності релігійних монополій» [257]. Більше того, він обґрунтовує значущість у цих випадках особливостей культурного та історичного розвитку різних суспільств.

Доволі натягнутою видається й сама постановка питання про вибір. Як зазначав П. Сорокін, «більшу частину людської історії людина не обирала релігію, вона народжувалася і проживала все життя в межах існуючих релігійних вірувань. Якщо дивитися на невеликі проміжки часу, для більшості населення релігія є результатом не спеціального рішення особи (як наприклад, шлюб), а лише наслідком попереднього ... історичного розвитку. Вона просто наслідується в даному соціальному середовищі... Свідомі переходи з однієї релігії в іншу мають мізерне значення» [193, с. 165].

Нинішня ситуація, звичайно, помітно відмінна від цієї картини, але відмінність ця не кардинальна. Більшість віруючих традиційних релігій або залишаються вірними одній релігії, або відходять до якогось проміжного стану *віри без належності*. Так само як більшість людей не обирають свою національність. Ці речі залишаються переважно нерухомим базисом, який не ставиться під сумнів і приймається як такий (як незаперечна реальність). Звичайно, доволі часто спостерігається тенденція до створення «власних» релігій, до індивідуалізації релігійних вірувань, але це лише тенденція, яка стосується обмеженої частини населення. Тож питання вибору для більшості віруючих не стоїть.

Прив'язку рівня релігійності та релігійних практик до характеру релігійної пропозиції також можна вважати лише частково справедливою. Історики багато демонстрували, як навіть у середні віки увага до релігії, активність у діях, прив'язаних до релігійного, чимало залежала від конкретних осіб (проповідників, священників та ін.), які могли «запалити» великі маси населення. За відсутності ж таких людей релігійна активність залишалася більше формальною або низько інтенсивною. Так само секуляризація чималою мірою була прив'язаною до «обмирщення» церкви, до втрати нею здатності до підтримки саме трансцендентних уявлень. Тож від здатності релігійних організацій налагодити роботу так, аби велика кількість віруючих відчувала зацікавленість у цій організації, чимало залежить, але ця залежність не є ані абсолютною, ані переважаючою.

Можна погодитися і з твердженням про необхідність знаходження балансу між вимогами (витратами) та здобутками. Надто вимогливі організації матимуть свою паству. Проте, зважаючи на вищевказану гіпотезу про обмеженість релігійних запитів більшості віруючих, кількість цієї пастви буде невеликою. Натомість занизькі вимоги стимулюватимуть індиферентність та відлякуватимуть найбільш активних віруючих. Знаходження потрібного балансу – це справа кожного конкретного випадку і залежить від конкретної конфігурації умов у певний час і в певному місці. Але недотримання балансу не обов'язково вестиме до «перетікання» більшості віруючих у інші віросповідання чи до інших релігійних організацій. Узагалі, масові релігійні організації (які охоплюють багато людей) скоріше будуть схильними до невисокої вимогливості. Це матиме місце як у результаті потреби підлаштовуватися під прихожан із найменшими запитами, так і внаслідок проблем із підтримкою структури, яка б могла забезпечувати дотримання високих вимог (для обслуговування мільйонів прихожан потрібна величезна кількість священників, а отже, буде неможливо здійснювати добір найкращих, доведеться задовольнятися тим, що є). На думку М. Парашевіна, «Україна є прикладом того, як існування таких *релігійних монополій*,

вимоги яких до віруючих є невисокими, залишаються домінуючими елементами релігійного ландшафту, і масового переходу в інші конфесії не спостерігається» [136, с. 100-101]. Подібний приклад наводить і Ф. Лечнер, вказуючи на непереконливість тези про більшу слабкість тих релігійних організацій, які не позбуваються «безбілетників» (тобто неактивних членів, які, попри те, отримують такі ж вигоди, як і активні члени). Зокрема, «католики можуть заперечити, що їхня церква функціонує досить добре більше двох тисяч років, незважаючи на наявність безбілетників» [309, с. 87].

М. Паращевін стверджує, що «українська релігійна ситуація якраз є свідченням обмеженості теорії релігійної економіки, позаяк за її логікою після ліквідації радянської системи, яка, з одного боку, нав'язувала жорстко-секулярну систему взаємовідносин релігії та суспільства, з другого – виділяла окремі конфесії, яким дозволялося діяти в межах цієї системи (тобто підтримувала релігійну монополію), з третього – намагалася зменшувати особисту релігійність, мав відбутися вибух останньої (що власне і відбулося). Але надалі, незалежно від початкового напрямку цього вибуху (який, природно, мав би мати вигляд повернення до традиційних Церков, оскільки інших практично не було), мали б мати ситуацію великого перетікання від традиційних релігійних монополій до інших релігійних організацій, які б пропонували краще задоволення зростаючих потреб населення. Проте такого не відбувається» [136, с. 101-102]. Тобто вочевидь велику (якщо не головну) роль відіграє культурна традиція тієї чи іншої країни, а тоді ми знову, як у випадку з теорією секуляризації, маємо теорію, яка працює лише в окремих локальних ареалах.

Теорія релігійної економіки претендувала на те, щоб стати «ною» парадигмою в соціології релігії (на зміну «старої» парадигми - теорії секуляризації). Такою парадигмою вона не стала. Проте питання, які порушили її розробники та послідовники (невідповідність теорії секуляризації багатьом фактам соціально-релігійних відносин, масштаби повернення релігії на суспільну сцену тощо) і ті, кого ця теорія не переконала, але хто водночас визнав проблематичність або

обмеженість теорії секуляризації, намагаються пропонувати інші узагальнення, зосереджуючись на питаннях «постсекулярної» ситуації та десекуляризації. Тож теорію релігійної економіки правомірно розглядати як одну з локальних теорій, здатних пояснити деякі процеси в релігійному середовищі в певних контекстах. Вона не вправі претендувати на глобальне розуміння процесів релігійної динаміки, проте окремі її складові та ідеї можуть бути корисними для дослідження релігії. Зокрема, це акцент на акторах релігійного поля (релігійних організаціях), чия взаємодія між собою та їхня взаємодія зі світськими акторами вочевидь будуть суттєвими для усвідомлення значущості релігії в соціальному житті.

1.2. Конструкт «релігійні практики» в сучасному соціологічному дискурсі

Для аналізу сучасних реалій релігії дослідники чимраз частіше вдаються до використання понять «десекуляризація» і «постсекулярний». При цьому секуляризація не вітається як благо, радше – це нейтральна категорія, яка констатує факт втрати релігією своєї соціальної значимості, на відміну від секуляризму – ідеології, яка сприяє цьому процесу. Отже, характерні риси сучасного етапу релігійного дискурсу такі:

1) дослідники більш помірковані в своїх прогнозах з приводу перспектив секуляризації, вони вже не вважають її незворотною; з'явилися такі поняття, як «постсекулярний» і «десекуляризація»;

2) дослідники почали враховувати світовий досвід секуляризації, тобто особливості різних суспільств і конфесій, а не тільки прояви секуляризації в західному світі;

3) секулярне (світське) сьогодні розглядається як змістовне начало, тобто воно розуміється не просто як те, що залишається після усунення релігії, а як альтернативне релігії і таке, що має свої смисли і цінності;

4) основна увага науковцями приділяється не абстрактним соціальним процесам, а діяльності конкретних груп, як зацікавлених у секуляризації, так і протидіючих їй, тобто посилюється значення досліджень на мезорівні.

Існує багато думок щодо майбутнього релігії. Вони зводяться до того, що є «універсальні процеси», які торкаються релігії в тих суспільствах, що стали на шлях модернізації. Тезу про те, що релігія в сучасних суспільствах, порівняно з середньовіччям, відіграє значно меншу роль, неможливо оскаржити. Але на характер протікання секуляризації чи десекуляризації буде впливати конкретна культурна і релігійна конфігурація, яка склалася в конкретному суспільстві.

Відомий американський соціолог П. Бергер був тим дослідником, який суттєво змінив свої погляди на феномен секуляризації. Він здійснив крутий поворот – від підтримки секуляризації як головної характерної риси сучасних суспільств до різкої критики цієї позиції. Це сталося внаслідок величезного масиву даних, які надходили з усього світу. Такі фактори, як релігійна активність у США, зростання релігії у країнах «третього світу» і постійно зростаюча присутність релігійного чинника в публічній сфері, кидають істотні виклики теорії секуляризації. У зв'язку з цим П. Бергер відкрито визнав: «Припущення, що ми живемо в секулярному світі, хибне. Світ нині, з деякими винятками ..., настільки ж несамовито релігійний, яким ніколи не був, а в деяких місцях навіть більше, ніж коли б то не було. Це означає, що весь обсяг літератури, написаної істориками та соціальними вченими під назвою «теорія секуляризації», по суті є помилкою. Своїми ранніми працями я також зробив внесок у цю літературу. Я перебував у хорошій компанії – більшість соціологів релігії мали подібні погляди, і в нас були на те причини» [251, с. 2].

Процитовані слова зовсім не означають, що П. Бергер повністю переглянув свої погляди й відмовився від секулярного ефекту модернізації. Відкинувши ряд положень теорії секуляризації, він зауважує, що «деякі праці, видані нами, так само актуальні, як на рівні суспільства, так і на рівні індивідуальної свідомості» [251, с. 2-7]. Вчений також зазначив, що «модернізація створила гетерогенні суспільства і якісний стрибок у міжкультурних комунікаціях – два фактори, що сприяли релігійному плюралізму і не сприяли створенню релігійних монополій» [251, с. 2-7]. Водночас П. Бергер застеріг

дослідників релігії від спокуси сліпо дотримуватися однієї парадигми, «оскільки теоретичне моделювання залишається лише теорією, якщо не знаходить свого підтвердження в реальному житті людей» [251, с. 2-7].

П. Бергер вказав на найбільш суттєві помилки теорії секуляризації, які подав у такий спосіб: «1) ідея, згідно з якою модернізація обов'язково супроводжується падінням релігії як на соціальному, так і на індивідуальному рівнях, виявилася хибною; насправді, модернізація викликає певні секуляризаційні ефекти, більші в одних місцях, ніж в інших, але взаємозв'язок між релігією і модернізацією досить складний; 2) секуляризація на соціальному рівні не обов'язково відповідає секуляризації на рівнях індивідуальної свідомості і соціальних релігійних форм; «певні релігійні інститути втратили силу і вплив у багатьох країнах, але як старі, так і нові вірування і практики, попри те, продовжують жити, а деколи набувають нові інституційні форми та відіграють лідируючу роль у вибуху релігійних почуттів; 3) релігійні інститути можуть виконувати соціальну або політичну роль навіть тоді, коли лише незначна кількість людей є віруючими або мають будь-яку релігійну практику, яка відповідає певним релігійним традиціям» [251, с. 2-7].

Як бачимо, одна з головних ідей П. Бергера полягає в тому, що коли мова йде про вплив модернізації на релігію, то треба враховувати багато нюансів, які по-різному виявляють себе в різних соціокультурних контекстах. Причому центральною фігурою, яка задає формат різноманіття, постає, насамперед, індивід з його персональним набором релігійних переваг, який різною мірою використовує релігійні традиції в повсякденному житті. Вчений застерігає своїх сучасних колег від намагання давати очевидні і всеохоплюючі пояснення досить складним речам, оскільки «стратегії, засновані на хибних припущеннях, призводять до хибних результатів» [251, с. 3].

Учений також вважає, що досить вразливою виявилася стратегія адаптації, яка поширювалася на релігійні інститути. П. Бергер стверджує: «Якщо ми дійсно живемо у високосекулярному світі, то релігійні інститути мали б

адаптувати свої служіння до цього рівня. У цьому й полягає емпіричне припущення стратегії адаптації. Насправді релігійні співтовариства в цілому здійснювали служіння і навіть розвивалися, не намагаючись адаптувати свою практику до передбачуваних вимог секулярного світу. Простіше кажучи, теоретичні експерименти з нібито секуляризованою релігією загалом безплідні, а релігійні рухи і практики широко поширені та успішні» [251, с. 5-6].

Коли ми говоримо про відновлення масової релігійності та повернення релігійних структур у публічний простір, то вживаємо термін «десекуляризація», що увійшов у широкий вжиток наприкінці 1990-х рр. із подачі П. Бергера, який заявив: «сучасний світ десекулярний» [251, с. 2-6]. Він указував, що секуляризаційні тенденції зіткнулися з потужним опором у більшій частині світу, що призвело до зворотної реакції «контр-секуляризації» або «десекуляризації», і тепер «контр-секуляризація як мінімум настільки ж важливий феномен у сучасному світі, як і секуляризація» [251, с. 6]. Винятками є Західна Європа й академічні еліти. В основі його теорії лежить ідея «маятникових коливань», тобто ідея того, що зміна періодів віри і зневіри циклічна й відбувається постійно. І термін «десекуляризація» використовується саме для того, аби констатувати період, коли релігія відновлює своє становище в суспільстві, реагуючи на попередні секуляризаційні процеси. Утім, концепція десекуляризації нечітка й мало допомагає в емпіричних дослідженнях. Вона має на увазі відміну попередніх процесів секуляризації. Проте питання полягає в тому, чи є поява різних релігійних груп індикатором глобального процесу десекуляризації.

При цьому ті, хто оперує терміном «десекуляризація», не заперечують існування попередніх секуляризаційних тенденцій. Адже зазначений термін, який позначає процес відновлення релігією її соціального впливу, по суті, виходить з визнання того, що власне секуляризація таки мала місце. Цей висновок робиться на основі того, що по всьому світу має місце піднесення різноманітних консервативних і ортодоксальних релігійних рухів (які в науковому дискурсі та медіа часто

називають фундаменталістськими). Позаяк десекуляризація є реакцією на секуляризацію, тобто є контр-секуляризацією, вона водночас є й реакцією на наступ модерністських світських цінностей. Відповідно, вона набуває переважно антимодерністських рис, хоча таке протистояння може проявлятися як у формі часткового заперечення цінностей «модерніті», так і кардинального їх відкидання. Щодо того, яким шляхом може йти десекуляризація як відкидання цінностей та ідей модерну, П. Бергер називає два варіанти: «1) релігійна революція, коли здійснюється спроба охоплення всього суспільства і накидання контрмодерних релігійних зобов'язань на всіх громадян певної держави (як це робиться в сучасному Ірані або як намагалися зробити Талібан в Афганістані та ІДІЛ на підконтрольній території); 2) створення релігійних субкультур, побудованих у такий спосіб, аби відсікати вплив оточуючого модерного суспільства; це більш продуктивний шлях, але також доволі проблематичний, оскільки модерна культура є дуже потужною силою і відгородитися від неї важко» [251, с. 3-4].

П. Бергер визначає декілька джерел десекуляризації, зокрема:

- тенденція сучасності до підриву само собою зрозумілих визначеностей; модерніті підриває всі старі визначеності й перетворює світ на світ невизначеності. На думку П. Бергера, «така невизначеність може болісно сприйматися людьми, і внаслідок цього будь-які рухи (як релігійні, так і нерелігійні), що пропонують забезпечення або відновлення визначеності, знаходять попит у населення» [251, с. 7];

- виключно секулярний погляд на світ походить головно з елітарної культури, і, на думку П. Бергера, «такий стан викликає невдоволення та спротив тих людей, які не належать до еліти» [251, с. 11]; відповідно, релігійні рухи можуть звертатися не лише до тих людей, яким не подобаються спроби обмеження ролі релігії в суспільстві, а й до тих, невдоволення яких має нерелігійне підґрунтя.

Окрім того, П. Бергер наводить аргументи стосовно двох винятків до тези «десекуляризації», що мають бути взяті до уваги сучасними соціологами, які досліджують проблеми

релігії. Перший виняток – це країни Європи, які знаходяться, за його словами, західніше від залізної завіси. Він вказує, що «у цих країнах модернізаційні процеси призводять до зростання ключових індикаторів секуляризації на двох рівнях – рівні публічно демонстрованої релігійної віри та на рівні релігійної поведінки, безпосередньо пов'язаної з належністю до певної церкви: відвідуванням богослужінь; наслідуванням норм поведінки, продиктованими церковною традицією – особливо щодо сексуальної та репродуктивної поведінки і вступу у шлюб» [251, с.9].

Зокрема, в низці європейських країн, на фоні помітної присутності в них релігійного компонента, спостерігається досить розповсюджене відчуження від інституціональних форм релігійного життя (наприклад, у Франції, Великій Британії та скандинавських країнах). Сутність винятку європейського випадку бачиться П. Бергеру, радше, в зростанні інституціональної локалізації релігії, ніж у її секуляризації. Іншими словами, інституціональні форми релігійності в країнах Західної Європи мають тенденцію до дедалі більшої локалізації у певних районах, на відміну від позаінституціональних форм, які мають тенденцію до чимраз більшого поширення. Цей висновок П. Бергера підтримує ідеї, які доводять, що позаінституціональні форми релігійності, обсяг яких превалює над інституціональними формами в багатьох країнах з переважно християнською релігією, аж ніяк не свідчить про секуляризацію. Він ілюструє масштаби плюралізації релігійних ідентичностей в умовах модернізації та служить відповідним предиктором не лише релігійних, а й соціальних і політичних змін.

Що стосується другого винятку до тези «десекуляризації», то із цього приводу П. Бергер стверджує, що в сучасному світі «утворилася міжнародна субкультура, яка складається з людей із західним типом освіти, передусім, гуманітарного або соціального профілю, яка, за своєю сутністю, секулярна. Ця субкультура є носієм і транслятором цінностей прогресу, демократії та просвітництва. І хоча представники цієї субкультури складають досить вузький прошарок, вони дуже

впливові, оскільки досягають високих позицій у сфері управління та контролюють ті інститути, які поширюють офіційні визначення реальності, особливо в системах освіти і масових комунікацій. Вони, як не дивно, багато в чому схожі в різних частинах сучасного світу (виняток тут складають лише ісламські країни)» [251, с. 11]. Водночас учений наполягає, що в даному випадку ми маємо справу з глобалізованою елітарною культурою, секулярною за своєю природою. У певному сенсі можна погодитися з цією тезою, але вона певною мірою не узгоджується з раніше заявленим П. Бергером принципом варіативності в побудові наукової теорії. Крім цього, цей виняток не узгоджується також із низкою спеціальних досліджень зв'язку рівня освіти і релігійності, а також цілого ряду європейських розвідок, проведених останнім часом такими соціологами, як наприклад, С. Хубер, К. Кітола, Р. Траунмуллер, які аналізуються в праці І. Каргіної [83, с. 107].

У рамках здійснюваного концептуального аналізу вкрай важливо розглянути ті ідеї П. Бергера, які, зокрема, характеризують його позицію в останні роки. По-перше, П. Бергер переконаний, що необхідно позбавлятися двох загальних і помилкових ідей, перша з яких – це ідея американської винятковості. Оскільки більша частина світу надзвичайно релігійна, в тому числі і США, то винятком є не Сполучені Штати, а радше Європа. При цьому П. Бергер уточнює, що «коли я кажу Європа, то маю на увазі Західну і Центральну Європу, оскільки ми стикаємося з різними ситуаціями в православних районах Європи. Європа – це виняток, а виняток завжди більш цікавий, ніж правило. Розмірковуючи з точки зору компаративної крос-національної соціології релігії, Західна і Центральна Європа – це найцікавіші області в світі» [325].

По-друге, П. Бергер наголошує, що «сучасність не обов'язково призводить до занепаду релігії. Те, до чого вона дійсно призводить, причому обов'язково – і доказів навколо нас достатньо, – так це до плюралізму: співіснування в межах одного суспільства різних релігійних груп (так само, як і расових чи етнічних груп). При цьому наявність факту

плюралізму усуває відмінності між Європою та Америкою» [325]. Плюралізм також означає, стверджує дослідник, що «всі релігійні асоціації можуть стати, і дійсно стають, добровільними асоціаціями. Церкви більше не можуть покладатися на поліцію, щоб заповнювати церковні лави – факт, який має величезне значення» [325]. Це те, що довгий час існувало в Сполучених Штатах і тепер набуває реальних обрисів у Західній і Центральній Європі. Нарешті, плюралізм означає, що в «людей є вибір, навіть у тих, хто все ще хоче залишатися традиційним католиком та лютеранином» [325]. Як наслідок, у людей формуються різні взаємовідносини з церквами, але важливо те, що це – добровільні відносини. За таких умов «парафіяни стають дуже важливими для церкви, тому що є ринок і є споживачі» [325].

По-третє, П. Бергер робить акцент на тому, що плюралізація інституціональної поведінки, а також її якісні ознаки безпосередньо позначаються на релігійній ситуації. Він вбачає в таких несхожих релігійних ситуаціях в Європі та США неабиякий вплив суттєвих відмінностей в інституціональній поведінці. «Для найбільших церков у Західній і Центральній Європі, як протестантських, так і католицьких, на відміну від США, – зауважує П. Бергер, – велику проблему представляє будь-який із індикаторів цієї поведінки – відвідування релігійних служб, лояльність до інституту церкви, пожертви, вплив на публічну сферу» [325].

По-четверте, він підкреслює, що існує велика різниця між Європою і США в контексті взаємовідносин релігії та індивідів. Вчений підкреслює: «В Америці є чудова фраза, – *релігійна перевага*, термін, який прийшов з ринкової економіки. Я прибув до Америки з Європи молодою людиною, і коли вступав до коледжу, мене запитали, яка твоя релігійна перевага? Я не розумів цей термін. Що означає перевага? Німецьке слово, з яким я був знайомий, було «конфесія», воно означало причетність до певної віри чи мучеництво; перевагу, як я вважав, пропонує супермаркет. Дійсно, в умовах пропозицій супермаркету створені умови для задоволення всіляких переваг, унаслідок чого релігійний феномен бриколажу (Д. Ервье-Леже)

або клаптикової релігії (Р. Вутноу, Х. Казанова) має місце по обидва боки Атлантики. Але якщо американці, створюючи свій індивідуальний нетворк, звичайно залишаються в церкві або створюють нову, то європейці залишаються поза релігійними інститутами. Вони роблять це в своєму підвалі, якщо можна так висловитись, або у вітальні, що набагато важче зайняття, зокрема для набуття релігійного досвіду і знань» [325].

Протягом багатьох десятиліть домінуючий науковий дискурс релігії, який поширювався і на публічний простір, будувався на основі аналізу релігійних патернів західноєвропейських країн – секуляризуючої сили модернізації та християнства, яке трансформується. Згідно з ними, релігія і модерність були несумісними. Модернізація, яка супроводжувалася урбанізацією, індустріалізацією, стрімким зростанням наукового знання, політичними трансформаціями, ламала традиційний уклад, нерозривно пов'язаний із релігією. Останній відводилася роль вимираючого символу середньовіччя, на зміну якому повинна була прийти наукова, світська альтернатива. Були очікування, що решта світу стане модерною за зразком Західної Європи і настільки ж секулярною.

Однак решта світу, стаючи дедалі більш модерною, не секуляризувалася. Навпаки, в останні 20-40 років усюди помітне релігійне відродження, релігія набуває підкреслено публічної ролі. Зокрема, Ю. Габермас звернув увагу на низку фактів, принципово несумісних з європейським уявленням, що релігія в сучасному світі відіграє виключно маргінальну роль. Найбільш очевидний із них – те, що медіа подають значну частину сучасних конфліктів як релігійні. Це підриває секуляристську віру в зникнення релігії. Більше того, релігії посилюють свої позиції і всередині національних держав. За словами Ю. Габермаса, «церкви та релігійні організації дедалі більшою мірою беруть на себе роль «інтерпретуючих спільнот», що діють на публічній арені в секулярному середовищі. Вони можуть впливати на формування громадської думки та суспільної волі, роблячи свій внесок в обговорення ключових тем - незалежно від того, наскільки переконливі їхні аргументи» [221].

Усе це привело дисциплінарну галузь соціології релігії до методологічного застою. До кінця минулого століття парадигма секуляризації зайшла в глухий кут, тому що зіткнулася з великою кількістю нових релігійних реалій, що їй суперечать. По-перше, це аналіз релігійного середовища США, яке не відповідало постулатам секуляризаційної парадигми, по-друге - глобальні трансформації кінця ХХ ст., зокрема провал радянського атеїстичного проєкту, підйом ісламського і християнського фундаменталізму, поширення нових форм релігійності та інші. Х. Казанова стверджує, що «загальна публіка була змушена сприйняти релігію серйозніше завдяки чотирьом драматичним подіям, які раптово і майже одночасно увірвалися на світову сцену 1979 року: ісламська революція в Ірані; обрання папи-поляка і поява польської *Солідарності*; революція в Нікарагуа; поява організації *Моральна більшість* в США» [78, с. 231]. Ці публічні спалахи релігійності в політичних конфліктах у всіх трьох світах поставили під сумнів один із центральних засновків більшості теорій секуляризації: а саме, що релігія в сучасному світі стає дедалі приватнішим і малозначущим феноменом, тобто занепадає. Але особливої актуальності «релігійне відродження» набуло на теренах посткомуністичних країн Європи, зокрема в Україні, в кінці 80 – 90-х роках ХХ століття.

Наразі переважна частина населення світу так чи інакше ідентифікує себе з певною релігією, і нині ці тенденції тільки посилюються, що в цілому не свідчить про формальний релігійний занепад, в тому числі і в межах Західної Європи. Це є одним з вагомих приводів для переосмислення традиційних уявлень про секуляризацію. Водночас Ю. Габермас не вважає за потрібне відмовлятися від теорії секуляризації, адже, за його словами, «наявні дані опитувань по всьому світу на диво переконливо підтверджують правильність тези про неминучість секуляризації» [221]. Він підкреслює, що заперечення теорії секуляризації мали місце головню внаслідок неточного застосування цієї категорії, а також що «ревізійністське трактування секуляризаційної гіпотези стосується не стільки її глибинного змісту, скільки її прогнозів стосовно подальшої долі

релігії» [221]. Він вважає незаперечним фактом, що втрата церквами та релігійними спільнотами свого становища в суспільстві є наслідком функціональної диференціації соціальних систем і що подібний стан також призводить до індивідуалізації релігійних практик.

Переосмислення соціальної ролі релігії ініціювало розгортання широких дискусій навколо твердження, що сучасне суспільство потрібно інтерпретувати в термінах «постсекулярного». Цей термін почав з'являтися в 1990-х рр. у дослідницьких працях, присвячених критиці теорії секуляризації. Аде до соціологічного дискурсу це поняття прийшло переважно з обговорення праць Ю. Габермаса, присвячених аналізу змін ролі релігії в публічній сфері. Він першим заговорив про «постсекулярний стан суспільства» після трагічних подій 11 вересня 2001 р., які, на думку Ю. Габермаса, «підірвали і без того напружені стосунки між секулярним суспільством і релігією» [219, с. 117]. Після цього відбувається лавиноподібний ріст інтересу до постсекулярної проблематики. Красномовні свідчення тому дають інтернет-пошуковики: якщо в 2004 р. Google видавав на слово Post-Secular лише кілька тисяч посилань, то в 2012 р. – вже майже 70 млн. [211]. Утім, зростання інтересу до постсекулярного аж ніяк не свідчить, що саме поняття повністю роз'яснено. Навпаки, концептуалізація «постсекулярного» нерідко не йде далі абстрактної інтуїції на кшталт: раніше релігії було мало, а тепер її стало багато.

Д. Узланер стверджує, що термін «десекуляризація», запропонований для опису сучасної релігійної ситуації П. Бергером, не зовсім вдалий через те, що він постулює «повернення в досучасну епоху». Більш релевантним терміном, на його думку, є «постсекуляризація». До того ж Д. Узланер вважає, що «постсекулярність, на відміну від десекулярності, передбачає подальший рух уперед» [211]. Нова реальність, що виникає на наших очах і названа «постсекулярною», зовсім не означає повернення в досучасну епоху. Постсекулярність, на відміну від десекуляризації, має на увазі подальший рух, а не зворотне коливання маятника.

І тут цілком можна погодитися з Грегором Макленаном, який стверджує, що префікс «пост-» в слові «постсекулярність» слід трактувати не в сенсі «анти-» або «після-секулярного», а, радше, в сенсі «далі-секулярного» [317]. Постсекулярність не передбачає повернення в середньовіччя, яке можна допустити хіба що як фігуральний вислів, позаяк нова, постсекулярна, ситуація виникає на фундаменті, закладеному в ході багатівікових процесів секуляризації, результати яких - розвиток світського наукового знання, становлення світських політичних інститутів, розвиток світського права і т. ін. - відкинути важко, якщо взагалі можливо. До постсекулярної реальності з її так званими гібридами привела вся динаміка сучасності і, зокрема, сама секуляризація як невід'ємна її частина. Вона просто виявилася не всесвітньо-історичним процесом, не універсальним і незворотним вектором, а лише одним з етапів історії людства, що має свій початок і свій кінець. Отже, перше і найбільш очевидне значення «постсекулярного» пов'язане із фальсифікацією тези про секуляризацію і констатацією нової емпіричної реальності, в якій релігія аж ніяк не «втрачає свою соціальну значимість», а, навпаки, починає відігравати активну роль у розвитку сучасного світу, формуючи поки ще не цілком вивчені «гібриди», тобто поєднання релігійного і світського. Ця нова реальність ще тільки потребує детального опису й документування. Утім, серед соціологів релігії висловлюються неоднозначні оцінки щодо визначення сучасної ери як постсекулярної. Зауважимо, що вирішальну роль в її розробку відіграв Ю. Габермас, який поставив питання про те, «як ми маємо розуміти свою роль як членів постсекулярного суспільства і чого очікувати один від одного, якщо ми хочемо забезпечити в наших історично міцних національних державах цивілізоване співіснування громадян, незважаючи на безпрецедентне розмаїття культур і релігійних світоглядів?» [220].

Постсекулярна настанова, згідно з Ю. Габермасом, передбачає нові умови взаємодії між світськими та релігійними групами, кожна з яких спирається на свій інтелектуальний, культурний і ціннісний фундамент. В їх рамках слід виробити справедливий консенсус, для досягнення якого обидві сторони

повинні покласти на себе однаковий тягар із забезпечення плідної комунікації. Секулярній стороні потрібно стримати свій запал і не просто визнати за опонентами право на повноцінне існування і участь у суспільно-політичному житті, а й припустити наявність у релігійному дискурсі деякого істинного «когнітивного змісту», який повинен бути розпізнаний і перекладений загальнодоступною світською мовою, а потім використаний для зміцнення основ сучасної конституційної демократичної держави.

Релігійна сторона, в свою чергу, повинна, по-перше, примиритися з наявністю інших релігій і світоглядів, зайняти по відношенню до них «епістемічну позицію», тобто продемонструвати готовність мати ці альтернативи на увазі, не ставлячи, природно, під сумнів винятковість свого вчення про порятунок. По-друге, релігійні громадяни мають зайняти «епістемічну позицію» по відношенню до секулярного знання і до суспільно інституціоналізованої монополії наукових експертів на знання. Нарешті, по-третє, релігійні громадяни повинні знайти «епістемічну позицію» до того пріоритету, яким секулярні засади володіють і на політичній арені. Якщо обидві сторони будуть готовими покласти на себе подібний тягар, то постсекулярне суспільство виявиться стійкою і взаємовигідною формою існування носіїв різних світоглядів.

Остання з висунутих вимог до релігійних громадян найцікавіша: будучи раціоналістом, Ю. Габермас однозначно стверджує епістемологічний пріоритет секулярного світогляду як більш раціонального, більш універсального і, відповідно, більш вагомого для розвитку суспільства. І саме в цьому пункті розгортаються найбільш активні дискусії, що стосуються постсекулярного суспільства: якщо релігійний світогляд менш вагомий, ніж секулярний, але при цьому його носії все ж можуть брати участь у публічних дискусіях, то до яких меж? Іншими словами, де саме повинен бути встановлений фільтр, що пропускає релігійні змісти далі лише за умови переведення універсальною й загальнодоступною мовою секулярного світогляду? При вході в публічний простір? При вході в інститути світської держави? При вході в нормативні документи світської держави?

Лінія роздумів про постсекулярне, задана Ю. Габермасом, досі є однією з магістральних. Звідси з'явилася і триває досі суперечка «інклюзивістів» і «ексклюзивістів» [211], що пропонують різні способи влаштування публічного простору в ситуації, коли жоден світогляд уже не може, виходячи з впевненості у власній більшій раціональності, за замовчуванням претендувати на право «монологічного диктату». Отже, у другому значенні постсекулярне - це нова нормативна настанова, що дозволяє гарантувати стабільне існування сучасних демократичних суспільств в умовах безпрецедентного плюралізму і неможливості монологічного диктату якогось одного нібито більш раціонального й тому привілейованого світогляду (зокрема, світогляду секулярного).

Ф. Горскі, Д. Кім, Д. Торпей та Дж. Ван Антверпен закликають до обережного використання терміна *постсекулярне*, «оскільки він іноді використовується некритично, і ми маємо бути обережними щодо його застосування просто як знака суперечливого твердження щодо відродження релігії» [289, с. 1]. Вони переконують, що відбулися тектонічні зсуви і що ми полишили секулярну еру. Але зважаючи на певну моду на терміни «пост-», необхідно зрозуміти, чи дійсно мають місце зсуви в соціальному житті, чи це лише бажання побачити епохальний зсув у кожному невеликому відхиленні з основного шляху.

Якщо звернутися до «батька» постсекулярного дискурсу Ю. Габермаса, то ми побачимо, що, ведучи мову про постсекулярний стан суспільства, він зовсім не заперечує збереження потужного (або навіть домінуючого) секуляризаційного кластеру в суспільстві. Науковець зауважує, що «якщо виходити із загальноприйнятих соціологічних показників, то релігійна поведінка та релігійні переконання населення цих держав не змінилися за останні роки настільки, аби ці суспільства можна було називати постсекулярними» [221]. Більше того, він визнає, що ті соціологічні дослідження, які проводяться в усьому світі, переконливо доводять правильність твердження про неминучість секуляризації.

У чому ж тоді, якщо не в перемозі релігійного над секулярним, на думку Ю. Габермаса, проявляється

постсекулярність? А проявляється вона, згідно з його концепцією, через визнання секулярними структурами та особистостями обмеженості своєї позиції, їх готовність почути і прийняти іншу сторону (релігійних осіб), так само як у готовності релігійних осіб іти на компроміс із «секуляристами». Адже «суспільна свідомість у Європі може бути описаною в категоріях постсекулярного суспільства лише тією мірою, якою воно приймає факт подальшого існування релігійних спільнот у середовищі, яке постійно секуляризується та адаптується до нього» [221]. Тобто, за Ю. Габермасом, «постсекулярність» суспільства проявляється в тому, що, на відміну від секулярної епохи, коли секуляризм домінував і «заганяв» релігію у сферу приватного життя та міжособистісної комунікації, сьогодні відбуваються два паралельні процеси, коли, з одного боку, «релігійна свідомість примушується до процесів пристосування, але водночас прихильники секулярності тією мірою, якою вони виступають у ролі громадян держави, принципово не можуть ані відмовити релігійним картинам світу в істиннісному потенціалі, ані заперечити право віруючих співгромадян робити свій внесок у публічні дискусії релігійною мовою» [222, с. 107].

Тож йдеться про пристосування до ситуації, коли присутність релігії в публічній сфері стає загальноприйнятною нормою і коли налагодження комунікації між секулярними та несекулярними частинами суспільства, знаходження компромісів між ними є наслідком базової вимоги демократичного суспільства – вимоги рівноправ'я всіх громадян. Постсекулярність, на думку Ю. Габермаса, «має бути відповіддю на питання, як ми маємо розуміти свою роль як членів постсекулярних суспільств і чого очікувати одне від одного, якщо ми бажаємо забезпечити в наших історично міцних національних державах цивілізоване поведіння громадян одне з одним, незважаючи на безпрецедентне різноманіття культур та релігійних світоглядів» [221]. Як переконуємося, Ю. Габермас цілковито підтримує зростаючу присутність у публічній сфері релігійного і виступає за побудову такого публічного простору, який би забезпечив можливість комунікації між усіма суспільними групами –

віруючими та невіруючими. Щодо такої позиції Ю. Габермаса можна зробити висновок, що вона фактично свідчить про те, що постсекулярне суспільство є не стільки реальністю, скільки бажаним станом, який може реалізовуватися, а може й ні. І питання тут не в неминучості постсекулярної ситуації, а саме в її бажаності, якщо ми хочемо зберегти мир і спокій у сучасних секуляризованих суспільствах.

М. Розаті зазначає, що застосовувати сам термін «постсекулярне» можна не до всіх суспільств, а лише до тих, у яких виконується низка умов:

- 1) рефлексивність, історичність, здатність до дії;
- 2) наявність як секулярних, так і релігійних світоглядів;
- 3) наявність деприватизованих релігійних рухів, які вимагають спільного визнання як спільнот, організованих на основі віри, так і партикуляристських вірувань і практик;
- 4) існування вібруючого релігійного плюралізму (що втягує у свій ритм не лише нові релігійні рухи, а й традиційні релігії), який змушує релігійні рухи посилювати власну саморефлексивність та перешкоджати утворенню сильних монополій;
- 5) наявність секулярних груп окремих громадян, які, за словами Ю. Габермаса, не можуть відмовити релігійним картинам світу у праві бути представленими в публічному просторі;
- 6) присутність «осьового бачення» як виразу сакрального, тобто визнання, що сакральне не може бути вираженим лише громадянськими символами (прапор, конституція, політичні релігії та ін.), і, крім того, воно не може набувати виключно іманентних форм [172, с. 288].

Він пропонує розглядати цю проблему принаймні з двох точок зору – соціально-політичної та антропологічної. Він зазначає, що «якщо дивитися з соціально-політичної точки зору, то постсекулярне передбачає дедалі більше усвідомлення взаємного співіснування з боку як західної сучасності, так і релігійних традицій. Якщо дивитися з соціально-антропологічної точки зору, то постсекулярне передбачає усвідомлення ролі ритуалів і сакрального як будівельних блоків

соціального життя як такого, як глибинної граматики суспільства» [172, с. 290].

Подібний хід думок демонструє і Б. Трейнор, який вважає, що процес десекуляризації пов'язаний із тим, що, по-перше, має місце перехід від старої моделі ліберального суспільства, в якій підтримується поділ на сакральне та секулярне, і держава є (лише) нейтральним третейським суддею, який свідомо культивує ставлення навмисної публічної безсторонності щодо внутрішнього життя величезної кількості (приватних) асоціацій, діяльність яких вона має безпосередньо регулювати, до нової, постсекулярної моделі ліберального суспільства, в якому, на думку Б. Трейнора, «підтримується та підкреслюється розрізнення сакрального та секулярного (взаємодоповнююча єдність різних аспектів), і держава має переосмислити себе саму і стати (також) державою свого суспільства; постсекулярна ліберальна держава є елементом і частиною суспільства, а не витає над ним, практикуючи навмисну байдужість щодо внутрішнього життя своїх громадян та асоціацій» [208, с. 178].

Тобто сама ліберальна система під сумнів не ставиться і говориться лише про її модифікування, пристосування до нової ситуації. Зокрема, головним завданням постсекулярної ліберальної держави Б. Трейнор визначає перетворення на єднальне начало, яке пронизує всі аспекти суспільного життя, коли держава продовжує дотримуватися нейтрального ставлення до світоглядних питань, дозволяючи їм співіснувати без взаємного втручання, але також намагається шукати точки дотику, які пов'язують ці відмінні світогляди. Б. Трейнор вважає, що «замість того, аби створювати порожній, безликий публічний простір (як це намагаються робити секуляристи), слід заохочувати всі живі етнорелігійні традиції, які живлять мотиваційне коріння суспільства, і культивувати культуру взаємоповаги і толерантності, яка породжує і підтримує дружні відносини між ними» [208, с. 209].

Причому в центр уваги Б. Трейнор ставить проблему легітимації сучасних соціально-політичних систем, яку неможливо розв'язати без повернення до релігійних підвалин цієї легітимації. На його думку, сьогодні на Заході дедалі ширше

визнається, що церква чинить вплив на публічну сферу, що вона є такою спільнотою, яка має посідати своє законне місце серед інших спільнот. Водночас він вказує, що «від церкви дедалі більше очікують, що вона через свою зростаючу присутність у публічній сфері або якимось іншим чином забезпечить сакральне подолання кризи легітимності, яку нині переживають західні суспільства» [208, с. 181].

До того ж соціолог критикує Ю. Габермаса, зауважуючи, що з поглядів останнього на постсекулярність зрозуміло, які наслідки вона має для віруючих, але не зовсім зрозуміло, що вона означає для невіруючих. Для віруючих відкривається можливість через громадсько-політичну залученість самим впливати на соціум загалом, але при цьому вони змушені поступатися частиною своїх принципів заради дотримання толерантності (наприклад, у випадку сприйняття проблем абортів). А ось щодо невіруючих думка Ю. Габермаса більш розпливчаста, оскільки від них очікується «рефлексія над собою та усвідомлення меж освіченості» [208, с. 207]. Відповідно, Б. Трейнор закликає, аби жорсткі вимоги до віруючих поєднувалися з вимогами до невіруючих щодо пошуків джерел соціальної та політичної солідарності, з вимогами визнання, що ліберальна держава не може сама себе виправдати через метафізично нейтральні механізми і що спроби такого виправдання ведуть лише до занепаду цієї держави.

К. Штекль також вважає, що постсекуляризм – це одна з трьох можливих відповідей на питання співвідношення політики та релігії в політичній філософії. Зокрема, щодо цієї проблематики можна дотримуватися секуляристської позиції, за якою сучасні суспільства мають керуватися незалежною політичною етикою, а релігії слід залишатися лише у сфері приватного. Другий варіант – це мультикультуралістська позиція, відповідно до якої релігійні традиції та ідентичності не можуть бути цілковито виключені з публічної сфери, їм має бути надана можливість свого вираження, поряд з іншими традиціями та ідентичностями, та забезпечений певний рівень інституційної автономії.

Як бачимо, перший підхід нав'язує домінування раціоналістичного та індивідуалістичного ядра західного Просвітництва, тоді як другий веде до культурного та морального релятивізму, забуваючи про необхідність інтеграції суспільства. Третій підхід спрямований на подолання недоліків перших двох підходів і, на думку К. Штекля, «зменшує незгоду між лаїцизмом та мультикультуралізмом через постсекулярну інтерпретацію співвідношення релігії та політичної сучасності» [235].

Б. Тернер пропонує дещо ширше бачення проблеми. Він зазначає, що активне звернення до релігійної тематики, зокрема до проблеми постсекулярного світу, є спробами осмислити різноманітні трансформації соціального та політичного життя, які поставили релігію як інститут у центр сучасного суспільства, результатом чого стало те, що «більшість сучасних соціологів та політологів дійшли висновку, що в дискусіях щодо публічної сфери релігію слід сприймати всерйоз» [204, с. 30]. Він зазначає, що постсекулярна ситуація є наслідком динаміки сучасних суспільств, у яких релігія стає місцем етнічного і культурного суперництва, внаслідок чого держава змушена звертатися до управління релігіями, тим самим відходячи від традиційного ліберального принципу відокремленості держави та релігії. Згідно з Б. Тернером у «парадоксальний спосіб держава, починаючи регулювати релігію в публічному просторі, робить її більш значущою та помітною» [204, с. 31]. На його думку, в політичному контексті поняття постсекуляризму вказує на космополітизм та етику визнання, передбачає створення таких норм публічного дискурсу, в якому релігійні твердження більше не відкидаються як ірраціональні, а приймаються як природні складові публічного діалогу.

При цьому він підкреслює, що спадок секуляризму та атеїзму залишається досить дієвим і впливовим. Тому, говорячи про постсекулярне суспільство, «треба чітко розрізнати, де саме, в якій сфері проявляється це постсекулярне, зважаючи на те, що попередня секуляризація могла мати місце у формальних інститутах політичного рівня (політична секуляризація) або на рівні живої релігії (соціальна секуляризація)» [204, с. 29]. Тобто

вказується на те, що здача секуляризацією своїх позицій може відбуватися в різних сферах із різною швидкістю та в різних масштабах.

Б. Тернер також вважає, що необхідно розширити думку Ю. Габермаса, який, обґрунтовуючи нову ситуацію у взаємодії релігії та суспільства, говорить про активізацію місіонерської роботи, релігійного суперництва та прояви фундаменталізму. Але при цьому, як стверджує Б. Тернер, не помічаються інші факти, такі як глобалізація релігійного благочестя, перетворення релігії на товар і виникнення (переважно на Заході) феномену, для позначення якого використовують термін «духовність» (spirituality).

О. Агаджанян, частково приймаючи тезу Ю. Габермаса, підкреслює глибину змін, які мають місце внаслідок перетворення суспільства на постсекулярне, та невизначеність результату цих змін. Він пише, що про постсекулярне можна говорити як про зміну конфігурації релігійного та секулярного в суспільстві, коли, з одного боку, суспільні сили, хоча і підтверджують свою прихильність до секулярності, стають значно більш терпимими до релігії й схильними інкорпорувати релігію у свої суспільні проекти. З іншого боку, коли ми спостерігаємо часткове *повернення релігії*, то це – повернення до іншого типу релігії, яка тематизована по-новому. На його думку, «ми знаходимо нові релігійні форми, які можемо назвати релігійним модернізмом; ми знаходимо, з іншого боку, що релігійний фундаменталізм, незважаючи на свою антисучасну риторичку, за самою своєю структурою є сучасним феноменом; і ми знаходимо імпліцитну Сучасність у дискурсі церковних інтелектуалів, які проявляють активність у публічній сфері» [1, с. 103-104].

Відповідно до переконання О. Агаджаняна, «сама ця складна, суперечлива ситуація і може бути названа постсекулярною: немає ані повної, публічної секулярності, ані масового повернення старих форм релігійності» [1, с. 105]. Він вважає, що пануюча секулярність стає більш гнучкою стосовно релігійних меншин, і пропонує говорити про постсекулярність як про певну фазу еволюції секулярної сучасності, а не про нову епоху. Адже

релігія намагається не стільки протистояти Модерну, скільки бути інкорпорованою в секулярну систему. Водночас О. Агаджанян переконаний, що секулярна система залишається якщо не панівною, то домінуючою, вказуючи: «Секулярність як така не зникає; вона може відмовитися від своїх ідеологічних гегемоністських зазіхань, але не перестав бути мовчазною умовою західного типу Сучасності (або навіть пізньої Сучасності)» [1, с. 107].

О. Кирлежев стверджує, що сьогодні є достатньо підстав визнати завершення процесу секуляризації та перехід до постсекулярної епохи. Повернення релігії він пов'язує з тим, що формується визнання, що релігія може допомагати і окремій людині, і нації, суспільству, державі в умовах відсутності високої єдиної Ідеї та Моралі. Проте він переконаний, що процес відбувається не як «повернення до старої, архаїчної структури «сакральне – профане». На його думку, «постсекулярна епоха не означає десекуляризації в сенсі відміни результатів секуляризації та повернення до старого. Реставрації неможливі – це саме постсекулярна ситуація, яка відповідає новій соціокультурній ситуації» [102, с. 100-101]. Причому постсекулярна ситуація значно складніша за просте повернення, оскільки полягає в тому, що, на відміну від секуляризму, який заганяє релігію в гетто, постсекуляризм впускає її в себе, «розчиняє» в собі. Він вказує, що «релігія може бути присутньою всюди разом і поряд із секулярним, але не в старих формах. Наприклад, не у формі церкви як соціального і культурного інституту, який претендує на всезагальність, на домінування в культурі. Це новий виклик для релігії – спокушення абсолютною свободою, зокрема й релігійною» [102, с. 100-101].

О. Кирлежев зауважує, що, розмірковуючи про постсекулярне, фактично вибудовується ланцюжок «релігійне – секулярне – постсекулярне», який розглядається в гегелівському сенсі як теза – антитеза – синтез. Визнаючи, що перші два елементи цього ланцюжка дійсно є тезою та антитезою, він вказує, що третій елемент не можна вважати синтезом, адже «постсекулярне – це не деяка третя позитивна якість, тим більше

не реставрація досекулярного релігійного. Постсекулярне – це (нова) невизначеність стосовно співвідношення «релігійне – секулярне». Постсекулярна ситуація свідчить, що немає релігії, яку можна було б закрити в якомусь гетто, що релігійне є розсіяним, дифузним. Але, з іншого боку, кінець секулярної епохи ставить питання про сутність релігії в новій, постсекулярній ситуації. І відповідь на це питання поки що невідома. Він вказує, що «головне питання – про те, яким має бути і яким буде співвідношення релігійне – світське на цьому новому етапі європейської історії – поки що залишається відкритим. Саме в цьому і міститься основний пафос постсекулярного» [102, с. 106]. Тож О. Кирлежев підкреслює невизначеність, невідомість майбутнього як одну з основних рис постсекулярного світу.

Крім цього, О. Кирлежев вважає, що специфіка ситуації постсекулярності для релігії полягає в тому, що в результаті втрати релігією права говорити від імені Бога, в умовах існування сфер, незалежних від релігії, остання зменшує вимогливість до своїх послідовників. Тобто якщо для одних людей релігія, як це завжди було, може дійсно стати змістом внутрішнього, духовного життя, захопити людину в її найголовніших прагненнях і породити справжній релігійний досвід, то для інших функцією релігії є, насамперед, так би мовити, зовнішнє структурування «погляду на світ», на соціальну і культурну реальність. Постсекулярна парадигма - це не просто проголошення тези про посилення соціальної значущості релігії, а й нова оптика, що дозволяє інакше поглянути на саму дихотомію релігійне / світське, а також на ідеологію і практику секуляризму.

На думку М. Парашевіна, «ситуація постсекулярності описується різними дослідниками дещо відмінно, але можна відмітити кілька спільних для всіх аспектів» [136, с. 117-118]. По-перше, це визнання збереження або домінування секулярного бачення соціального світу. Тобто секулярність і секуляризм нікуди не зникають, а лише, так би мовити, виділяють релігійним силам частину публічного простору. І оцінки різняться лише стосовно того, наскільки значні ці поступки.

По-друге, визнається, що такі поступки є наслідком провалу секулярності та секуляризму як «тотального» бачення світу. Вони не змогли ані витіснити релігію, ані замінити її. Тому визнати право релігії та релігійних людей на те, аби бути повноправною частиною суспільства саме як релігійні суб'єкти (тоді як секуляризм передбачав їх повноправність лише тією мірою, якою вони «виносили» свою релігійність із публічного простору до сфери приватного життя). У результаті релігія отримує широке поле для маневру, можливість входити в ті сфери, з яких вона була витісненою в результаті процесу секуляризації.

По-третє, це обмеженість застосування концепції «постсекулярності» тими суспільствами, які пройшли шлях секуляризації. У тих суспільствах, де релігія не втрачала позиції «базового світогляду», про постсекулярний стан говорити немає сенсу. Тож постсекулярність далеко не є синонімом релігійного зростання.

По-четверте, має місце переважаюче визнання, що ситуація постсекулярності - не аналог реваншу старих релігій, тих, які були витіснені секуляризаційними процесами. Постсекулярність несе на собі значний відбиток секуляризації; перебіг останньої привів до того, що релігії самі змінювалися, модифікувалися. І зміни ці частково полягали у модифікаціях різних складових у межах самої релігійної сфери, а частково в тому, що релігії перебирали якісь елементи світських структур та ідеологій. І такі зміни відбуваються як у середовищі традиційних релігій, так і у зв'язку з появою різноманітних нових релігійних учень та рухів.

По-п'яте, існує явна або мовчазна згода з тим, що ситуація постсекулярності є ситуацією невизначеності, коли невідомо, як відбуватимуться процеси взаємодії секулярного та релігійного в майбутньому, і робити якісь прогнози щодо цього неможливо. Крім того, ця невизначеність впливає з того, що постсекулярність постає, радше, не станом-реальністю, а станом-потенцією, тобто певною конфігурацією соціальних сил, яка надає можливість формувати різні нові соціальні та релігійні форми. І, відповідно, вона є якимось універсальним, цілісним

процесом, може реалізовуватися по-різному, в різних масштабах в різних суспільствах, навіть різних сферах одних суспільств.

Провідний канадський філософ Чарльз Тейлор назвав сучасний історичний період «секулярною добою» [202; 203]. Але «секулярна» тут не означає «без релігії». Ідеться, насамперед, про ситуацію дедалі дужчої плюралізації як релігійних, так і нерелігійних варіантів світоглядного вибору. При цьому Х. Казанова виділяє три основні принципи нового глобального секулярного світоустрою.

1. Принцип індивідуальної релігійної свободи, який полягає у визнанні релігійної свободи невід'ємним індивідуальним правом, яке ґрунтується на священній гідності людської особи. Особа має право й обов'язок вільно, без примусу, йти за голосом свого сумління. Під цим оглядом - і саме в цьому радикальна новизна секулярного світоустрою – ані істина, ані помилка не мають ніяких прав самі по собі.

2. Принцип секулярної держави, яка захищає релігійну свободу. Сучасна держава повинна бути секулярною, але не в лаїцистському або секуляристському сенсі критично-негативного ставлення до релігії, коли держава зберігає за собою право регулювати релігію і ставити її на місце, усуваючи релігію з публічної сфери. Держава повинна бути секулярною саме з поваги до свободи релігії своїх громадян. Під цим оглядом секулярна держава зобов'язана тримати певну нейтральну дистанцію щодо всіх релігій – в ім'я релігійної рівності, яка означає не релятивізм, а принцип однакової поваги до всіх релігій. Секулярна держава оголошує себе якщо не цілковито агностичною, то принаймні богословськи некомпетентною, щоб виступати суддею в релігійних диспутах або в питаннях про релігійну істину, та зрікається ролі оборонця правовірності, правдивої релігії і переслідувача хибних вірувань. Фактично, секулярна держава має взяти на себе прямо протилежну роль – роль оборонця релігійних меншин від дискримінації з боку панівної більшості.

3. Принцип визнання релігійного плюралізму як позитивного чинника. Визнання ключового соціологічного факту нашої епохи: глобальне людство характеризується нездоланим

релігійним і культурним багатоманіттям (плюралізмом). На думку Х. Казанови, «це змушує визнати, що релігійний плюралізм – не негативне явище, яке треба «виправити» або «усунути», а позитивний принцип, що спонукає всі релігійні спільноти до взаємоповаги та взаємовизнання, тобто, по суті, до міжрелігійного діалогу» [79, с. 316-317].

Британський соціолог релігії Д. Мартін є одним із найбільш послідовних критиків теорії секуляризації. Ще в 1960-х рр. він виражав серйозне занепокоєння стосовно самої секуляризаційної концепції, яке висловив у статті під провокаційною назвою «Вперед, до знищення концепту секуляризації» [314]. І навіть у своєму класичному виданні «Загальна теорія секуляризації» [315], не дотримуючись прийнятих у той час жорстких стандартів щодо оцінювання феномену секуляризації, пропонує свій методологічний ключ до розуміння проблеми, суть якого полягає в тому, що процес секуляризації неоднорідний і розвивається за різними траєкторіями в різних країнах. Причому вчений, вказуючи на основні причини цих відмінностей, виокремлює чотири основні моделі протікання секуляризації: 1) англо-саксонську; 2) американську; 3) французьку (або латинську) і 4) російську. Інші моделі процесу секуляризації, вважає дослідник, є лише різними варіаціями цих чотирьох. У кожній із названих моделей секуляризація набуває характерних і специфічних обрисів, зумовлених особливостями конкретних соціальних систем.

На основі запропонованої класифікації моделей секуляризації Д. Мартін не лише розкриває відмінності між США та Європою, але й при цьому вказує на існування різних моделей секуляризації в різних країнах Європи. Згідно з описами Д. Мартіна, в Європі релігійна різноманітність виражена навіть більш яскраво, ніж у США – між протестантською Північчю і країнами, де має місце розмаїття релігій, таких як Нідерланди та Західна Німеччина, і, нарешті, католицькими країнами Півдня, де католицизм зберігає домінуюче становище і відносну монополію на релігійні традиції. Вчений пояснює та описує ці відмінності шляхом установаження цілого ряду алгоритмів і взаємозв'язків, які здебільшого мають прогностичний характер.

Однак реальна ситуація не завжди вписується в рамки вибудованих ним схем. Загалом, аналіз конкретних релігійних ситуацій, запропонований Д. Мартіном, став згодом класичним у наукових дослідженнях соціальних вимірів релігії.

Необхідно при цьому підкреслити, що вирішальне значення для розуміння релігійних відмінностей між країнами, на думку Д. Мартіна, мають різні способи проникнення релігії в суспільство. Наприклад, в Європі це відбувається по вертикалі, тобто в такий спосіб, який відображав модель влади, що існувала в Західній Європі протягом століть. Натомість у США проникнення релігії в суспільство відбувалося переважно по горизонталі. У міру того, як кожна нова група переселенців привносила із собою нову версію християнства, поселенська спільнота формувала власну ідентичність, а також відміні самобутні риси, що глибоко проростали в американську дійсність. При цьому запропонований Д. Мартіном підхід до аналізу процесу секуляризації демонструє відмінні від інших дослідників переваги: по-перше, більшу значущість історичної перспективи і соціального контексту, по-друге, більш тісний зв'язок між релігією та політичним процесом. На переконання вченого, якщо хоча б один із цих чинників не буде врахований, то дуже ймовірним буде виникнення хибних уявлень про роль і місце релігії в суспільстві. Це підтверджує той факт, що вивчення релігії потребує, насамперед, міждисциплінарного підходу.

У статті Д. Мартіна, опублікованій у 1990-х рр. під назвою «Секуляризація: перспективи і ретроспективи», він зауважує, що теорії секуляризації носили, головне, односпрямований характер, оскільки, на його думку, «фактично містили приховані філософські положення, селективний епіфеноменалізм, концептуальну непослідовність та індиферентність по відношенню до складності історичного контексту» [316, с. 466]. Науковець сформулював тезу про те, що жорсткі версії секуляризації мали відношення лише до європейського контексту. При цьому акцентує, що в Західній Європі існують особливі обставини та особливі умови, що є причиною відносно високих показників секуляризації, яка спостерігається саме в цій

частині світу. Причому навіть усередині самої Європи ці показники різні в різних країнах європейського континенту. Аналіз сучасного стану релігійної ситуації Європи дедалі більше зміцнює переконаність Д. Мартіна в тому, що Європа, з одного боку, залишається в певному сенсі зразком демонстрації секуляризаційних ефектів, а з іншого боку, під впливом глобальних процесів вона поступово набуває універсальних ознак сучасної релігійності, позбавляючись тим самим своєї винятковості. Натомість спостереження Д. Мартіна показують, що значення релігії як незалежної (емансипованої) сили в сучасному суспільстві неминуче знижується.

Варто відзначити і той факт, що Д. Мартін є одним із перших західних соціологів, хто звернув увагу на те, що за межами Європи, і навіть у тих її країнах, де протягом десятиліть домінував атеїстичний світогляд, склалась абсолютно протилежна європейському зразку релігійна ситуація. Її ключові елементи вибудовувалися в абсолютно іншій, порівняно з Європою, конфігурації, що привело до формування унікальних сценаріїв релігійного майбутнього. Окрім цього, потужний зсув християнства в бік глобального Півдня, а також стрімкий розвиток ісламу як головного чинника сучасного світового порядку – це лише деякі з тих складних соціально-релігійних процесів, які формують майбутній релігійний порядок денний не тільки для науковців, але й для релігійних діячів і політиків. Усі ці явища неможливо пояснити з точки зору теорій, що виникли на ґрунті європейського контексту. Більше того, на переконання Д. Мартіна, питання про перегляд наукових підходів до вивчення глобальних релігійних проблем носить невідкладний характер. Він зазначає, що «стає абсолютно очевидним те, що нам потрібні інші, нові парадигми в соціології релігії, якщо ми справді хочемо зрозуміти природу релігії в сучасному світі» [316, с. 473].

Американський соціолог іспанського походження Хосе Казанова у праці «Публічні релігії в сучасному світі» (1994) критично переглянув панівну теорію секуляризації та ліберальну політичну теорію приватизації релігії, і це допомогло змінити напрямок подальшого вивчення релігії та політики в

сучасному світі. На прикладах історії низки країн (Іспанії, Польщі, Бразилії та США) він зафіксував потужний процес «деприватизації» релігії та її дедалі активніше ангажування в публічні справи. Мова в книзі йшла про роль релігії (зокрема, католицизму) в розвитку цих країн. Кожний випадок, розглянутий Х. Казановою, - це спроба побачити унікальний приклад того, як релігія суттєво впливає на публічну сферу, сприяючи не лише зміні політичних режимів, а й приписаної їй соціальної ролі «приватної справи».

Під терміном «публічні релігії» розумілися такі релігії, які займають значне місце в суспільному та державному житті. За визначенням Х. Казанови, «публічна релігія – це релігія, яка присвоює або намагається присвоїти роль або функцію громадського діяча» [79, с. 174-175]. Водночас ступінь публічності релігії залежить від її конкретного структурного положення між державою і суспільством. При цьому релігії стають «публічними» з двох точок зору: з одного боку, вони входять до «публічної сфери» (отримуючи, відповідно, «паблісіті»), а з іншого – різні «публіки» (мас-медіа, соціальні науковці, професійні політики та «публіка загалом») починають звертати увагу на релігію. Тобто має місце двосторонній рух – і самі релігії прагнуть стати соціально впливовими суб'єктами, і різноманітні секулярні суб'єкти починають «де-факто» або і «де-юре» визнавати такий вплив і право релігійних організацій на участь у громадському та політичному житті. Нині ж, на думку Х. Казанови, «основна публічна активність релігійних організацій спрямована саме на соціальне служіння, а не відродження теократії» [79, с. 174-175].

Х. Казанова переконливо показує, що «секуляризація – коли розуміти її у сенсі дедалі дужчого занепаду релігійних практик або ж у сенсі витіснення релігії з публічної в суто приватну сферу – залишається явищем регіонально європейським» [79, с. 174-175]. Мало того, навіть у різних країнах Європи ситуація суттєво різниться. По всій Європі ще від 1960-х рр. дедалі більша частка людності перестає брати участь у традиційних релігійних практиках, принаймні на регулярній основі, хоча і далі зберігає досить високий рівень приватних релігійних

вірувань. Але найцікавіша із соціологічного погляду проблема, на думку Х. Казанови, це не сам факт чимраз дужчого занепаду релігії в Європі, а те, що цей занепад інтерпретується крізь призму парадигми секуляризації, а отже, йде в парі з секуляристською самосвідомістю, котра тлумачить цей занепад як нормальне і прогресивне явище, тобто як квазінормативний наслідок модерності й освіченості європейців. Теорія секуляризації в Європі стала самоздійснюваним пророцтвом після того, як широкі верстви людності, та й самі християнські церкви, прийняли ключові засновки цієї теорії: що секуляризація – це телеологічний процес модерних соціальних змін; що чим модерніше суспільство, тим воно секулярніше; і що секулярність – це «знак часу». Якщо ця теза слухна, то секуляризацію європейських соціумів краще пояснювати тріумфом секуляризму як режиму знання, а не структурними процесами соціо-економічного розвитку, такими як урбанізація, поширення освіти, раціоналізація тощо. Крім того, внутрішньоєвропейські відмінності в ступені секуляризації краще пояснюються різними історичними моделями відносин між церквою і державою або церквою і нацією, а також різними траєкторіями секуляризації в різних гілках християнства.

Погляди Х. Казанови стали поворотним пунктом у теоретизуванні щодо секуляризації. Він погоджувався з Б. Вілсоном і К. Доббеларом щодо макрорівневої диференціації в країнах Заходу, проте заперечував те, що диференціація обов'язково призводить до інституційної секуляризації. Натомість з 1980-х рр. у всьому світі почалася мезорівнева «деприватизація» релігії. Отже, внесок Х. Казанови полягає в розмежуванні трьох процесів, які можна аналізувати окремо, – диференціації, релігійного спаду та приватизації релігії, – що може бути поєднано з поглядами К. Доббелара щодо розрізнення макро-, мезо- та мікрорівня аналізу. Варто зазначити, що Х. Казанова, як він сам про це відкрито заявляє, – практикуючий католик. Свого часу він кілька років вивчав богослов'я в Інсбруцькому єзуїтському колегіумі, та й досі регулярно коментує актуальні проблеми життя церкви. І це – «промовистий приклад, як те, що хтось міг би назвати

конфесійною заангажованістю, не стає на заваді ні науковій об'єктивності, ані високому авторитетові в наукових колах» [79, с. 8].

Один із розробників і керівників всесвітнього лонгитюдного соціального дослідження «Світове дослідження цінностей» («World Value Survey»), Рональд Інглгарт, запропонував свою модель розвитку релігії, проаналізувавши результати кількох хвиль цього явища. Основним фактором, який впливає на стан релігійності в суспільстві, він називає «екзистенційну безпеку» і говорить про пряму залежність між нею і релігією – чим вищий рівень відчуття кожним громадянином своєї безпеки, тим нижчий рівень релігійності, і тим сильніше руйнуються релігійні цінності, вірування та практики. У даному випадку безпека означає свободу від різних ризиків і загроз. Наприклад, мешканці бідних країн часто виявляються вкрай уразливими перед непередбаченими ризиками. Тому в міру розвитку бідних аграрних економік до рівня сучасних індустріальних суспільств, а потім і перетворення їх в заможніші постіндустріальні суспільства, відбувається поліпшення основних умов людської безпеки. Розвинуті країни долають крайні прояви бідності, в них суттєво зменшується невизначеність і повсякденні ризики для виживання. Для забезпечення людської безпеки, крім економічного розвитку, важливий також стан соціоекономічної нерівності. Водночас економічний розвиток, при якому всі переваги узурпуються вузьким колом осіб, не сприяють посиленню відчуття безпеки.

Саме станом у сфері особистої безпеки Р. Інглгарт пояснює сучасні відмінності в релігійності різних суспільств. У розвинутих західних суспільствах, на його думку, така безпека значно вища, ніж у бідних країнах, тому і релігійність тут нижча – як менше віруючих людей у цілому, так і нижчі показники інтенсивності віри. Тому Р. Інглгарт прогнозує, що «в подальшій перспективі внаслідок процесу людського розвитку (який має посилити відчуття екзистенційної безпеки) значимість релігії в людському житті буде поступово зменшуватися» [138, с. 99-100].

Колектив науковців з країн Північної Європи, для аналізу релігійних тенденцій у сучасних нордичних країнах, уводить у праці «Релігійна складність в публічній сфері. Порівняння нордичних країн» (2018) [286] концепцію релігійної складності. Ця концепція базується на ідеях із системи складності та соціології релігії. У 1980-х рр. ідея складності розвивалася в природничих науках, а через 10 років – і в соціальних та науках про культуру. Система складності кидає виклик теоріям, які наголошують на лінійності й ієрархічності соціальних змін. Теоретики по-різному наголошують на хаосі та порядку, хоча багато хто загострює увагу на нелінійності, розривах та відмові від редукціонізму. Ідея полягає в тому, щоб обрати корисні для емпіричного дослідження релігійних тенденцій ідеї та концепції теоретиків, які акцентують на складності.

Багато дослідників вважають, що складність як мета-теоретична концепція підходить для деяких різноманітних сфер. Згідно з цим підходом, релігійна складність, про яку тут йде мова, означає мета-теоретичну концепцію, яка вказує на одночасну присутність кількох, іноді суперечливих, релігійних тенденцій, які можуть співіснувати на різних рівнях суспільства. Релігійна складність не тотожна деприватизації, яка означає повернення релігії на мезорівень громадянського суспільства [264, с. 291-221]. Вона стосується ширшої сукупності явищ, зокрема одночасного існування тенденцій релігійного спаду, зростання та змін на макро-, мезо- та індивідуальному рівнях, а також наявності численних форм релігії на кожному рівні.

Вищевказана праця обстоює аргумент, згідно з яким релігійна складність у нордичних країнах полягає в наявності суперечливих тенденцій, як-от: зростання секуляризації серед населення; одночасна диференціація та де-диференціація релігії на державному рівні; збільшення присутності релігії як об'єкта дебатів на політичному рівні; більша помітність релігії в медіа та деприватизація релігії на рівні громадянського суспільства. Кожну з цих тенденцій обговорюють у контексті теорій, що стосуються секуляризації, диференціації, політизації, медіатизації та деприватизації. Концепція релігійної складності допомагає розглянути всі ці тенденції в контексті одна одної та визначити,

чи взаємопов'язані вони. При цьому релігійна складність не тотожна релігійному різноманіттю, яке має кілька значень, але тут воно означає присутність кількох світових релігій у суспільстві. Релігійна складність можлива в релігійно однорідних суспільствах, наприклад у переважно протестантській країні, де одночасно на різних рівнях відбуваються процеси релігійного спаду, зростання й трансформації, а також наявні різні форми релігії. Складніше обговорювати релігійно розмаїті суспільства без певної форми релігійної складності. Релігійна складність – це більше, ніж різноманіття. Отож розглянемо низку ідей концепції релігійної складності.

Перша ідея - відкидання редукціонізму. Концепція складності стосується відносин між різними рівнями емпіричного аналізу. Навіть якщо К. Доббелар [273; 274] розрізняв секуляризацію за її рівнями, він та інші теоретики ортодоксальної секуляризації схильні припускати, що ці рівні пов'язані [290]. Ці теоретики вдаються до редукції в низхідному напрямку, так що соціетальна секуляризація редукується в секуляризацію на організаційному та індивідуальному рівнях. Розмаїття повернення релігії теоретики здебільшого воліють редукувати з одного рівня на інший у лінійний спосіб. Певна редукція наявна й у висхідному напрямі [251], оскільки Ю. Габермас [294, с. 1-4, 16; 296, с. 18-19] редукував у висхідному і низхідному напрямках.

Альтернативний шлях зближення різних рівнів аналізу розглядається кожним як окрема гіпотеза [263; 262; 335; 338]. Цей підхід має два наслідки розуміння релігійної складності. По-перше, це відкриття можливості, що різні релігійні тренди і вираження можуть існувати на різних рівнях. По-друге, це означає, що множинні релігійні форми співіснують на тому самому рівні й демонструють різні зразки зростання, зниження і зміни. Іншими словами, релігія на одному рівні не обов'язково унітарна (однакова).

Друга ідея – це зворотний розвиток. Соціальний розвиток часто описують в ієрархічних відносинах, де один фактор спричиняє зміни в іншому. Найбільш ортодоксальні і нео-

секуляризаційні теоретики використовують цю модель, позаяк наголошують на ієрархічному зв'язку між модернізацією та секуляризацією [259; 276; 342]. Теорія складності вказує, що зміни зазвичай зворотні в сенсі того, що вони на різних рівнях мають потенційні наслідки для всіх інших рівнів [263; 262; 335; 337; 338]. Краще, ніж вивчення релігійних змін із фокусом на диференціації як односпрямованому впливові, інший підхід слугує вивченню релігійних тенденцій на всіх аналітичних рівнях, щоб побачити напрями впливу і як вони впливають один на одного.

Третя ідея – це нелінійність. Ця ідея стосується погляду на соціальні зміни, який намагається з'ясувати, якими повинні бути зміни: поступовими чи лінійними. Найбільші теоретики секуляризації використовують довготермінові і почасти лінійні точки зору [252; 259; 260; 264; 315; 341; 342]. Теорія складності відкидає судження, що соціальна зміна має бути поступовою, підкреслює розриви і залежності. Соціальна зміна часто відбувається в стабільних ситуаціях, де незначні зміни призводять до раптового критичного розвороту смислів, які відкривають нові шляхи розвитку. Зміни часто нелінійні й непередбачувані [262; 319; 335; 337; 338]. Однак соціальні і релігійні зміни можуть також бути пояснені теоріями поступової зміни через сукупність процесів, таких як розшарування, де нові правила і реформи представлені нагорі існуючих [312]. Зміни можуть бути результатом як залежності, так і розшарування, проте всі ці форми зміни важливі для розуміння складових релігійних трендів.

Четверта ідея – це недостатність зосередженості на прогнозах. Соціологи, які наголошують на складності, рідко шукають прогнози. Замість того, теорія складності фокусується на постійній зміні і локальних поясненнях [262]. Поки багато ортодоксальних теоретиків секуляризації роблять прогнози про майбутнє, які передбачають продовження секуляризації [260; 341; 342], деякі релігійні теоретики більш обережні з цим [251; 296]. Користь використання складності як моделі вивчення складових релігійних трендів є тим, що відвертає нас від думок,

що прогнозують одиничні і зрозумілі зразки. Різні релігійні тренди можуть змінювати один одного і водночас продукувати складові комплексу трендів. Отже, теорія складності наголошує на неоднозначності, парадоксальності й динамічності замість лінійного розвитку, який зосереджений на майбутніх наслідках релігії.

Базуючись на вищеописаних теоріях (П. Бергера, Ю. Габермаса, Д. Мартіна, Ч. Тейлора, Х. Казанови, Р. Інглгарта, скандинавських учених), вважаємо доцільним використовувати багатовимірний підхід до аналізу релігійних практик. Основним принципами цього підходу є такі вихідні тези: (1) некоректне використання для аналізу лише одного фактору, наприклад, модернізації, екзистенційної безпеки тощо; (2) для глибшого аналізу доцільніше використовувати окремі суспільства, враховуючи їх особливості. При цьому вагомими факторами формування сучасної релігійної ситуації є історичні чинники, які, своєю чергою, впливають на інституції та практики. Зокрема, Френсіс Фукуяма зазначає: «Країни не навечно прив'язані до свого минулого. Але в багатьох випадках те, що трапилося сотні або навіть тисячі років тому, продовжує справляти серйозний вплив на природу і характер їхньої політики. Якщо ми прагнемо розуміти функціонування сучасних інституцій, варто поглянути на їхні джерела, як і на часто випадкові та суперечливі сили, що їх породили» [218, с. 10].

Ще в середині ХХ ст. Г. Ле Бра показав, що традиції релігійності чи індиферентності до релігії уходять коренями в глибоку старовину: є райони релігійні, як нині, так і в минулому, а є такі, що завжди були байдужі до релігії чи взагалі нерелігійні [190, с. 162]. Коли розглядається рівень релігійності будь-якої країни, найперші пояснення можна отримати в результаті історичного аналізу. Так, однією з найменш релігійних країн Європи є Чехія і пояснення цього феномену, передусім, походять з того історичного факту, що католицька церква протягом довгого часу сприймалася чехами як організація, яка сприяла іноземним окупантам. Більша релігійність населення західних областей України зумовлена

також історичними чинниками входження цих територій до складу спочатку Австро-Угорщини, а згодом – інших держав, де не проводилась атеїстична політика, як у Радянському Союзі. Можна наводити сотні прикладів того, як історичні чинники, які стають частиною колективної пам'яті народу, впливають на рівень та характер складових релігій.

Проблема впливу соціокультурних контекстів, інтелектуальних традицій країни на характер науково-теоретичного інструментарію досить актуальна для сучасної соціології. Як зазначає І. Каргіна, «слід розуміти, що як немає і не може бути універсальної соціологічної теорії, бо її природа розвивалася і нині продовжує розвиватися через зростання темпів разом з прискореним розвитком суспільства, так само не може бути універсальної теорії, що пояснює динаміку релігійного феномену» [82, с. 202]. На думку Х. Казанови, вийти з глухого кута може допомогти лише порівняльно-історичний аналіз. Він стверджує: «щоб розвинути ширшу глобальну порівняльно-історичну перспективу й дослідити неоднорідні стосунки між паттернами секуляризації та модернізації у незахідному світі, нам спершу потрібно ще раз порушити питання про відносини між конкретно-історичними паттернами і процесами в Європі та США» [78, с. 136]. На його думку, «для пояснення значних внутрішніх розбіжностей у паттернах секуляризації в межах Європи (не лише між Східною та Західною Німеччиною, але також між іншими європейськими суспільствами, схожими за багатьма іншими ознаками: наприклад, між Польщею та Чехією, двома слов'янськими східноєвропейськими католицькими суспільствами радянського типу; або між Францією та Італією, двома схожим чином модерними латинськими католицькими суспільствами; або між Нідерландами та Швейцарією, двома високомодерними двоконфесійними кальвіністсько-католицькими суспільствами) слід приділяти увагу не стільки рівням модернізації чи сталим монополіям (які пояснюють дуже мало), скільки історичним паттернам відносин між церквою, державою, нацією та громадянським суспільством» [78, с. 141].

Висновки до розділу 1

Довгий час провідною соціальною теорією аналізу релігійних процесів була теорія секуляризації. Утім, поняття «секуляризація» використовується в соціальних науках у кількох, інколи протилежних значеннях. Поряд із традиційним трактуванням цього феномену, – як процесу зменшення ролі релігії в житті суспільства, тобто переходу останнього від врегулювання соціального буття на основі релігійних норм до світської моделі суспільного устрою шляхом упровадження раціональних норм, – існують інші визначення цього поняття. Зокрема, під «секуляризацією» часто розуміється ступінь зниження релігійності населення, яке позначається на зменшенні кількості релігійних практик, тощо. Існує кілька концептуальних підходів до пояснення суті процесу секуляризації: одні соціологи вважають його незворотним процесом, який невпинно веде до скорочення сфери дії релігії в суспільстві. З точки зору інших, яких переважна більшість, секуляризація означає лише видозмінення способів відображення релігії, коли на зміну віджитим релігійним формам і практикам приходять нові, завдяки яким релігія продовжує своє існування. Секуляризація в цій перспективі постає цілком нормальним процесом, наслідком якого може бути навіть значне посилення впливу релігії на суспільство в її оновлених зразках.

Теорія секуляризації виникла в Європі. Корені цього феномену походять із середньовічної Європи, для якої була характерна церковна монополія, яка поширювала свій вплив на все суспільство. Натомість у Америки свій шлях, своя «парадигма», де фігурують не стільки церкви, скільки деномінації, незалежні конгрегації та автономні релігійні зібрання. Релігія в США ніколи не була одноманітною, являючи собою величезний конгломерат організацій, що виконували функції не лише релігійного, але й соціально-політичного характеру (як-от підтримка різних субкультур у їх боротьбі за рівноправ'я). Отже, поява теорії релігійної економіки пов'язана з теоретичною рефлексією деяких вчених щодо того, що релігійна історія США не вписується в теорію секуляризації.

Картина американського релігійного життя нетипова для релігійного життя решти світу, емпіричні показники релігійності населення кидають виклик моделі секуляризації, що, власне, й приводить до висновку про появу нової парадигми, яка отримала назву теорії релігійної економіки. Зрештою, виділяють два ключових соціокультурних фактори, що стали передумовами створення в кінці ХХ ст. цієї теорії – це виняткові умови релігійного середовища США і криза парадигми секуляризації внаслідок релігійного піднесення в різних куточках світу в кінці ХХ ст.

«Нова» парадигма (теорія релігійної економіки) виникає з протистояння «старій» парадигмі (теорії секуляризації), в основі якого – різний підхід до вирішення питання про те, як треба вивчати релігію, як до неї ставитися, які тенденції домінують у світі: секуляризація чи сакралізація, падіння чи зростання релігійності, що являє собою «виняток з правил» – релігійна Америка чи секулярна Європа тощо. У результаті припиняється домінування тренду секуляризації, і в межах останнього переглядаються старі та виникають нові, наближені до реальності, теорії. Але не варто розглядати теорію релігійної економіки як інструментарій, який замінив собою теорію секуляризації, що втратила актуальність. Вона зробила позитивний внесок у соціологію релігії, позаяк звернула увагу на ті аспекти (переважно американського) релігійного життя, які раніше не розглядалися, а її представники зібрали та узагальнили величезний емпіричний матеріал і продовжують це робити. При цьому їй не слід сприймати як універсальну модель релігій. Теоретичні координати теорії спрямовані не на спростування секуляризації, а на обґрунтування складності динаміки релігійних змін і варіативності зв'язків між релігійним плюралізмом і життєздатністю релігії. Важливий аспект розходження між «старою» і «новою» парадигмами – вплив плюралізму на релігію. Якщо прибічники «старої» парадигми розглядали плюралізацію і секуляризацію як наслідки модернізації, які сприяють демонополізації релігії та відходу її з публічної сцени, то прибічники «нової» парадигми вважають, що чим більше плюралізму, тим вища релігійна мобілізація населення.

Критичний аналіз теорії секуляризації істотно актуалізував необхідність вироблення нових теоретичних підходів до розуміння сучасних трансформаційних процесів, які відбуваються нині в релігійній сфері. Це зумовлює не тільки потребу проведення нових наукових розвідок задля висвітлення процесів секуляризації в сучасному світі, а й доцільність здійснення концептуальної реконструкції змістового наповнення цього феномену в межах сучасного соціологічного дискурсу. У межах соціології релігії триває процес теоретичного розвитку, прикладами чого можуть слугувати праці П. Бейєра, П. Бергера, С. Брюса, Ю. Габермаса, Г. Дейві, К. Доббелара, Х. Казанови, Б. Мартіна, Б. Тернера та багатьох інших. Найбільш характерними рисами нинішнього етапу соціологічного дискурсу стосовно релігійного феномену є, насамперед, такі: 1) дослідники стали більш поміркованими у своїх прогнозах з приводу перспектив секуляризації в сучасних суспільствах, оскільки переважна більшість із них вже не вважає цей процес незворотним; поряд із цим у соціології релігії з'явилася низка нових понять, наприклад, таких як «постсекулярність» і «десекуляризація», до використання яких дедалі частіше вдаються при вивченні релігійних реалій; 2) дослідники релігійних явищ більшою мірою почали враховувати світовий досвід секуляризації, тобто особливості перебігу цього процесу в межах різних суспільств і конфесій, а не тільки його прояви у Західній Європі; 3) секуляризаційне (тобто світське) розглядається як змістовне начало, тобто воно розуміється не просто як те, що залишається після усунення релігії, а як альтернативне релігії соціальне явище, що пропонує відповідні смисли і цінності суспільству; 4) основна увага науковців у сфері соціології релігії зосереджується переважно на вивченні не абстрактних соціально-релігійних процесів, а на діяльності конкретних соціальних груп та їх практик, як зацікавлених у секуляризаційних процесах, так і протидіючих їм, тобто центр дослідницької уваги концентрується головню на дослідженні мезосоціального рівня окресленої проблеми.

Сучасна соціологія релігії, після невеликого періоду начебто визначеності щодо глобальних питань місця релігії в сучасних

суспільствах, знову повернулася до стану невизначеності, постсекулярності, коли «великі» теорії виявляються неспроможними підтримати свої глобалістські претензії, а нове теоретизування констатує, радше, невизначеність як поточного стану, так і майбутнього. При цьому постсекулярність розглядається як стан, певна умова взаємовідносин релігії та суспільства, які виникають унаслідок різноманітних процесів, зокрема секуляризації і десекуляризації. Вочевидь обидва ці процеси передують постсекулярності і є значною мірою її умовою. Варто наголосити, що ситуація постсекулярності, коли відбувається суперництво між секуляризацією та десекуляризацією, неможлива без наявності в суспільстві релігійної свободи, релігійного плюралізму, позаяк монопольне становище веде до домінування лише однієї сторони. Тому релігійний плюралізм постає визначальним чинником постсекулярної ситуації. При цьому постсекулярний підхід не став повноцінною теорією, а сприймається здебільшого як програма того, на що варто звернути увагу, як певна корекція секуляризаційного підходу. Водночас ті процеси, які намагаються осмислити теоретики постсекулярності, безперечно, заслуговують на увагу, а концептуалізації відповідних науковців можуть (і мають) включатися в конкретні соціальні дослідження релігії.

Утім, жоден із підходів не пояснює численних паралельних тенденцій у релігії. Тобто на сьогодні немає загальної теорії, яка б висвітлювала специфіку процесів у соціально-релігійній сфері. Щоб заглибитись у розуміння сучасних процесів, треба зважати на історичні та соціально-культурні контексти окремих суспільств. Відповідно, опора на якусь одну теорію чи спроби теоретизування про постсекулярну ситуацію або десекуляризацію, вестимуть до обмеженого (певною мірою заангажованого) погляду на релігійні процеси. Отже, існує необхідність пошуку синтезу з існуючих теоретичних напрацювань і розробки нових концепцій для аналізу релігійних практик у соціумі.

РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ ЯК ОБ'ЄКТ СОЦІОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ

2.1. Інституційна матриця релігійних практик у предметному полі соціології релігії

Відомий філософ Д. Юм одним із перших вказав на те, що «звичка (habit) або звичай (custom) можуть з успіхом заміщати будь-які первородні принципи (first principles) стосовно обґрунтування людського мислення і людських вчинків» [26, с. 13]. У повсякденному житті, вважає вчений, саме так і відбувається. Звичка або звичай думати і діяти нерідко слугують достатнім обґрунтуванням для наступних дій. Мислення або дія «за звичкою» – а це не лише перше, але й найбільш консервативне розуміння практики – дає можливість діяти, не вдаючись до філософських, логічних, моральних або інших обґрунтувань.

Сучасний інтерес до феномену соціальних практик відроджується в контексті фокусування значної частини соціологічної теорії на сфері повсякденності, а також на виділенні світу узвичаєних дій у самостійну галузь соціологічного знання та провідний напрям дослідження суспільства. З цього приводу В. Волков зазначає, що «з одного боку, практика (або практики) дедалі частіше фігурує як основна категорія в антропології, філософії, історії, соціології, політичній теорії, теорії мови, літературній теорії – і в цьому смислі формується певна загальна для соціальних наук парадигма. З іншого боку, для кожної дисципліни характерне своє, відмінне від інших включення цих понять в дослідницьку традицію, свій спосіб концептуалізації» [25, с. 12].

У соціологічній теорії, на думку В. Волкова, термін «практика» на початковому етапі символізував пошуки компромісу між об'єктивізмом системно-структуралістського підходу і суб'єктивізмом феноменології, поєднуючи різні спроби замінити уявлення про структурно-функціональну, культурну або економічну детермінованість діяльності людей більш гуманістичною картиною соціальної реальності, підкреслюючи активну роль колективної людської діяльності у

відтворенні і зміні соціальної системи. А оволодіваючи практикою, підсумовує він, «означає оволодіти смислом, не замислюючись про те, що реалізується в послідовності дій» [26, с. 9].

Французький соціолог П. Бурдьє розглядає соціальні практики як «здатність соціальних суб'єктів перевіряти свої поведінкові акти на відповідність сталим уявленням про навколишню дійсність» [14]. Ці практики, з точки зору вченого, визначають спосіб думки і поведінки відповідно до індикаторів доступного та недоступного, того, що «для нас» і «не для нас», тим самим змушуючи соціальних суб'єктів пристосовуватися до теперішнього та майбутнього. Соціальною практикою можна вважати як цілеспрямовані дії індивідів по перетворенню соціального світу, так і щоденні, звичні вчинки, які не вимагають пояснення і найчастіше здаються зовнішньому спостерігачу позбавленими смислу або ж нелогічними.

Виходячи з цього, П. Бурдьє вводить дуже важливу для розуміння соціальних практик категорію «габітус». Він визначає габітус як «систему стійких і перехідних диспозицій, структуровані структури, схильні функціонувати як структуруючі структури, тобто як принципи, які породжують практики та уявлення» [15, с. 102]. Габітус виступає продуктом історії, це набута система породжуючих схем. Він стверджує: «Габітус як мистецтво винаходу є тим, що дозволяє виробляти безкінечно велику кількість практик» [15, с. 108]. А зрозуміти, що таке габітус, на думку П. Бурдьє, «можна лише за умови співвіднесення соціальних умов, в яких він формувався, з соціальними умовами, в яких він був приведений у дію, тобто необхідно провести наукову роботу по встановленню зв'язку між двома станами соціального світу, які реалізуються габітусом, який встановлює цей зв'язок за допомогою практики і в практиці» [15, с. 109]. Габітус – це і умова, і принцип реалізації практик. Соціологічне вимірювання габітусу неможливе, він проявляється через практики агентів.

Як стверджує П. Бурдьє, «соціальні практики мають подвійну структуру: з одного боку, вони детермінуються соціальним середовищем, тобто існують об'єктивні структури, які

впливають на практики; а з іншого – впливають на соціальне середовище, змінюючи його структуру, тобто соціальні агенти впливають на соціальну дійсність через практики і трансформують структури» [4, с. 93]. Ця думка розкривається в контексті сучасного структуралізму. П. Бурдьє пропонує для аналізу соціальної реальності соціальну праксеологію, що поєднує структурний і конструктивістський (феноменологічний) підходи. Так, з одного боку, він дистанціюється від буденних уявлень з метою побудови об'єктивних структур (простір позицій) і встановлення розподілу різних видів капіталу. З іншого боку, він вводить безпосередній досвід агентів з метою виявити категорії несвідомого сприйняття і оцінювання (диспозиції), які «зсередини» структурують поведінку агента.

Натомість у теорії структурації британського соціолога Е. Гіденса соціальні практики постають свого роду основою, здатною подолати розрив між макро- і мікросоціологічними рівнями: соціальна реальність як сплетіння соціальних практик або систем соціальних дій. На думку вченого, «соціальні практики – основа формування і суб'єкта, і соціального об'єкта» [34, с. 15-17]. Усі соціальні практики, які формують потім і соціальні структури, не можуть відбуватися «все одно де», вони впорядковані в просторі і часі, прив'язані до певного контексту, фону. При цьому він особливо підкреслює, що соціальна практика не створюється соціальними акторами, а лише постійно відтворюється ними. Е. Гіденс стверджує: «Відповідно до нашої теорії, предметом соціальних наук є не досвід індивідуального актора і не існування якої-небудь соціальної тотальності, а соціальні практики» [34, с. 40]. Повсякденність переосмислюється Е. Гіденсом через загальноприйняті практики, або рутини, тобто «дії, які здійснюються у звичний спосіб у ході повсякденної діяльності» [34, с. 185]. Він вважає, що «рутина забезпечує цілісність особистості соціального актора в процесі його (її) повсякденної діяльності, а також виступає важливою складовою інститутів суспільства, які є такими лише за умови свого безперервного відтворення» [34, с. 111]. Отже, відтворюваність і рутинізація соціальних практик свідчать про стабільність самого соціального життя.

Основні формальні риси соціальних практик, у розумінні американського соціолога Г. Гарфінкеля - це «пояснювальність практик, ... їх рефлексивний характер, коли дії, через які індивіди створюють ситуації організованої повсякденної діяльності і керують ними, ідентичні процедурам, до яких індивіди вдаються для того, щоб зробити ці ситуації пояснюваними, а смисл поведінки має бути знайдений у самій поведінці» [33, с. 9]. В етнометодології соціальні практики розуміються як фонове знання; конкретна діяльність, яка поєднує слова і дії; мистецтво виконання практичних завдань у ситуації невизначеності. Зокрема, Г. Гарфінкель вважає, що «практики складаються з безкінечного, безперервного, контингентного навчання; що вони здійснюються за допомогою рутинних дій і виявляються як події в тих самих рутинних діях, які вони описують; що практики виробляються індивідами в тих ситуаціях, від знання про які і від навичок дій в яких (тобто від компетентності), безумовно, залежить, що індивіди визнають, використовують і сприймають за даність; і те, що індивіди сприймають свою компетентність як даність, саме по собі забезпечує учасників знанням про відмітні і специфічні характеристики ситуації і, відтак, забезпечує їх також ресурсами, проблемами, проектами, тощо» [33, с. 9].

Поряд із цим, американські дослідники П. Бергер і Т. Лукман у праці «Соціальне конструювання реальності» виявили, що «будь-яка людська діяльність піддається *габітуалізації* (узвичаєнню), яка передбачає стабільну основу для відтворення людської діяльності з мінімізацією зусиль і для її інституціоналізації» [11, с. 89-92]. Поняття габітуалізації лягло в основу багатьох інституціональних досліджень у соціології з метою вивчення реальних практик. Вищевказані вчені визначають соціальний інститут як «взаємну типізацію узвичаєних дій акторами різного роду» [11, с. 92]. Узвичаєння соціальних дій означає, що «двоє індивідів сконструювали загальний фундамент, який слугує цілям стабілізації їх взаємовідносин, – їх взаємодія стає передбачуваною» [11, с. 56]. Про це говорить і П. Сорокін: «...люди поступово пристосовувалися один до одного. Певні взаємовідносини все

частіше і частіше повторювалися. Повторювані взаємовідносини ставали звичними» [192, с. 40-41].

Психологічний смисл «узвичаєння» полягає в тому, що воно зумовлює набір дій і звільняє індивіда від необхідності постійного вирішення однакових питань, тим самим даючи відчуття стабільності життєвого світу. Причому на думку П. Бергера і Т. Лукмана, процеси габітуалізації передують будь-якій інституціоналізації: «Інституціоналізація має місце скрізь, де здійснюється взаємна типізація узвичаєних дій акторами різного роду» [11, с. 89-90]. Вони вказують, що, розглянувши «різні теоретичні підходи до соціальних практик, можна, резюмуючи, констатувати, що на початковому рівні будь-яка дія, яка здійснюється індивідом у суспільстві, набуває значення соціальної. Далі соціальна дія, яка часто повторюється, проходить стадію узвичаєння і стає соціальною практикою (узвичаєні дії і зразки поведінки закріплюються в соціальних практиках), на останній стадії виходить на вищий, інституційний рівень і стає соціальним інститутом» [11, с. 78-81].

Фундатор феноменологічної соціології А. Шюц цей процес описує так: «Те, що спочатку було лише результатом повторюваних дій групи, наступним поколінням сприймається вже як даність, яка підлягає лише повторенню, настільки ж природна для індивіда в навколишньому просторі, як і фізичні об'єкти, присутні в ньому» [237, с. 156-157]. Показовий приклад соціальної практики наводять В. Добреньков і О. Кравченко, вказуючи на чергу в магазині, коли за товаром стає ланцюжок випадкових покупців, які одразу підкоряються певним правилам поведінки. Жодні міністерства та відомства не встановлювали правил стояння і просування в черзі, але люди добровільно підкоряються неформальним нормам. Отже, черга – специфічна інституціоналізована форма поведінки, або соціальна практика [49, с. 78]. Але черга – це лише один приклад із розмаїття практик, які зустрічаються в житті кожного індивіда.

Одна з версій теорії практик розроблена американським вченим Теодором Шацьки, який належить до «другого покоління» дослідників практик. Він розвиває аналітичну схему

і категоріальний апарат власної версії теорії практик, приводячи паралелі з «класичними» дослідженнями практик. Т. Шацьки стверджує, що «практики (релігійні, політичні, економічні, приготування їжі тощо) – це складні утворення, в яких розрізняють комплекс розумінь, адекватних діям, колекцію правил і «телеафективну структуру», тобто нормативну, ієрархічно впорядковану систему цілей, проєктів, завдань, емоційних станів» [324, с. 191-192]. У теорії практик Т. Шацьки простір взаємодій між людьми представлений як світ найрізноманітніших практик, які взаємопроникають одна в одну й утворюють міцну мережу.

Узагальнюючи основні положення концепцій вивчення узвичаєних дій, С. Шугальський визначає поняття соціальна практика як «сукупність конкретних узвичаєних (рутинних) повторюваних дій індивідів, груп, спільнот, організацій у реальному часі і просторі, яка забезпечує стійке функціонування соціальних інститутів» [236, с. 278]. Соціальна практика – вид практики, в ході якої конкретно-історичний суб'єкт, використовуючи соціальні інститути, організації та установи, впливаючи на систему суспільних відносин, змінює суспільство і розвивається сам. Водночас, соціальні практики є формами функціонування соціальних інститутів. Із цього приводу Т. Заславська пише: «Соціальні практики являють собою конкретні форми функціонування суспільних інститутів, при цьому загальною формою реалізації кожного інституту служить... сукупність відповідних соціальних практик. Інститути, як будь-яка сутність, глибше і стійкіше форм своєї реалізації, тому практики можуть змінюватися, не зачіпаючи їх сутності. І навпаки, перетворення інститутів неминуче супроводжується зміною практик, причому останнє служить найнадійнішим критерієм справжніх інституційних зрушень» [60, с. 7]. Вона зазначає, що сукупність активізованих соціальних практик у будь-якій сфері соціального життя являє собою загальну форму реалізації діяльності відповідного інституту. Іншими словами, загальноприйняті соціальні практики в певний момент часу починають являти собою результат інституціональних змін [61, с. 15].

На думку М. Шабанової, «соціальні інститути співвідносяться з соціальними практиками як зміст із формою або сутність з явищем. Інститути, як сутності, глибші і стійкіші за свої форми. Практика, як форма, більш конкретна» [231, с. 19]. Узагалі, поняття інституціоналізація, соціальний інститут співзвучні поняттю соціальних практик у дослідженнях багатьох авторів. У працях А. Мілера, Е. Гіденса та ін. виникнення соціальних інститутів постає результатом потреб соціальної практики. Е. Дюркгайм вважав соціальними інститутами «всі сталі, типові відносини в суспільстві» [41, с. 67]. А. Мілер встановив, що соціальний інститут – це сукупність організаційних форм і функцій, які дозволяють окремим групам, суспільству в цілому, реалізовувати потреби і регулювати поведінку людей, що підтримують виконання важливих для суспільства функцій, і здійснюють інтеграцію прагнень, дій і відносин, тобто підтримують згуртованість суспільства.

Соціальні практики мають просторово-часову локалізацію. Категорії простору і часу «працюють» на соціальні практики як такі, що володіють і фізичним, і соціальним смислом. Мається на увазі наступне. По-перше, соціальні практики як форми соціальних інститутів відрізняються в різні історичні періоди: індивід протягом свого життя може використовувати як формальні, так і неформальні соціальні практики в рамках одного інституту. По-друге, місце проживання індивіда (клімат, державний устрій та ін.) впливає на його соціальні практики; практики можуть відрізнятись і в просторі соціальних статусів і ролей. При цьому акторами (суб'єктами) соціальних практик є як соціальні організації, так і індивіди та соціальні групи.

Вітчизняний науковець Наталія Коваліско запроваджує поділ практик на звичайні (традиційні) та нові (інноваційні), визначаючи останні як «типові дії людей, з одного боку, не дуже розповсюджені... але вельми помітні, а з іншого боку, нові способи дій», що, до прикладу, ще десять років тому існували в обмежених масштабах або їх не було взагалі [87, с. 55-56].

Один із засновників соціології Е. Дюркгайм дав, на нашу думку, одне з найкращих визначень релігії: «Релігією є гуртова (цілісна – С.Я.) система вірувань та дійств (практик – С.Я.) щодо

святих речей, цебто відокремлених, заборонених вірувань і діянь, які об'єднують в одну й ту саму моральну спільноту, названу церквою, всіх, хто до неї вступає» [55, с. 46]. У наведеному визначенні релігії Е. Дюркгайм передбачав наявність трьох складових – вірувань, культових дій (практик) та спільноти (церкви). Основною характерною рисою релігії він вважав належність до певної громади, об'єднаної світоглядом, світосприйняттям та спільними ритуальними діями, в які втілюються релігійні уявлення. Так само він стверджує, що «релігійні явища поділяються на дві фундаментальні категорії: вірування й ритуали. Перші – це стани громадської думки, вони існують в уявленнях; другі – це певні способи дії. Між цими двома видами чинників є така сама відмінність, що відрізняє думку від руху» [55, с. 37]. При цьому він надавав вирішального значення в релігії не віруванням і догматам, а культовим діям – обрядам та ритуалам.

Основне призначення релігії, на думку Е. Дюркгайма, полягає в інтеграції та згуртуванні суспільства, встановленню зв'язку між індивідом і суспільством, зокрема й за допомогою релігійних практик. Такими «священними, забороненими речами», які об'єднують, може бути все що завгодно, головне - щоб вони виконували свою функцію, тобто пов'язували індивідів в єдину «моральну спільноту». Звідси безпосередньо випливає неможливість безрелігійного суспільства: навіть якщо усувається все, що має відношення до надприродного, сама логіка функціонування суспільства вимагає якоїсь заміни, хоча б навіть квазірелігійної. Так, як квазірелігійні вірування і дії в нібито секулярному суспільстві з'являються символи національної єдності - національні прапори, конституції, урочисті церемонії і ритуали перед пам'ятниками полеглих героїв.

Змінні, які відображають практики, іноді доповнюються, а найчастіше протиставляються іншим змінним – про вірування – твердження про віру в Бога, про віднесення себе до певної конфесії і церкви, про посмертне існування та ін. При цьому дані про практики вважаються більш вагомими, ніж дані про вірування. Саме практикуючий віруючий вважається істинно віруючим, він ближче до «аутентичної норми». Життєва сила

релігії неминуче пов'язана з практикою; віра зберігається лише тоді, коли вона втілена в практиці. Тому наша увага зосереджена на аналізові релігійних практик – обумовлених релігійними почуттями дій, що здійснюються людьми в їх повсякденному житті. Проте цей аналіз буде неповним без врахування контексту релігійних практик, зокрема інституціональних аспектів їх функціонування.

При визначенні поняття «релігійна практика» серйозною проблемою є виділення якої-небудь її ознаки як об'єктивного критерію, оскільки вчинення такого акту релігійної поведінки має з достатньою точністю свідчити про релігійність індивіда, а його відсутність у поведінці - про безрелігійність. До таких дій, як правило, відносять основні акти культової поведінки і, перш за все, молитву як первинну й основну форму вираження релігійних почуттів, вчинення якої може служити критерієм розрізнення власне феномену релігії і близько з нею пов'язаних або схожих на неї, наприклад, від естетичного почуття. При цьому серйозною методологічною проблемою вивчення релігійних практик є визначення їх мотивації, оскільки виявлення мотивації релігійної дії – завдання для соціолога надзвичайно складне.

Релігійна поведінка сама по собі не завжди свідчить про релігійність – це може бути данина традиції, конформізму, моді. Деякі види релігійної поведінки можуть носити звично-автоматичний характер, відбуватися під впливом громадської думки або бути мотивовані емоційно-естетичними потребами. Мотиви, що становлять підґрунтя цієї поведінки, можуть бути надзвичайно багатоманітними і сталими, пов'язаними із задоволенням різноманітних потреб, при цьому далеко не завжди релігійних. Найпоширеніші прагнення міжособистісної комунікації, відчуття належності до групи, естетичні потреби, бажання нових вражень і можливість зайняти вільний час. Цілком можливими мотивами релігійних дій є честолюбство, самоствердження, марнославство і навіть кар'єрні настанови. Британський соціолог релігії Б. Вілсон із цього приводу пише: «У західних суспільствах більшість людей, які регулярно відвідують церкву, не є глибоко віруючими. Відвідування

церкви нерідко обумовлюється традицією, і в певному плані, більше в Америці, аніж в Європі, зміст церковних служб та релігійного культу став неабияк розмитим. Зараз у межах церков відбувається процес внутрішньої секуляризації, який можна помітити в тому сум'ятті, що панує в доктринальних питаннях, у невизначеності щодо літургії, у байдужості до еклезиології та в широко розповсюдженому відкритому викликові релігійній владі» [21, с. 175–176]. Тому, хоча такі дії і мають релігійне смислове навантаження, однак їх зв'язок із релігійною свідомістю носить опосередкований характер і виступати надійним критерієм релігійної поведінки вони не можуть.

Релігійна поведінка – один із різновидів соціальної поведінки, сповнений особливого змісту. Наявність релігійної поведінки свідчить, що релігійні норми, цінності, традиції актуальні для індивіда, мають для нього реальне значення. Визначена Богом поведінка віруючого передбачає дотримання численних заповідей і настанов, що іноді видаються нерелігійній людині абсурдними й необов'язковими, але тільки це гарантує «спасіння» і «божественну благодать». Віруюча людина знаходить у релігії комплекс фундаментальних ціннісних настанов, які згодом реалізуються в усіх сферах її активності. Адже, на думку С. Булгакова, «релігія – це ті вищі й останні цінності, що їх визнає людина над собою і вище за себе, і те практичне ставлення, яким вона переймається до практичних цінностей» [177, с. 381]. По-справжньому віруюча людина не може бути такою лише в храмі, а покидаючи його, забувати все, що з нею тут відбувалося. Її віра має втілитися в життєву поведінку, у форми її соціальної активності. Якщо релігійна мотивація, інтеріоризація релігійних цінностей відсутня, таку релігійність можна піддати сумніву. На думку І. Ільїна, «релігійність – це насамперед жива і щира воля до досконалості, а ця воля неминуче має захопити всю істоту людини і привести в рух усі сторони її душі, всі сфери її діяльності» [177, с. 382].

Деякі дослідження засвідчують, що в сучасному житті відбувається розширення нерелігійних мотивів у релігійній діяльності, «обмирщення» мотивації релігійної поведінки, що

суперечить сутності релігії, а без релігійної мотивації релігійні практики втрачають свій специфічний зміст. На думку Е. Арнаута, «дотримання релігійних обрядів без віри в Бога або надприродну силу, віра в різноманітні побутові прикмети (сни) радше характеризує непослідовність безрелігійних поглядів людини, ніж виражає її релігійність» [177, с. 377]. Для характеристики релігійно-мотивованих соціальних дій Л. Рязанова використовує такий критерій, як «міра впливу релігійних догм і настанов на соціальну поведінку індивіда» [177, с. 377]. Тут ідеться про те, наскільки у свідомості індивіда інтеріоризовані релігійні цінності та норми, чи фіксуємо ми їх вплив у повсякденному житті, у взаємовідносинах віруючого індивіда зі своїм оточенням. Інтеріоризацію при цьому розуміють як процес перетворення релігійних поглядів, норм і цінностей із зовнішніх на регулюючий поведінку внутрішній образ. Релігійність неодмінно позначається на поведінці віруючої людини, а її можна розуміти як будь-яку людську діяльність, в якій виявляються релігійні переконання, тобто зумовлені релігійною свідомістю вчинки і справи. Підставою для верифікації зв'язку між релігією та повсякденною поведінкою можуть виступати дані про рівень злочинності, шлюби і розлучення, поширення девіантної поведінки, благодійної діяльності, тощо.

Релігійна поведінка стає такою, якщо при цьому свідомість її учасника наділяє те, що відбувається, символічним значенням, а сам індивід переживає ритуал як щось глибоко значиме й особисте. Отже, як критерій релігійної практики може виступати така дія, яка безпосередньо пов'язана з релігійною свідомістю, відбувається під впливом релігійних уявлень, почуттів, настроїв, визначальним мотивом якої виступає релігійна віра. О. Сарапін зазначає, що у контексті праксеології релігії діяльність визначається як релігійна в тому випадку, коли вона є сотеріологічно обґрунтована, тобто її вихідним моментом є ідея спасіння. Він указує: «християнську сотеріологічну доктрину можна звести до такого положення: людина спасається завдяки поєднанню божественного сприяння у вигляді благодаті і власних зусиль» [2, с. 258].

Л. Астахова зазначає, що «релігійна дія, неодноразово повторена, здійснюється з кожним повторенням з меншими інтерпретативними запитами» [7, с. 20]. Рефлексія з приводу здійснюваних актів, як і смислова інтерпретація, стають дедалі менш важливими, оскільки значення і смисли з кожним повторенням включаються в наявний багаж знань. Проектування стає типовим і не надто потрібним, позаяк вибір цілей і засобів опосередкований досвідом стандартизованої поведінки, а прийняття рішень стабілізується. Іншими словами, певна релігійна дія стає звичною: за звичкою здійснюються практики, читається ранішнє правило, здійснюється намаз або проливаються сльози під час читання акафісту. У випадку інституціоналізації релігійного переживання дотик до іншої реальності буде відбуватися під контролем досвідчених професіоналів. Відповідно, припис виконувати певні дії в певних місцях і в певний час звільняє повсякденність від необхідності викликати або зажадати такого роду досвід. В умовах повсякденності, передусім, «узвичаюються» комунікації, трудова діяльність, сексуальність і територіальне розміщення. Релігійні інститути в процесі об'єктивації коригують саме ці області повсякденності. Саме тому суспільство вимагає появи соціальних інститутів, які захищають повсякденність, для того щоб мати можливість нормально функціонувати. В свою чергу, легітимація, зокрема потреба в ній, провокують створення та зміну соціальних структур.

О. Агаджанян і К. Русселе вказують, що релігійні практики мають статичне й динамічне визначення. Згідно зі статичним визначенням, якого ми будемо дотримуватися в цій роботі, «релігійні практики – це вся сукупність інтерпретацій і дій, які здійснюються людьми у зв'язку з їх віруваннями, їх релігійним досвідом та/або їх взаємодією з релігійними інститутами» [159, с. 3]. Але якщо дати більш динамічне визначення релігійних практик, то треба розуміти релігійні практики як явище, протилежне жорсткій та сталій системі релігійних текстів, норм та інститутів, як постійний «герменевтичний процес» їх переосмислення і прикладного коригування. Репертуар практик, їх жорсткість / еластичність, наративи та їх смислове

наповнення, їх функції всередині релігійного комплексу і життєвого світу взагалі – усе це рухоме й підлягає постійній інтерпретації з боку суб'єктів практики. Таке розуміння практик може бути співвіднесене з іншим значенням цього слова, коли воно використовується в опозиції «закон vs юридична практика»: якщо нормативний релігійний текст є «законом», то релігійні практики – це відкрита система «застосування закону».

Для більш точного визначення релігійних практик треба розмежувати поняття «практик» з іншим близьким за смыслом поняттям – «досвід» («релігійний досвід»). Творчий процес практик є одночасно досвідним процесом, але поняття «релігійного досвіду», згідно з В. Джеймсом, розуміється як категорія індивідуальної психіки, тоді як «практики» - це радше поведінкова категорія, яка, хоча й може мати індивідуальний вираз, завжди співвіднесена з певними соціальними (колективними) зразками. Практики включають в себе обряди, але поняття «релігійні практики» ширше за поняття «обряд», оскільки воно може означати і такі дії, які не включають в себе обряди, навіть якщо ці дії початково, безпосередньо чи опосередковано, пов'язані з релігійними смислами. Прикладом такого типу є практика кашруту, якої дотримуються секулярні євреї. Релігійні практики, таким чином, можуть бути відірвані від обрядів, проте їх не можна плутати із сукупністю інших соціальних і культурних практик, в яких немає усвідомленої релігійної заданості.

Вітчизняна дослідниця Т. Ратушна визначає релігійні практики як «соціальну активність, що продукує відносно сталі схеми засвоєння та відтворення ціннісно-нормативних систем, які відображають різноманітні релігійні структури, справляють певний вплив на соціальні інститути та водночас залежать від них» [155], а Л. Свірідова визначає релігійні практики як «спосіб перекладу за допомогою символічних дій релігійної доктрини у внутрішній досвід віруючого, механізм збереження і передачі релігійної традиції» [184, с. 60].

Ряд дослідників при визначенні релігійних практик акцентують увагу не на змістовних, а на функціональних характеристиках. Релігійні практики залучають людину не лише

до чогось надприродного, а й до певної моральної спільноти, що дає відчуття соціального включення. Вони згуртовують і цементують людську спільноту, сприяють консолідації релігійної групи, формуванню і підтримці її ідентичності, а також служать бар'єром, який відділяє членів групи від «інших». Як вказав Е. Дюркгайм, усі ключові ознаки тісно інтегрованого суспільства є наслідком успішних ритуалів. Оскільки результати ритуалів можуть варіювати від значних до помірних, слабких або взагалі бути відсутніми, сила релігійного зобов'язання і вірування в релігійні символи зростає і спадає відповідно до успішності інтерактивних ритуалів. Р. Коллінз стверджує: «Нова релігія постає, коли група формує сильні релігійні практики, котрі надають їй спільної ідентичності, та свої символічні знаки, які уособлюють їхні вірування. Вона рутинізується, коли ритуали мають помірний ефект, який, можливо, все ще чергується із моментами ентузіазму. Релігія занепадає, коли групові ритуали проходять емоційно холодно, залишають своїх учасників байдужими і відкритими для залучення до конкуруючих ритуальних громад» [89]. Релігійні практики інституціоналізуються завдяки релігійним об'єднанням і традиціям локальних релігійних спільнот.

Будь-яка релігійна практика передбачає єдність ментального, вольового і тілесного актів, які здійснюються учасником релігійної практики. Практика передбачає не пасивне споглядання, наприклад віронавчальних положень, а активну дію. Крім цього, як відзначає В. Топоров, «вона залучає всі способи сприйняття людини: зір, слух, нюх, дотик, смак, розум і відчуття» [207, с. 19]. Нейтральне здійснення релігійної практики на постійній основі неможливе. Вона може здійснюватися або з усією особистою зацікавленістю, або як лицемірство і брехня. Ці практики зазвичай пов'язані з тілесними діями, наприклад, перебування в певній позі, здійснення певних дій, контроль над процесом дихання або фокусування уваги на виголошенні чи співі певних текстів.

Релігійні організації через релігійні практики формують стереотипні форми поведінки, що сприяють консолідації групи. При цьому релігійна ідентичність завжди формується (через

релігійну соціалізацію) на певному конфесійному тлі. У залученні особистості до релігійних практик, безумовно, важливу роль відіграє як первинна, так і вторинна соціалізація. У дитинстві людина інтеріоризує норми поведінки, яких додержуються головні суб'єкти цього етапу соціалізації – батьки, в тому числі їхнє ставлення до релігії та церкви. Первинна соціалізація більш значуща для становлення особистості майбутнього вірянина. Адже саме приклад батьків як учасників релігійної діяльності справляє найбільший вплив на мотивацію залучення особистості як до культових, так і до позакультових практик. Безумовно, мотивація залучення до культових і позакультових практик може сформуватися й на етапі вторинної соціалізації, завдяки впливу таких її суб'єктів, як група ровесників (дружне коло), навчальний або трудовий колектив, духовна література тощо. У цьому випадку участь у діяльності церкви (культовій і позакультовій), маючи більш усвідомлений характер, стає результатом раціонального вибору особистості.

На питання, що викликає до життя релігійні практики, можна, мабуть, відповісти так: релігійні потреби. У зв'язку із цим релігійні практики можна уявити як реальні й різноманітні форми реалізації релігійних потреб. Велику роль у становленні релігійних практик відіграють різні причини, зокрема: бажання священика щось змінити; політичні та економічні фактори; поширення впливу релігії на молодь; спосіб залучення людей до відвідування церкви; бажання церкви допомогти людям; душевний стан людини; очищення від гріхів; відвідування храму є обов'язковим для людей; душевна потреба; накопичення гріхів; людина має жити у святості тощо. Тут відіграють певну роль і особистість священика, і суб'єктивні наміри людини, і діяльність церкви як соціального та релігійного інституту.

Основою сучасної інституційної матриці релігійних практик є релігійний плюралізм. Зростання конкуренції у сфері релігії стимулює процеси трансформації практик традиційних інститутів, націлених нині на застосування різноманітних маркетингових стратегій з метою підтримання свого впливу на

суспільство та індивідів. Усі ці процеси актуалізують для соціологів питання, як зростання релігійної різноманітності (релігійний плюралізм) впливає на життєздатність релігії.

Розуміння «винятковості» США і збагачення теоретико-методологічного багажу соціології релігії «ною» парадигмою послужило приводом для розгортання дискусій у соціологів релігії в ширшому контексті. Американський соціолог С. Ворнер в статті «Робота по просуванню до нової парадигми для соціологічного вивчення релігії в Сполучених Штатах» (1993) привернув увагу наукового співтовариства до двох актуальних питань: по-перше, про необхідність ліквідації сформованої монополії однієї парадигми (теорії секуляризації – С.Я.) і про доцільність застосування теорії секуляризації не тільки до американського випадку, а й до інших соціальних контекстів, а по-друге, про плюралізм теоретичних підходів. Він зазначив, що відмінності «старої» і «нової» парадигм зумовлені тим, що вони зародилися на основі полярних ключових передумов – монопольної влади церкви в Європі, що зберігалася протягом століть, і відсутності монополії в Сполучених Штатах, втіленої в єдиній державній церкві. Збереження монопольної влади церкви в Європі поширювалося на все суспільство, підтримувалося за допомогою формальних і неформальних санкцій. Крім того, монополія забезпечувала «структуру правдоподібності» – влада та ідеологія церкви не тільки не ставилися під сумнів, але були незаперечні. Водночас С. Ворнер підкреслив, що, «враховуючи невіддільність монополії і правдоподібності, монополію неминуче буде підірвано зі зростанням ідеологічного і культурного плюралізму» [339, с. 1047]. Документування цього процесу (поступового підриву монополії), на його переконання, є центральним завданням соціологів, що дуже правильно описують цей метанаратив як процес секуляризації. Альтернативний метанаратив описує ситуацію, перш за все, властиву Сполученим Штатам. Проте вона зустрічається в інших місцях, зокрема і в Європі, коли різні релігійні групи з'являються і діють, заповнюючи соціальний простір. С. Ворнер вказує, що вони «інвестують час, талант і гроші, щоб залучити прихильників в умовах сильної

конкуренції; коли можливості вибору нескінченні, а вибір передбачає як відхилення, так і прийняття» [339, с. 1048].

Накладення на цей метанаратив теорії релігійної економіки, на думку С. Ворнера, – цілком доречно. Водночас учений застерігає від помилок минулого наукового досвіду, спроб дотримуватися лише одного підходу або застосовувати «оптом» одну з парадигм до альтернативних контекстів, що неминуче призведе до абсолютизації даних і хибних інтерпретацій. Зауважимо, що кілька років по тому, в 1999 р. П. Бергер також застеріг дослідників релігії від спокуси сліпо послуговуватися однією парадигмою, вказавши, що «теоретичне моделювання залишається лише теорією, якщо не знаходить свого підтвердження в реальному житті людей» [251, с. 3].

Ряд соціологів намагалися з'ясувати, як перевіряється головна теза теорії релігійної економіки: зв'язок між релігійним плюралізмом (рівнем пропозиції) і релігійною активністю (практиками). Огляд літератури, присвяченої цьому питанню, показав, що «майже за 10 років після представлення науковому співтовариству нової парадигми було проведено 193 емпіричних дослідження цієї головної тези, результати яких знайшли відображення у 26-ти статтях» [83, с. 65]. Низка досліджень підтверджувала цю тезу, а ряд інших піддавали сумніву тезу, що релігійний плюралізм і конкуренція збільшують силу релігійної організації і релігійну життєздатність суспільства в цілому. При цьому акцентувалася важливість контексту (культурного, соціального, політичного): в одних випадках існує позитивна кореляція між конкуренцією і релігійною вітальністю, а в інших – негативна.

Американські соціологи М. Чавес і Ф. Горські, визнавши в цілому наявність певного математичного зв'язку між життєздатністю релігії і плюралізмом, вказали на існування розбіжності в оцінці суперечливої ситуації, яка не вписувалася в узагальнені рамки обох парадигм. Ані прибічники теорії релігійної економіки, які підкреслювали мобілізуючий вплив зростання релігійної конкуренції, ані прибічники парадигми секуляризації, які доводили зворотні тенденції, не надали переконливих доказів. Наприклад, вимагали детального

пояснення факти, коли в одних країнах при практичній відсутності релігійної свободи та плюралізму спостерігався високий рівень релігійності населення (ісламські країни) і, навпаки, – релігійна свобода не супроводжувалася високим рівнем релігійної самоідентифікації (багато країн Європи).

Дослідники вказали ряд потенційно продуктивних напрямів вивчення релігії, в яких вони виявили найбільші суперечності. По-перше, огляд досліджень показав, що при певних умовах плюралізм і життєздатність релігії позитивно корелюють, а в інших – вони мають зворотну кореляцію. Водночас наявні ситуації, в яких жодного зв'язку не простежується взагалі. Тому одне з ключових завдань майбутніх емпіричних досліджень, на думку М. Чавеса і Ф. Горскі, полягає в тому, щоб пояснити ці ситуації, вказавши умови, за яких той чи інший варіант відносин отримає підтвердження. Ба більше, в рамках заявленої проблеми, на думку І. Каргіної, «треба розвивати дослідження в таких напрямках, де вже є цікаві результати, а саме: 1) вплив соціальних мереж фізичних осіб на плюралізм і релігійну участь (Д. Олсон); 2) відношення між плюралізмом і ростом конкретних конфесій, варіативний вплив плюралізму на розвиток релігійних груп (Дж. Блау); 3) культурні аспекти релігійного плюралізму, особливо – зв'язок між релігійним плюралізмом і характерними рисами релігійних ідентичностей (К. Сміт)» [83, с. 67].

По-друге, ще один потенційний напрям досліджень пов'язаний з твердженнями Р. Фінке і Р. Старка, згідно з якими докорінно відрізняються між собою території (у соціальному, економічному і політичному планах), де відсутня різноманітність та існує певний ступінь плюралізму. При цьому плюралізм збільшує релігійну участь лише тоді, коли він переходить певний мінімальний поріг. Видається закономірним, зауважують М. Чавес і Ф. Горскі, що релігійна участь вища там, де люди мають хоча б якийсь релігійний вибір. Майбутні крос-регіональні дослідження, спрямовані на аналіз цього зв'язку, можуть бути досить продуктивними, щоб зрозуміти, наскільки універсальний цей принцип.

По-третє, необхідно розвивати дослідження, які пояснюють відмінності у зв'язках між змінами конфесійно-державних відносин і змінами в релігійних практиках. Огляд історичних і порівняльних досліджень зв'язку між державним регулюванням релігії і релігійною життєздатністю продемонстрував, що може спостерігатися як позитивна, так і негативна кореляція. Соціологи наводять приклади США і колишнього Радянського Союзу, де, на їхню думку, «більш відкритий релігійний ринок вплинув на підвищення рівня релігійної участі і життєву силу релігії. Водночас, у більшості країн Європи і в Канаді історичний вектор інший – в напрямку дедалі більш відкритого релігійного ринку і зниження участі» [267, с. 276].

По-четверте, вчені вказали на емпіричний провал у дослідженні наслідків релігійної конкуренції. Вони стверджують: «Слабкості досліджень релігійної конкуренції не пов'язані з використанням економічної теорії. Очевидно, проблеми виникають через неадекватність конкретного підходу до вивчення релігійної конкуренції або через конкретне застосування економічної теорії у тій інтерпретації, яка стала домінувати в літературі. Нові дослідження релігійної конкуренції, ймовірно, будуть більш цінними, якщо вони набагато серйозніше поставляться до соціально-історичних контекстів» [267, с. 277].

По-п'яте, М. Чавес і Ф. Горскі виділяють два якісно різних типи релігійної конкуренції, які слід взяти до уваги. Перший тип має місце, коли релігійні організації залежать від добровільних внесків фізичних осіб. У таких умовах вони будуть боротися за час і ресурси людей – конкурувати як один з одним, так і з багатьма іншими групами та формами соціальних практик (масовими розвагами, спортивними командами, політичними партіями тощо). Другий тип має місце в умовах, коли релігійне членство є більше формою громадянства, ніж добровільною участю. На їх думку, «релігії в такому випадку часто влітаються в політичні, соціальні та культурні конфлікти між державами, класами, національностями або етнічними групами; релігійна лояльність стигматизує нерелігійні пристрасті; релігійна конкуренція означає боротьбу за культурний,

політичний і територіальний вплив і владу» [267, с. 277]. Європа часів Реформації і деякі сучасні локальні ситуації у різних частинах світу є прикладами цього другого типу конкуренції.

У результаті, М. Чавес і Ф. Горскі приходять до висновку, що необхідно взагалі відмовитися від прагнення до єдиного підходу («загального закону»), який пояснює відношення між релігійним плюралізмом і релігійною участю. Докази чітко показують, що будь-який загальний підхід, щоб бути точним, має бути сформульований з такою кількістю винятків і обмежень, що його претензії на загальність і законність будуть знищені. Замість того, щоб сперечатися про те, позитивно чи негативно пов'язані між собою релігійний плюралізм і релігійна участь, більш цінним буде продовжити роботу в цьому питанні в напрямку дослідження соціальних, культурних та інституційних механізмів, які визначають наслідки релігійного плюралізму для релігійної життєздатності та суспільства в цілому.

Британський соціолог релігії Робін Гілл задумував свої розвідки як критику однієї з головних тез теорії секуляризації – постулат про те, що зниження відвідуваності церкви є результатом втрати віри. Але висновки, до яких він прийшов, суперечили базовій тезі теорії релігійної економіки, а саме: зростання пропозиції призвело не до збільшення відвідуваності церкви, а до зниження [83, с. 72]. Емпіричні зв'язки, знайдені Р. Гіллом, виявляють значення специфічного фактору – надлишкової пропозиції на релігійний ринок, що може розглядатися як доповнення теорії, а не спростування її базового положення. Р. Гілл звертається до значного масиву історичних даних і приходять до висновку, що головна проблема релігійного життя Англії полягала в надлишковій пропозиції – будівництві протягом тривалого часу великої кількості церковних будівель. Він підкреслює, що в цій стратегії немає жодних ознак інертності монополії, яка нібито мала б спостерігатися в умовах державної підтримки церкви, згідно з висновками авторів «нової» парадигми. Вчений доводить, що «в деяких районах церкви в принципі не могли бути заповнені, навіть якщо б більша частина населення регулярно відвідувала богослужіння. Причина проста – надто багато церков. Проблема

ускладнилася, коли населення країни почало рух із сільської місцевості в міста і одночасно з центру міст – у напрямку околиць міст і передмістя. І справа не лише в тому, що мав місце надлишок церков, вони були розташовані не там, де потрібно. Більше того, надлишок пропозиції церковних будівель призводив до того, що ставало чимраз складніше їх утримувати. Нечисленні конфесії докладали максимум зусиль, щоб справлятися з ситуацією, але розчарування наростало. Розчарування вело до спаду. Спад посилював розчарування. Було запущене замкнене коло по низхідній. Були й поодинокі випадки успіху, але вони лише посилювали проблему, оскільки парафіяни стали просто переміщатися в більш успішні церкви, тоді як інші – дедалі більше порожніли» [288].

Співзвучні з висновками Р. Гілла і результати досліджень британського соціолога релігії Пола Чемберса. Він пише, що в різних частинах міста Суонсі (Велика Британія) можна побачити багато церков, буквально на кожній вулиці. Вони були побудовані приблизно в той самий час у ХІХ ст. Нині ж вони практично всі у стані розрухи. Це, на думку П. Чемберса, «через надлишок пропозиції. У тих частинах міста, де відвідуваність богослужінь зростає, це відбулося за рахунок спаду відвідуваності інших. В абсолютних показниках різниці практично немає» [265].

2.2. Соціологічна класифікація релігійних практик у сучасному суспільстві

Існує ряд класифікацій релігійних практик, але найпоширеніші побудовані на основі характеру дій (культові і позакультові), нормативної орієнтації (інституціональні та позаінституціональні), суб'єкта/агента (колективні та індивідуальні). Зокрема, остання класифікація висвітлена Р. Коллінзом, який розумів релігійні практики як ритуальні (культові) дії. Він виділив два основних види релігійних практик - ритуали колективного богослужіння та індивідуальні ритуали молитви і медитації [89]. Головним критерієм цієї класифікації виступає публічний, або приватний, характер практики. Ритуал богослужіння центральний з точки зору Е. Дюркгайма, адже релігія для нього є колективним

переживанням могутності. Богослужбові зібрання - центральні доктринальні практики в юдаїзмі, християнстві, ісламі та багатьох інших релігіях. Натомість індивідуальний досвід молитви вважається найвищим проривом на шляху до прямого контакту з релігійною реальністю, але ці практики принаймні мають соціальне начало. З одного боку, молитва і медитація набувають ритуальну форму, котру поділяє громада; іноді вони проводяться колективно на церемонії богослужіння, а для більшості людей це і є те місце, де вони вивчаються. Людина молиться спільно з іншими до того, як молиться сама. Медитація, націлена на містичний досвід, також вивчається колективно. Навіть у тих релігіях, де монахи, що займаються медитацією, мають найвищий релігійний статус, останні ініціюються іншими медитаторами. Хоча багато відомих містиків кількох релігій мали свій найвищий досвід медитації на самоті, іноді як відлюдники, ці періоди самотності вбудовані в традицію колективно організованої чернечої кар'єри. Однак існує певна напруженість між усамітненими та більш колективними практиками. Знамениті аскети ранньохристиянської церкви часто розцінювались єпископами як такі, що становлять загрозу для дисципліни та єдності церкви. Це відбувалося не через повну ізольованість містичного досвіду, а тому, що пустельні монахи, як правило, приваблювали мирян-послідовників, а час від часу об'єднувались у фанатичні натовпи, які могли блукати по містах і втручатися в церковні диспути. Отже, організація первинна по відношенню до особистості, оскільки особистість запозичує патерни в колективі. Прикладами колективних культових практик є участь індивіда у спільних культових (ритуальних) діях своєї релігійної громади: відвідування богослужінь, зокрема літургії, і участь в них; виконання релігійних обрядів (хрещення, вінчання, поховання) та інших ритуальних дій і розпоряджень; святкування релігійних свят (великих, храмових); а прикладами індивідуальних практик є такі дії у повсякденному житті: домашні молитви, дотримання певних ритуалів (наприклад, постування, молитви перед споживанням їжі, роботою, ушанування ікон, хреста тощо), самостійне читання релігійної літератури.

Наявні й інші класифікації релігійних практик. Зокрема, українська дослідниця Т. Ратушна пропонує авторську класифікацію релігійних практик, що базується на концепції християнського постмодерну А. Колодного і концепції соціальної мімікрії А. Лобанової, виділяючи чотири типи практик: традиційні, модерні, постмодерні та імітаційні. При цьому, Т. Ратушна стверджує, що традиційні практики характерні для старшої вікової когорти, модерні – для середньої, а постмодерні та імітаційні – для молодшої. Зазначено, що останні два типи відповідають основним тенденціям змін у релігійній сфері сучасного українського суспільства [155].

Російська дослідниця Л. Астахова пропонує класифікувати релігійні практики за шкалою залученості практики в структури повсякденності на такі типи: «містеріальні / доктринальні (орієнтовані на виконання приписаних релігійних дій строго визначеним способом), ритуальні (пов'язані з ритуальною релігійною дією, ознакою якого є мінімізація приватної ролі і впливу актора на життя спільноти), досвідні (підставою є релігійний досвід), місійні (пов'язані з приватним розумінням особистої і групової релігійної місії), індоктринаційні (залучення в релігійні системи, релігійне виховання і освіта), ситуативні (діяльнісна відповідь на зміну структур повсякденності)» [7, с. 28].

Л. Свірідова виділяє часовий модус як критерій класифікації практик, оскільки практична діяльність людини здійснюється в часі. Отже, вона розрізняє релігійні практики життєвого, річного, тижневого і добового циклів [184, с. 59]. Найважливіші з релігійних практик, які отримали розвиток в будь-якій релігійній традиції, пов'язані з початком і кінцем життєвого шляху людини. Крім того, релігійно маркується дорослішання, вступ у шлюб, релігійні посвячення, а також інші важливі події життя. Практики річного циклу регламентуються релігійним календарем, який являє собою річне коло свят, постів і підготовки до них, в яких зафіксовані основні події і цінності кожної конкретної релігії. З подіями релігійного календаря співвідноситься регламентація періодів праці і відпочинку, буднів і свят, а відповідно – регламентація і сакралізація

повсякденної поведінки, зокрема харчової і сексуальної. До практик річного циклу також належать щорічні та сезонні ритуали пам'яті предків, паломництва, місцеві вшанування святинь і храмові свята. При цьому деякі з них можуть бути не зафіксовані у письмовій формі. Релігійні практики тижневого циклу – це, передусім, щотижневе зібрання релігійної громади. Час доби знаходить своє відображення в практиках добового циклу.

Основна відмінність між культовими і позакультовими практиками полягає у формі релігійної комунікації, яка визначається як двосторонній зв'язок між людиною і Богом, в тому числі через посередників. Отже, культові практики являють собою «вертикальну» форму комунікації (ідея «спасіння» через спілкування з Богом). На думку М. Федорової: «У низхідній моделі ця вертикаль проявляється у вигляді отримання Одкровення, а у висхідній – в ритуалі. Головним смислом побудованої комунікаційної вертикалі для віруючих вважається те, що вона носить трансцендентний характер, а сам комунікаційний простір – сакралізується» [217]. Основна дія людей при «вертикальній» формі комунікації – молитовні практики, які є обов'язковою складовою повсякденного життя віруючого. Натомість позакультові практики є «горизонтальною» формою комунікації (ідея «спасіння» через спілкування з іншими людьми), оскільки проявляються через міжособистісні (соціальні) відносини, зумовлені релігійною вірою та релігійною організацією (церквою). Символічно ці дві форми релігійної комунікації і два види релігійних практик базуються на двох головних заповідях Ісуса Христа: «Ісус сказав йому: полюби Господа Бога твого всім серцем твоїм, і всією душею твоєю, і всією думкою твоєю. Це є перша і найбільша заповідь. Друга ж подібна до неї: люби ближнього твого, як самого себе. На цих двох заповідях утверджується Закон і Пророки» (Мф. 22:37-40).

Але слід зазначити, що ця схема певною мірою неточна і відносна. Зокрема, велика кількість сучасних релігійних практик виявляються в ситуації, коли в процесі змін окремі параметри, які вважалися культовими, виносяться на рівень приватного

життя, залишаючись певною мірою доктринально обумовленими. Принагідно зауважимо, що в культових практиках багато відмінного, а в позакультових – спільного, між різними церквами. Культові практики, передусім, стосуються кліру, а позакультові – мирян. Церква виступає ініціатором переважної більшості релігійних практик. При цьому церква зосереджена не стільки на усвідомленні змісту релігійної віри, скільки на ритуальних практиках. Водночас формування позакультових практик є наслідком інституційних змін у самих релігійних організаціях. Позакультові практики стають вагомим чинником «виживання» релігійних організацій, котрі дозволяють їм бути конкурентоспроможними та збільшувати чисельність своїх послідовників. Зокрема, у католицизмі переосмислення ролі мирян у церкві й суспільстві загалом називають мирським апостолатом. Марітен першим чітко сформулював концепцію апостолату мирян, яка пізніше буде прийнята Другим Ватиканським собором як частина офіційного вчення Католицької церкви (Декрет про апостолат мирян, 1965 р.).

Докладніше розглянемо культові практики та їх різновиди. Релігійний культ – це регламентовані віровченням релігійні дії, які здійснюються для шанування предмета релігійної віри [190, с. 135]. Зміст і способи його відправи розрізняються в залежності від приписів тієї чи іншої релігії. Він встановлює всі деталі і послідовність поведінки віруючих при здійсненні релігійних обрядів. При цьому організації використовують спеціальні засоби культу: книги, одяг, інвентар тощо. Отже, *культові практики* (богослужбові, теопраксія) – це ритуальні (обрядові) дії, переважно у формі молитов, які спрямовані до предмета релігійної віри та зазвичай легітимізовані й регламентовані певними релігійними організаціями. Зауважимо, що ритуали являють собою найбільш стандартизовані дії і структуровану в певний спосіб поведінкову модель.

Тут варто розглянути поділ релігійних практик на інституціональні та позаінституціональні. Перші являють собою практики, легітимізовані й регламентовані певними релігійними організаціями. Також для них характерна участь представників кліру та використання специфічних приміщень. По-іншому їх

можна назвати формальними, канонічними, письмовими, структурними. Натомість позаінституціональні (extra-institutional) трактуються як ситуативні, нерегламентовані, нетрадиційні, номадичні, народні, місцеві, приватні, бриколажні.

Р. Коллінз ставить питання про те, що вирізняє релігійні ритуали поміж інших, вказуючи дві можливі відповіді: «особливий емоційний досвід чи особливий символічний зміст» [89]. Релігійні інтерактивні ритуали включають у себе особливо сильні, навіть екстремальні, емоційні переживання; вони проголошують себе як такі, що мають найвище значення, котре перевершує всі інші переживання, та дають всепроникаючий сенс життя. Релігійні ритуали відрізняються від світських своїм символічним змістом, а позаяк символи є медіумом, крізь який ми презентуємо та спілкуємось, то вони постають живим досвідом культури; культура жива доти, поки масив символів використовується у значущих соціальних взаємодіях. Культурний чи символічний зміст, що вирізняє релігію з-поміж усього іншого, потім проголошується у своїх символах, котрі утверджують буття священної царини вище за мирське життя, хоча й пов'язане з ним певним способом. Водночас Е. Дюркгайм і його послідовники показали, що символи створюються й підтримуються в ритуалах і відмирають, коли ритуали більше не виконуються з достатнім емоційним насиченням. Отже, існує постійний цикл зворотного зв'язку між культурними ідеями релігійних реалій та емоційними переживаннями від ритуальних практик, що постійно формують одне одного. Але вірування є слабшою частиною цього ланцюга і вони відмирають, коли ритуальна практика більше їх не підтримує.

На тій підставі, що ритуал підживлює символи і вірування, Р. Коллінз стверджує, що «саме відмінності в ритуалах зумовлюють головні розбіжності в доктрині, тобто відмінності в практиках впливають на релігійні вірування» [89]. Свою тезу він аргументує відмінностями в ритуальній практиці між католицькою і протестантською версіями християнства, історичними й теперішніми. Він вказує, що різні організації ритуальних практик серед католиків і протестантів зумовили абсолютно різні моделі життєвої поведінки – те, що у М. Вебера

отримало назву «етика». Утім, на противагу М. Веберу та іншим дослідникам, Р. Коллінз стверджує, що теологічні доктрини не є рушійною силою різних практичних етик, що саме практики – первинні й основні компоненти релігії, які чинять переважний вплив на повсякденну поведінку людей. Зокрема, він вказує, що «те, що сповідується в релігії в кожен конкретний момент, є результатом панівних ритуальних практик» [89].

До культових релігійних практик належать вчинки, що включають індивіда у культову діяльність як систему чітко визначених символічних дій, за допомогою яких встановлюються безпосередні відносини між віруючим (або релігійною групою) і надприродним об'єктом поклоніння. У сфері культу дії можуть здійснюватися у вербальній формі (читання священних книг і ритуальних текстів, спів духовних пісень і гімнів, проголошення проповідей, молитов, мантр, заклинань і т. ін.), з використанням різних поз і рухів, через маніпуляцію предметами сакрального характеру тощо. Культова поведінка найбільшою мірою піддається емпіричному вивченню і статистичній обробці з застосуванням методів кількісного та якісного аналізу. Культові релігійні практики можуть носити як колективний, так і індивідуальний характер; за участю служителів релігійного культу або без таких; враховувати часовий модус і форму легітимації. Тому вони мають кілька різновидів.

Церква – це складна і велика соціальна структура. Поділ повноважень і механізми управління в ній базуються як на формальних (зафіксованих в офіційних документах), так і на неформальних практиках, причому поведінка основної частини віруючих орієнтована на останні. Формальні практики отримали письмову фіксацію через церковний інститут, а відтак – і стали формою, а неформальні утвердилися через локальні традиції, приватні настанови, але не мають письмової фіксації та інституціональної легітимації. Різні автори для позначення неформальних культових практик використовують такі поняття, як «народні», «номадичні» тощо. Найбільш повне коло релігійних письмових пам'яток у традиційних релігійних спільнотах (церквах), де склалася релігійна інтелектуальна еліта, яка створює релігійні тексти.

Провідну роль у будь-якій релігії відіграють інституціональні культові практики. Кожна конфесія (церква) має свою особливу доктринальну систему та ритуально-обрядові практики. В. Шевченко вказує, що «в процесі свого історичного розвитку кожна релігія виробляла власні обрядові системи або ж елементи культових дій, надаючи їм відмінного ідейно-символічного та образного значення. При цьому міжрелігійна спорідненість культово-обрядового комплексу є доконаним фактом і, маючи значне коло дотичностей та спільностей (молитви, пости, жертвоприношення...), може проявляється латентно, завуальовано, непомітно або ж у неповторно-своєрідний спосіб. Зокрема, досвід реформи католицького богослужіння (*aggiornamento*) може бути цікавим і для православної церкви» [232, с. 38]. Науковець також наголошує, що «дослідження культово-обрядового комплексу в усіх його можливих інтроспекціях потребує неодмінного врахування конкретно-релігійних специфікацій як віросповідно-богословського, так і етноментального, суспільно-ідеологічного, культурно-мистецького та загальноісторичного характеру, без яких, зрештою, неможливо збагнути ані його зміст, ані значення, ані символіку, які задаються відповідними уявленнями, ідеями, догматами та іншими доктринальними положеннями і відтворюються в процесі дійства як культовий текст» [232, с. 39].

Оскільки більшість населення України відносить себе до православного християнства, основні приклади у цій праці будуть стосуватися практик православного віросповідання. Культове життя православної громади відбувається в кількох формах. Передусім воно сконцентроване навколо богослужіння, яке відбувається як у церкві, так і поза нею. Взагалі регулярна участь віруючого в житті парафіяльної громади розцінюється церквою як абсолютна норма, свого роду «мінімальне визначення» релігійності. Дані про стан релігійності, які демонструють значний розрив між тими, хто вважає себе віруючими і православними, і тими, хто регулярно ходить до церкви, трактуються як свідчення низької якості релігійності.

Порядок необхідних культових практик зазвичай оформлений канонічною традицією того чи іншого віросповідання. Їх сутність полягає у виконанні настанов духовенства. У православ'ї існує вимога щотижневого відвідування храму, щотижневого посту (в середу і п'ятницю), дотримання чотирьох багатоденних постів, щоденна ранкова і вечірня молитва, обов'язкового відвідування найбільш значущих релігійних свят та ін. Бажане й регулярне читання Біблії. Деякі віруючі дають релігійні обітниці. В них, як зазначає І. Кремльова, «відображалися покаєння у гріховності, надія заслужити прощення власними силами, і уявлення про важливість пожертвування, й ідея духовної користі самообмеження» [98, с. 247]. Дії, які здійснювали внаслідок обітниць, виділялися серед повсякденних виявів віри тим, що людина добровільно накладала на себе додаткові зобов'язання. Проте виконання обітниць втрачає популярність ще швидше, ніж молитви й навіть дотримування постів.

З точки зору кліру православної церкви, релігійне життя віруючого в ідеалі повинно проходити в регулярному відвідуванні «свого» храму, де він сповідається в того самого священика, який є його духовним наставником, замовляє молебні, купує свічки і, можливо, виконує якусь роботу з облаштування і підтримки порядку на добровільних началах або за невелику плату. Іншими словами, від віруючого очікується участь у літургійному і господарському житті церковної громади, яка найближча до його місця проживання. Так уявляють собі нормальне релігійне життя не лише православні священики, але і їх колеги з інших конфесій. Цей формат орієнтований на таке ідеальне минуле, в якому міграція та вертикальна соціальна мобільність були радше винятком, ніж правилом. Ясно, що це минуле уявне і не міське. Чимало сучасних урбанізованих віруючих, перефразовуючи П. Бурдье, більше не «належать землі» [15, с. 123], не лише свідомо обираючи парафію, куди віддають перевагу ходити (чи їздити), але і практикуючи інші, альтернативні, способи проживання свого релігійного життя. Деякі віруючі, переважно в місті, відвідують не один, а два чи більше храми. Це означає, що

навіть якщо вони регулярно причащаються і ходять на літургію, то цілком можуть не належати жодній парафіяльній громаді або належати одразу до кількох.

Істотний вплив на культову практику, зокрема причащення, спричиняли укази цивільної влади, а не заклики і навіть приписи ієрархів. У радянський час таїнства починали сприйматися самі по собі, а не як свідчення політичної благонадійності. Для когось це означало відмову від участі в таїнстві. Для когось це робило можливим, хоча ще не необхідним, перегляд його регулярності. Утім, віруючі в радянський час постали перед загрозою гонінь і смерті, голоду або репресій. Ця «обмеженість» їх існування стала приводом до більш частого причастя і, крім того, - до ослаблення вимог щодо підготовки до таїнства. Як бачимо, «обмеженість» буття тодішніх вірян була одним з головних чинників, які впливали на збільшення частоти причащення. Після війни період «турбулентності» практик закінчився. Крайнощі згладжувалися, але в порівнянні з дореволюційним часом спостерігалось помітне збільшення частоти причащення: ми дедалі частіше чуємо про щомісячне або трохи більш рідкісне причастя як про нормальну практику. За радянської доби відбувалося інтенсивне розмивання меж між практикою причащення мирян, духовенства і чернецтва. Особливо помітною була конвергенція практик причащення мирян і ченців.

Загалом діяльність віруючих сконцентрована на внутрішньому житті парафій. Символічне прагнення парафіян відділитися від навколишнього світу навіть за допомогою зовнішнього вигляду й одягу. Офіційні контакти із «зовнішнім світом» здебільшого здійснюють священники, чия діяльність інспірована як вимогами єпархіального начальства, так і можливістю використання «адміністративного ресурсу» для облаштування життя парафії. При цьому парафіяни виступають зв'язуючою ланкою між храмом і своїми менш воцерковленими близькими. Найчастіше це відбувається, коли вони просять передати записки, поставити свічки чи замовити треби.

Священники виконують роль регуляторів доступу до сакрального та його інтерпретації, роль найбільш авторитетних

референтів, на яких посилаються і від яких отримують санкції всі учасники релігійних практик. Вони намагаються стати медіаторами між сакральним і паствою, повернути церкві провідну роль у релігійному житті людей. Однак найбільш помітним результатом їх діяльності стало встановлення контролю над «народним православ'ям» шляхом або боротьби з «неканонічними» практиками, або їх легітимації. Іноді духовенство саме виступає транслятором «народної» традиції. Водночас священники, в цілому будучи консерваторами, є провідниками поступової і повільної лібералізації богослужіння.

Вагомі складові релігійного життя - молитви та пости. Дотримання їх вказує на справжню, а не формальну релігійність. Ці акти здійснюються, як правило, віруючі люди, тоді як відвідувати богослужіння, брати участь в обрядах можуть і невіруючі. Серед релігійних дій відомі також паломництва, обітниця, читання Біблії й іншої релігійної літератури, місіонерська діяльність тощо.

Одна з найважливіших релігійних дій – це молитва. Відомий французький соціолог, етнолог, антрополог Марсель Мосс стверджував, що з різних поглядів вона справді є одним із головних релігійних фактів. Передусім у ній сходиться багато релігійних феноменів. Більш ніж будь-яка інша система, вона бере участь як у природі ритуалу, так і в природі вірування. Молитва є ритуалом, позаяк вона – усталений образ дії, дія, здійснювана перед священними предметами. Вона звертається до божества і впливає на нього; складається ж молитва з фізичних дій, від яких очікують результату. Але водночас тією чи тією мірою будь-яка молитва – це Символ віри (Credo). Навіть у ситуаціях, коли її зміст стирається в результаті частого повторення, вона, принаймні, висловлює хоча б мінімальну кількість ідей і релігійних почуттів. М. Мосс зазначав: «У молитві віруючий і діє, і мислить. При цьому дія і думка тісно пов'язані, проявляючись в одні й ті самі моменти релігійного життя, в один і той самий час. Утім, таке злиття цілком природне. Молитва – це слово. Тоді як мова – дія, яка має мету і результат; зрештою, це завжди інструмент впливу. Цей вплив полягає в тому, що, виражаючи ідеї і почуття, мова

переводить їх у зовнішню сферу і наділяє незалежним існуванням. Говорити – це водночас діяти й мислити, тому молитва належить як до сфери вірувань, так і до сфери культу» [117, с. 236]. Молитва – це спілкування людини з Богом, це діалог із сакральним і частота її виконання постає свідченням того, що людина прагне близькості з ним.

В. Павлюк стверджував, що «близько однієї чверті віруючих у 1960-х – на початку 1970-х років не виконували такого найпоширенішого релігійного акту як молитва, масово відмовлялися від дотримання постів (незалежно від віросповідання)» [135, с. 125]. Але і в тих, хто молився регулярно, інколи домінували не духовні потреби, а матеріально-життєві. Якщо скористатися класифікацією молитов на прохальні, заступництва, подяки, возлюблення, наведеною у книзі В. Москальця «Психологія релігії» [116, с. 81-82], то в досліджуваний період ми спостерігаємо поступове зменшення частки тих молитов, що належали до двох останніх груп. Невпинно скорочувалась кількість осіб, що знали офіційні молитви. В «Настільній книзі священнослужителя» зазначалося: «Доводиться стикатися з такими сумними фактами, як незнання основних молитов і Символу віри, нерозуміння здійснюваних таїнств, а головне – відсутність інтересу до цього» [118, с. 268]. Зменшувалася й тривалість молитви. Систематичне читання молитов віруючі не вважали обов'язковим, вони виправдовували це зайнятістю по господарству, нестачею часу, нездоров'ям, небажанням викликати невдоволення дітей тощо. Тут зауважимо: відмітна риса молитов у протестантів – необов'язковість закріплених текстів. Слова молитов варіюють, незмінною залишається лише структура: прославляння, прохання, подяка. Натомість сталими є молитви, тексти яких взяті з Біблії, зокрема «Отче наш».

Велику увагу церкви приділяють ритуальним діям, які супроводжують найважливіші моменти людського життя: хрещення, вінчання та поховання, т.зв. обрядам життєвого циклу. Зауважимо, що у православ'ї одночасно із хрещенням виконується таїнство миропомазання, яке, наприклад, у римокатоликів здійснюється пізніше (і називається конфірмацією).

Іншим важливим та поширеним є похоронний обряд. Похоронні обрядові дії включають відспівування й поминальні треби, які здійснюються на третій, дев'ятий, сороковий дні, в річницю смерті. Заупокійні богослужіння та похоронні обрядові дії мають, за вченням церкви, полегшити померлому шлях до Царства Небесного, відмолити гріхи та відігнати «нечисту силу». Менш поширене вінчання, що означає освячення шлюбу Богом. Доволі активні у виконанні обрядів протестанти. Хоча тут вони не виконують деяких обрядів, які здійснюють православні та католики. Та й самі обряди інколи мають іншу форму. Приміром, баптисти, крім хрещення, здійснюють обряди вінчань та похоронів. Вони включають проповіді, молитви, співання гімнів, але не вважаються таїнствами. Найбільша частка виконаних обрядів життєвого циклу припадає на західні області України, найменша – на південні та східні. Це було зумовлено як нижчою релігійністю населення на півдні та сході України, так і значно рідшою релігійною мережею. На півдні були населені пункти, від яких, щоб дістатися храму, потрібно подолати десятки кілометрів. Впливала на активність віруючих у виконанні деяких обрядів і конфесійна приналежність. У деяких конфесіях окремі з них не виконувалися.

Зниження рівня релігійної обрядовості спонукало духовенство до спрощення обрядів, внесення у них нових елементів. Відбувається ослаблення регламентації виконання обрядів, їх спрощення і скорочення. Обряд хрещення можуть здійснювати над дітьми, не зважаючи на те, чи батьки та хрещені батьки віруючі. Окремі священники спрощували й сам ритуал хрещення. Замість триразового занурення у воду вони поливали голову дитини водою зі склянки над мискою чи тарілкою. Спостерігалось спрощення у виконанні й інших обрядів. Священники, особливо православні, часто виконують релігійні обряди при похованні невіруючих людей на вимогу їхніх рідних. Хоча церковний канон передбачає, щоб чин похоронної відправи здійснювався духовенством над покійником у храмі, набула значного поширення заочна відправа похорону. За порадою священника, віруючі приносять до церкви жменю землі з могили померлого родича, і над нею

влаштовуються обрядові церемонії за всіма церковними правилами. Потім цю землю висипають на могилу, в результаті вона вважається «запечатаною».

Дедалі частіше обряди життєвого циклу здійснювалися не з набожності, а під впливом громадської думки, традиції. Попри те, що багато людей були причетні до виконання релігійних обрядів, часто віряни не усвідомлювали їх змістового наповнення. Неналежне усвідомлення значення обрядів коріниться в самій церковній практиці православ'я, яке в історичному минулому ніколи не акцентувало уваги на знанні пересічними віруючими основ віровчення чи змісту обрядів. Доволі поширенішою була практика неусвідомленого обрядовір'я, тобто «переконання віруючих в безумовній необхідності і винятковій ролі релігійних обрядів для отримання сприятливого результату від звернення до предмета релігійної віри» [190, с. 193]. При обрядовір'ї посередницька функція обрядів гіпертрофується, їх процедурна складова набуває самодостатнього значення, обрядові предмети сприймаються як священні і наділяються властивостями на зразок магічних, основна увага зосереджується на правильній (на думку того, хто здійснює) послідовності й формі обрядових дій. Обрядовір'я культивується переважно на рівні буденної релігійної свідомості. Воно зустрічається в усіх релігіях, де обов'язкову частину релігійного культу становить релігійний ритуал. Як правило, обрядовір'я не формалізовано офіційним віровченням цих релігій і його прояви зустрічають несхвальне ставлення з боку служителів релігійного культу. Однак ідеологія більшості релігійних організацій розглядає обрядовір'я як свідчення релігійності, хоча воно і демонструється в нерозвинених або помилкових формах. Найбільш поширене обрядовір'я в змісті релігійних практик так званих «народних релігій». Стійкість обрядовір'я пояснюється його традиційністю (з покоління в покоління зберігаються в етнокультурній пам'яті рецепції архаїчних вірувань, дотримання яких забезпечує релігійну ідентичність з «вірою предків»), а також націленістю його практик на позитивне розв'язання конкретних життєво важливих проблем віруючих.

Хоча постування вважається вагомою релігійною дією, оскільки пости сприяють переживанню релігійного досвіду, більшість віруючих не практикують його. Багато з них відмову від посту пояснюють слабким здоров'ям або важкою працею. Регулярно постують тільки ті парафіяни, для яких відвідування храмів і участь у богослужінні - не лише данина традиції. Водночас у католицькій традиції постам відводиться значно менше уваги, ніж у православ'ї. Тому менша кількість людей дотримується цієї практики. Крім обмежень у вживанні їжі, постування має й інші форми, зокрема стосовно розваг, сексуального життя та ін.

Важливим у релігійному житті є читання Біблії та іншої релігійної літератури. Для послідовників протестантських течій один зі значущих релігійних принципів – це вивчення Біблії та дотримання її приписів у житті. Дотримання цього принципу великою мірою відображає рівень релігійності населення. Отже, велику увагу вивченню Біблії та релігійної літератури як складової релігійного життя приділяють протестанти. Натомість більшість православних і католиків узагалі не читають Біблії та інших релігійних книжок. Це пояснюється не лише небажанням віруючих, але й нестачею відповідної літератури.

Значну роль у культовій системі відіграє естетична сторона. Як правило, культові дії відбуваються в спеціально побудованих і оформлених культових спорудах. Архітектура храмів, їх інтер'єр покликані мобілізувати релігійні почуття. Вже сама будівля храму, його освітлення та внутрішнє оздоблення в певний спосіб впливають на людину, формують у неї релігійні почуття. Ці почуття посилюються під впливом колективних молитов, піснеспівів або органної музики, церемоніальних дій священнослужителів і поведінки оточуючих людей. Як зазначають дослідники релігії, в процесі богослужінь за допомогою культових дій у свідомості віруючих відтворюються релігійні образи, символи, думки, порушуються відповідні емоції. В результаті відбувається трансформація негативних емоцій на позитивні: зникає стан пригніченості, занепокоєння, незадоволеності, внутрішнього дискомфорту, на зміну їм приходять почуття полегшення, задоволення, заспокоєності, радості.

Розглядаючи культові практики, не можна залишити поза увагою такі речі, як етос і спосіб життя віруючих, зокрема парафіяльна субкультура. Процес відновлення православного парафіяльного життя, який розпочався в кінці 1980-х – на початку 1990-х рр., у цілому завершився на початку 2000-х, коли склалася модель парафіяльного життя, яка відповідає запитам церковного співтовариства. Протягом цього періоду змінилися віковий, освітній рівень парафіян і шляхи їхнього звернення: більшість нинішніх парафіян є неофітами. Проте вони успадкували ряд ідей, які панували в церковному середовищі в радянський час: акцент на аскетизмі, необхідність духовної опіки старців, прагнення до ізоляції від зовнішнього світу. Наслідком цього стали пріоритет особистого спасіння і зневага до соціальної активності. Сучасна православна громада функціонує переважно як молитовне зібрання, а не як суб'єкт суспільного життя. Всі соціально значимі починання відбуваються за ініціативою священників. Незважаючи на низьку соціальну активність віруючих, суспільство сприймає православні парафії як головних носіїв духовності й легітимне джерело релігійних норм. При загалом позитивному ставленні до церкви, суспільство незначною мірою готове допустити релігію в своє життя, де-факто демонструючи потребу лише в епізодичній участі в ритуалах. Отже, навіть за сприятливих умов, релігійне життя, як і раніше, залишається обмеженим рамками громади, куди вона була витіснена в радянський час. Утім, ця ситуація влаштовує як віруючих, так і решту суспільства.

Залучені в церковно-парафіяльне життя православні віруючі намагаються виконувати рекомендації священників і дотримуватися правил церковної традиції. Як наслідок - у них проявляється комплекс найбільш характерних психологічних і ціннісно-поведінкових настанов, на позначення якого використовується поняття «церковно-парафіяльна субкультура» [144, с. 317]. Цій субкультурі притаманна наявність своєї внутрішньопарафіяльної комунікативної мови, відповідних концептів і понять: «смирення», «послух», «благословення», «спокуса», «провина», «негідність», «гріх», «благочестя», «благодать», «покаяння» та ін. Ці поняття та їх зміст впливають

на життєву орієнтацію парафіян, мотивацію, прийняття рішень, визначають особливості парафії.

Одна з аксіом православної церковної етики полягає в тому, що воля людини, як правило, знаходиться в суперечності з «волею Бога», тобто постулюється, що воля, яка є в людини, її «хотіння» в цілому неправильне, що є додатковим аргументом на користь «послуху», підкорення «своєї» волі «чужій». При цьому неважливий і сам момент неправоти, яка інкримінується людині, навіть в юному віці. Навіть якщо цій людині 7-8 років, їй кажуть «Покайся!», тобто визнай себе винною. Це переживання «винуватості» і «неправоти» постає надзвичайно важливим компонентом смирення, коли людина звинувачує себе в гріхах. У процесі проходження духовного шляху віруючий, який намагається дотримуватися церковних норм, аж ніяк не позбавляється почуття вини, навпаки, він має відчувати цю вину ще гостріше. Отже, мова йде про індоктринацію вини, яка здійснюється на початку воцерковлення, а потім підтримується протягом усього свідомого життя. Через категорію «вини» прочитується категорія «смирення», а отже, і сама ідея покаєння, і в цілому церковна аскетика. Водночас індоктринація вини може служити причиною феномену «розцерковлення», коли людина покидає віру чи церкву.

Негативація людської природи і розуміння вини обґрунтовує ще одну грань смирення – визнання корисними будь-яких бід і негараздів («скорбот») унаслідок того, що вони допомагають людині утвердитися в думці, що «вона винна». Іноді ця загальна винуватість може перерости у комплекс вини. Навіть письмові звернення в церковно-парафіяльному вжитку і церковних організаціях називаються не «заяви», а «прохання». Мається на увазі, що людина не повинна «заявляти» свою волю, а має «просити», декларуючи свою готовність до відмови, інакше кажучи, тримати свою свідомість у стані депривації. Важливим концептом для розуміння церковного життя також є поняття «спокуса», під яким на церковній мові розуміється дозволений Богом вплив «бісів» (злих духів) для випробовування людини. Він використовується для залагодження конфліктів шляхом перенесення вини з кривдника на «диявола».

Французька дослідниця К. Русселе проаналізувала відносини в церковному просторі крізь призму таких понять, як «послух» і «благословення», зазначивши, що це «відносини влади і засоби на шляху до спасіння» [144, с. 298-316]. Роль «послуху» і «благословення» варіює в різних ситуаціях і, насамперед, визначається освітою та особистими якостями (харизмою) представників духовенства. Вищевказані практики, особливо значимі в монастирському середовищі, в 1990-х рр. швидко поширилися серед мирян-неофітів. Вони були засвоєні через читання літератури, передусім творів Отців церкви і книг про монастирське життя. Нові християни, які погано розбиралися в релігії та її догмах, намагались побудувати свою етику за моделлю, яку вважають ідеальною. І такою твердиною віри їм видається монастир.

Отже, в широкому значенні «послух» розуміється як певна діяльність, у ході якої можуть застосовуватися механізми «смирнення духу» - через сувору дисципліну, постановку важких завдань, образи, недооцінку особи тощо. При цьому щодо парафіяльного життя «послухом» може називатися більш-менш систематична допомога або виконання будь-яких доручень, або просто дослухання в житті до різних настанов духівника. Адже він людиною може розглядатися як транслятор «Божої волі», який допомагає позбутися гріховного «я хочу...». У процесі своєї діяльності людина повинна обмежити свою волю і покластися на волю духівника. В. Свешніков вказує: «Спотворена гріхом воля найкраще зцілюється через послух. Послухом, прийнятим сердечно, з життя свідомо видаляється принцип *я хочу* - один із провідних принципів гріховного буття» [144, с. 317]. А «благословення» - це своєрідна молитва священика або порада щодо тієї чи іншої ситуації. Сила і роль благословення залежить від становища священика в ієрархії. Чим вище він стоїть на ієрархічній драбині, тим ефективніше, на думку віруючих, його благословення. Слово ченця чи архієрея більш вагоме, ніж слово парафіяльного священика.

Водночас спрямованість до спасіння, яка початково закладена в ці практики, іноді відходить на другий план. Нині послух часто визначається як просте завдання, яке дають людині

або вона сама бере його на себе як обов'язок (наприклад, турбота про церковну бібліотеку), без будь-якого зв'язку зі спасінням. Ці практики дедалі частіше пов'язуються із завданням підтримки в громаді порядку. Благословення сприймається як дозвіл або заборона. Тому благословення священика та ту чи іншу справу дозволяє забезпечити порядок у громаді. Практика благословення вихолощується ще й тому, що віруючі просять його про допомогу щодо вирішення дрібних повсякденних питань або щоб розпочати нову справу. Зокрема, віруючі часто просять благословення перед поїздками, іспитами тощо.

Зауважимо, що практики послуху і благословення походять від традиції, яка глибоко закладена саме в російському православ'ї. Їй присвячені численні статті, повчальна література про моральність і дисципліну. Існує думка, згідно з якою такі практики свідчать про авторитаризм, на зразок армійського, до якого віруючі звикли і якого потребують. Віруючі в такий спосіб намагаються зняти із себе будь-яку відповідальність. Тому ці практики природно функціонували в радянський час, коли існував ідеологічний нагляд та чітка вертикальна ієрархія влади. Нині ж ці практики почасти ставляться під сумнів усередині самої церкви, позаяк деякі клірики вважають, що вони не зовсім адекватні сьогоденню. Через цю ідеологію всегріховності сучасній людині в церкві так чи інакше нав'язується думка про її нікчемність і неспроможність. Тоді метою духовного життя стає виключно переконання себе в крайній гріховності й тотальне самоїдство. Як наслідок, серед парафіян великий відсоток людей із заниженою самооцінкою, які уникають відповідальності, прийняття рішень, завжди сумніваються в собі, люблять постійно просити благословення, стурбовані власною «недосконалістю». Водночас занижена самооцінка стає причиною прояву агресії. Якщо людина з заниженою самооцінкою зустрічає людину, яка, на її думку, ще гірше, це обертається агресивним сплеском. Вона екстраполює почуття власної гріховності на оточуючих.

Утім, більшість залучених у церковно-парафіяльне життя людей радше адаптовані до соціуму, ніж навпаки. У церковно-

парафіяльній культурі виявляється широкий простір для відступу від нормативних церковно-аскетичних правил, напрацьовані адаптивні механізми, які виводять віруючих далеко за рамки деприваційної матриці і комплексу вини, відкривають їм можливості для творчої реалізації. Отже, в сучасний церковний етос закладений механізм подвійного вибору, поведінкового нігілізму, коли теоретичною нормою визнається одне, а поведінковою – інше. На думку Б. Кнорре, «апріорна відстань між нормою і реальністю є необхідним елементом існування церковно-парафіяльної субкультури» [144, с. 340].

Із життєвих настанов, характерних для парафіян, найбільш важливе уявлення про важливість сім'ї. Воно тісно вбудовано в повсякденне життя громади. Ставлячи запитання «Як справи?», очікують розповідь про сім'ю і дітей. В узагальненому вигляді розуміння православної сім'ї – це православний чоловік і православна жінка, які народили і виховали дітей і прожили все життя в одному шлюбі. Народження дітей можливе лише в шлюбі і вважається його основною складовою. У практиці парафіяльного життя немає чітких стереотипів щодо часу вступу в шлюб, якостей майбутнього члена подружжя, часу народження дітей і т.ін. Єдина вимога – дотримання заповідей. При цьому відсутність вищої освіти чи професійної реалізації не видається трагічною, на відміну від відсутності сім'ї і дітей. Ситуація, коли «Господь не дає дітей», сприймається як драматична, навіть у тому випадку, коли не вдається зачати другу дитину. Вийти заміж і свідомо прагнути до бездітності – це те, чого «не може бути, тому що бути не може» [144, с. 114]. У храмі досить суворо дотримуються правил, які стосуються носіння жінками спідниць і покритої голови. Парафіянки і в повсякденному житті носять спідницю, але хустки надягають лише в храмі. Культура їжі також виступає вагомим культовим фактором.

Важливий чинник сучасного релігійного життя – зростання позаінституціональних культових практик, тобто релігійних практик, які не мають чіткої легітимації та регламентації релігійної організації. Вони можуть бути як колективними, так і

індивідуальними, зокрема коли мова йде про так звану приватизацію віри. З точки зору духовенства неформальні практики іноді не відповідають церковним правилам. Тому керівництво церкви визнає значимість деяких позаінституціональних практик, але не поспішає з їх легітимацією. Це дає можливість її представникам (духовенству) сегрегувати ці практики з точки зору їх корисності чи шкідливості відповідно до поточної ситуації.

Російська дослідниця Ж. Корміна пропонує називати такі практики номадичними (від номад - «кочівник»), на протигагу регулярному релігійному життю, локалізованому в просторі церковної громади, а саме явище - номадизмом [95, с. 19]. Втрата популярності історично сталих релігійних організацій, зниження рівня культових практик та інші свідчення кризи інституціональних форм релігії не усувають релігійності як постійної якості людини, яка полягає в «трансцендуванні». Тому в умовах секуляризації релігійність проявляється в інших формах і свідчить про фундаментальність релігійної потреби. Виникає спектр учинь і практик, спрямованих на індивідуалізацію релігійного досвіду і формування нових способів звернення до сакрального начала. Отже, поширеність позаінституціональних культових практик є наслідком «приватизації» віри. «Структурні» православні, тобто такі, що проводять своє релігійне життя в рамках церковної громади, у своїй локальній парафії чи монастирі, стали в сучасному православ'ї меншістю. Більшість обирає інші способи афіліації з церквою, які залишають суттєве місце простору їх особистого вибору, мінімізуючи контроль інституції за їх життям. Їх відносини з церквою схожі на відносини пацієнта із сімейним лікарем: ти маєш право на його відвідування, але звертаєшся лише у випадку гострої потреби.

Поряд зі «структурним», можна говорити про номадичний режим релігійності. «Структура», або церква, згідно з класичним визначенням М. Вебера, є бюрократичним інститутом по розподілу харизми, або «благодаті», яка освячується і легітимізується традицією. Харизма присутня в священних предметах, але, передусім, - у самому священстві, церковній ієрархії і церковних таїнствах. «Антиструктурним» православним неприємна риторика харизми, яка підтримується

офіційною церквою, позаяк вона передбачає безумовний контроль з боку громади, священника над життям віруючого і його доступом до благодаті. Тому вони шукають альтернативні джерела благодаті, способи самостійного доступу до неї.

Що ж змушує віруючих включатися в позаінституціональний режим релігійності? Як здійснюється і регулюється цей рух? Як досягається складний баланс між свободою і послухом, модерністю і традицією, який прагнуть знайти нові віруючі? Віруючі, що здійснюють регулярні поїздки в свій прихід, або священник, який за службовим обов'язком бере участь у багатокілометровому хресному ході, не належать до цієї категорії. Номадизм пов'язаний із уявленням самих номадів про те, що сакральні місця, де відбувається «зустріч небес і землі», неодмінно виходять за межі місць їх постійного проживання, знаходяться на периферії модерного життя. Вони виходять з того, що, щоб побути віруючим, потрібно покинути свій обжитий простір і переміститися за його межі, в місця напівчужі. У таких місцях «релігійні кочівники» зустрічаються з «тубільцями» - мешканцями монастирів, сільським кліром і місцевими жителями, - щоб відкрити для себе автентичну національну традицію і відчутти свою належність до неї. У цьому прагненні вони схожі з колективами музикантів-фольклористів, що фіксують пісенну народну творчість, щоб згодом включити її до свого репертуару. Подорожі до святинь, таким чином, стають і подорожами в часі: з рутини справжнього продовженого часу кочівники тимчасово переміщуються в незмінне минуле.

Цей стан свободи, який схожий на описаний Віктором Тьорнером стан ламінальної «позаприсутності» [205], створює умови для звернення паломника до власної внутрішньої особистості, справжнього себе. Цю справжню внутрішню особистість він відчуває через особливий стан, який церковною мовою можна назвати досвідом присутності благодаті. Сучасний паломник не розраховує на те, щоб бути свідком чуда біля святого місця. Натомість про особистісний досвід чуда розповідає майже кожний паломник, але це чудеса невидимі або непомітні для інших. Чудесна метаморфоза в таких розповідях відбувається не з тілом паломника, а з його внутрішнім «я».

Доступ до священного поза безпосереднього контролю церковних інституцій забезпечує паломництво - найбільш наочний приклад номадичних релігійних практик. Подорожі для поклоніння святиням відомі з ранньої історії християнства, наявні у різних християнських традиціях. Їх здійснювали люди з різних соціальних груп і різного достатку. Існували, як і зараз, святині різних масштабів, ступеня видимості й популярності. Якщо до деяких святинь, таких як Єрусалим, могли добиратися далеко не всі, то локальні святині доступні для кожного. Однак традиційне паломництво зазвичай було справою або релігійних «віртуозів», або фрагментом святкового календаря регіональної громади (в певний день у році святиня ставала центром тяжіння для місцевих жителів). Сучасне паломництво орієнтоване не на святковий річний календар громади, а на робочий графік учасників паломницьких поїздок: для паломницької поїздки підходять будь-які зручні вихідні, коли в людини є вільний час.

Релігійний номадизм може виражатися не лише у виборі певної практики доступу до сакрального. Це також ідеологія, яку поділяє певна група віруючих - церковні «альтернативники». Вони креативні у пошуках живої віри, мають потребу в нових святих людях і місцях, чудесах і роботі по спасінню душі. Такі люди утворюють свого роду соціальні мережі, вузлами яких стають найбільш імовірні місця зустрічі з однодумцями. Солідарність усередині таких мереж підтримується на основі неконформістської релігійності того чи іншого штибу. Учасники мереж такого типу можуть бути регулярними віруючими і членами якоїсь парафії, а можуть і не бути. Вони переміщуються між певними точками релігійної карти, пов'язаними з реалізацією якогось проекту з просування нового джерела благодаті. «Православні мереживики» легко впізнають один одного за певними ознаками, такими зокрема, як віра в той чи інший варіант теорії змови, який стає темою для бесіди в дорозі чи на місці зустрічі, або орієнтація на різних історичних героїв-святих як на етичні зразки.

Наразі зберігається достатньо сильна віра в чудеса. Тому одним із різновидів прояву релігійності віруючих є масові паломництва до монастирів та місць, відомих своїми

надприродними явищами («святих місць»), і шанування різноманітних церковних святинь (ікон, мощів). Місця паломництва є в різних регіонах. Це можуть бути лісовий гай, гора, колодязь, джерело, каплиця, хрест, могила тощо. Найбільш поширеною святиною є чудотворні ікони, здебільшого ікони Богородиці. Навколо них складається особлива практика: люди прикладаються до них (цілують), читають перед ними молитви, роблять пожертви тощо. Чудотворні ікони часто переносяться з одного місця в інше, іноді з хресними ходами. У концепті «намоленого місця» закладена важлива для сучасних православних ідея наступності релігійної і культурної традиції. «Намолене місце» розуміється як свого роду контейнер для акумуляції благодаті, де можна пережити справжній досвід належності до традиції, такий самий, як у попередніх поколінь паломників. Утім, шанування місцевих святинь не завжди добре сприймалося церковною владою. У синодальний період історії РПЦ (XVIII - поч. XX ст.) будь-які спонтанні шанування святинь викликали неприйняття Синоду і місцевих консисторій. Влада робила всі можливі заходи для припинення такого шанування: ікони вилучалися, джерело засипалося і т. ін. Таке негативне ставлення було визначене церковною реформою Петра I: усі типові прояви «народного православ'я» вважалися марновірством, яке не має нічого спільного зі справжньою релігійністю [159, с. 203]. Проте шанування продовжувалося, і влада була змушена визнати деякі святині. Трапляються також випадки використання духовенством усіляких «божественних чудес» для пошвавлення релігійного життя, поліпшення фінансово-матеріального становища парафій тощо. Спостерігається також вшанування «святих», «ясновидців», «прозорливців», серед яких є й психічно хворі люди. Доволі прикметно, що вшанування «юродивих» - досить поширене явище у народі, який у нестандартній релігійній поведінці окремих осіб «бачить» вияви святості.

Ще один режим позаінституціональних практик - релігійний флешмоб. Такі флешмоби проводяться з приводу прибуття в місто «мандрівної святині», артефакту, в якому і організатори, і учасники заходу бачать свого роду контейнер харизми. Святиня

збирає місцевих жителів, які вважають себе віруючими. Опиняючись у загальній черзі, вони стають на кілька годин своєрідним локальним співтовариством віруючих. Ці люди підтверджують свою релігійну належність, а вистоюючи довгу чергу до привезеного джерела благодаті, вони, на свій лад, готують себе до релігійного переживання від зустрічі із сакральним.

Сучасні релігійні номади намагаються «втекти» від домодерної структури, закладеної в самій концепції церковної парафії з її жорстким контролем і чіткою ієрархією. Такого роду уклад стає вибором релігійних професіоналів - монастирських і аналогічних закритих спільнот, в яких віруючі займаються традиційною для православних людей справою, а саме спасінням душі, і проповідують жорсткий моральний ригоризм по відношенню до оточуючих і суспільства загалом. Але більшість керується іншим розумінням релігії, розглядаючи її як джерело особистого морального закону й керівництво по приписуванню смислів свого земного життя. Вони проводять власне релігійне життя поза стінами церкви, воліючи любоватися нею здалека і роблячи «набіги» для споживання харизми. Автохтони, які населяють святі місця, в свою чергу, пропонують прилучення до святості в обмін на пожертви, а також на визнання цінності їх власного життєвого вибору.

Близьке за змістом до позаінституціональних культових практик поняття народної релігії (англ. folk religion), яку визначають як комплекс релігійно-міфологічних вірувань, які склалися в автохтонних мешканців якої-небудь території в результаті адаптації віронавчальних уявлень офіційно прийнятої релігії до етнічних і соціокультурних особливостей способу життя місцевого населення [190, с. 180]. Іншими словами, це повсякденна релігійна практика, яка відрізняється від книжного канону. Іноді її ще називають місцевою або вернакулярною релігією. Вона постає внаслідок пристосування догматико-канонічних положень поширеного релігійного вчення до збережених в етнічній пам'яті елементів попередніх вірувань і обставин повсякденного життя віруючих. Офіційна релігійна доктрина поєднується зі священними текстами фольклорного

походження, авторитетом неформальних духовних лідерів, самодіяльною інтерпретацією процедур і атрибутів релігійного культу. Народна релігія характеризується релігійним синкретизмом, переважанням позадокринальних смислів здійснюваних релігійних практик, підкресленою прихильністю до релігійних звичаїв, обрядовір'ям і схильністю до магії.

На думку О. Сагана, «обрядово-культува сфера православ'я має чітко виражену національну специфіку» [180]. Саме національний чинник відіграв провідну роль у становленні богослужбового канону у православ'ї. Адже кожна православна церква, користуючись певною «літургійною свободою», формувала своє бачення літургії, в т.ч. й на основі власних варіантів богослужбових книг. Причому дія етноконфесійного синкретизму була настільки сильною, що не уникнули національної специфіки навіть головні обрядово-культуові дії – таїнства. Отже, регламентація культуових практик залежить від конфесії, національних церковних традицій, регіонального чинника, історичного періоду, соціально-демографічних характеристик. Зокрема, існують різні вимоги й критерії щодо підходів до практик священників, мирян и ченців.

Основними носіями народної релігії виступають миряни, але іноді з приводу неформальних релігійних практик виникають конфлікти між священником і місцевою громадою, коли останні кажуть: «У нас заведено так, а він все робить по-своєму». Дуже часто авторитет священника ґрунтується не на освіті, а на дотриманні парафіяльних традицій, на відповідності його моральних і професійних якостей очікуванням парафіяльного активу. Клірика, який не полагодив із парафією, зазвичай переводять звідти, позаяк парафіяни завжди знайдуть спосіб «вижити» неугодного їм служителя. Уміння знайти баланс між інтересами парафіян і своєю власною ініціативою, зайняти жорстку позицію по відношенню до виконання парафіянами своїх обов'язків забезпечує успіх або невдачу служіння того чи іншого настоятеля. Елементи народної релігійності проявляються майже в усіх обрядах і таїнствах церкви. Народні релігійні практики – це не просто релігійні дії, це історична пам'ять. Тому в радянський час значні зусилля влади були

спрямовані саме проти них. Зокрема, тоді була поширена думка, що причащатися треба лише в багатоденні пости (тобто чотири рази на рік). Наразі священники пропагують ідею про регулярність причастя не рідше разу на місяць. Те саме стосується ритуалів, які пов'язані з похоронами і поминанням померлих. У працях радянських науковців зазначалося, що «свідченням послаблення віри є виключення так званих релігійних обрядів, пов'язаних із трудовою діяльністю (боротьба з посухою, початок певної трудової практики, зокрема виведення худоби на пасовище тощо)» [3, с. 18]. Утім, ці обряди продовжували існувати, хоча були вже не такі поширені.

Явище позайнституціональних релігійних практик безпосередньо пов'язане з особливостями секуляризаційних процесів в Україні. Релігійне відродження, після десятиліть прямої або негласної заборони на релігійне життя, вилилося не стільки у відтворення традиційних, доатеїстичних форм і практик, скільки у вироблення нових стилів релігійного життя. Релігія, з одного боку, стає справою особистою і необов'язковою, переміщуючись у категорію дозволля, а з іншого - політизується, представляючи політичному режиму зручні й переконливі символи для формування громадянської ідентичності. Іншими словами, релігія більшості не лише «приватизується», як це було в радянський час в умовах насильницької секуляризації, але й одночасно стає максимально публічною [252; 264]. У пострадянському публічному просторі православ'я затребуване, передусім, як загальне «корисне минуле». Звернення до традиції необов'язково означає повну ідентифікацію з нею; не потрібно бути глибоко віруючою людиною, щоб вдаватися до православних символів. Аналогічно - споживання таких символів необов'язково приводить обивателя до віри.

Інструменталізація релігії у публічній сфері не сприяє зростанню кількості церковних віруючих. Скоріше навпаки і активна участь церкви в справах держави породжує недовіру до церковних інститутів і стимулює релігійний пошук «за церковною огорожею». Іншою причиною такого пошуку є загальна комодифікація життя, де релігія уявляється свого роду супермаркетом із надання духовних і ритуальних послуг, в який

споживач може заходити, коли захоче, і обирати, що йому саме зараз треба або більше подобається. Православ'я на цьому ринку займає велику нішу, але, як і інші релігійні культури, просуває такі блага, як психологічний комфорт, замість традиційного спасіння душі.

Яким би індивідуалістом не була людина, яка шукає релігійний досвід, вона відчуває гостру потребу в групі однодумців, з ким вона могла б пережити свій досвід. Будь-яка релігія передбачає колективні уявлення і колективні дії. Якою б егоцентричною не була певна ідеологія, вона неодмінно обговорюється і практикується в групах, передбачає дискусійні майданчики для обміну досвідом і спільного проведення часу. Такими майданчиками стають і віртуальні місця: сайти, форуми, інтернет-канали дозволяють віруючим і зацікавленим знаходити світи, населені їх однодумцями, і спільно облаштовувати ці простори. Однак віртуальні світи релігійної людини, як правило, додаткові до світів реальних, в яких відбувається фізична зустріч із такими самими, як вона. Виняткова важливість тілесної складової в релігійному житті робить такі фізичні світи цілком необхідними.

Речами, які формують і підживлюють культові практики в православному середовищі, є «старецтво» і «духівництво». У середовищі православних віруючих на початку ХХ ст. сформувався, а протягом століття набув розвитку ряд ідей, які можна охарактеризувати як есхатологічні – очікування кінця світу, прагнення до ізоляції від «світу», аскетизм, пошук містичних явищ. Як наслідок, у православ'ї зросла значущість монастирів та їхнього стилю життя, що відіграла роль своєрідного «ідеального типу» для всіх віруючих. Одне з найважливіших місць у цьому ряду займає ідея про необхідність знаходитись під заступництвом досвідченого духівника (старця). Проте багато старців і стариць ніколи не були пов'язані з жодним монастирем. На хвилі прагнення потрапити під опіку старців у 1990-2000-і рр. відбувся сплеск інтересу до релігійного життя радянського періоду.

У радянський час ієрархія ставилась до неформального духівництва з повагою. На думку М. Мітрохіна, вона розуміла,

що «якщо духовенство є м'язами церкви, то духівництво – це її нервова система, яка, незважаючи на колабораціонізм ієрархії, не дає відпасти від церкви значній частині воцерковлених віруючих» [159, с. 93]. Зокрема, одним із таких духівників був схиїгумен Кукша (Величко, помер у 1964 р., прославлений в лику святих у 1998 р.), який на початку 1960-х рр. проживав у монастирі Хрещатик у Чернівецькій області. Отже, в православній церкві, крім ієрархічної системи духовенства, сформувалася паралельна система управління, заснована на шануванні і авторитеті духівників, їхніх взаємовідносинах між собою. Зокрема, на початку 2000-х рр. у РПЦ виділяли четвірку найбільш впливових і «загальноновизнаних» духівників церкви – архімандрита Наума (Байбородіна), архімандрита Кирила (Павлова), архімандрита Іоанна (Крестьянкіна) і схиархімандрита Ілію [159, с. 94]. Можна стверджувати, що це коло духівників відоме серед воцерковлених набагато краще, ніж більшість членів Священного синоду (керівний орган церкви).

Зауважимо, що потужний авторитет чернецтва найбільше характерний для російського православ'я. Зокрема, В. Липківський вважав чернецтво справжнім лихом після того, як церква перейшла під владу Москви: «Цей народ російський неначе спеціально складений, щоб захопитися монашеством. У російського народу є звичка до обрядового виконання всякої релігії, щоб побільше поклонів бити, постити і т. ін. І це у нього цілком замінює духовну християнську віру. Коли перейшло керівництво української церквою до російського народу, то там монашество посунуло на церкву. Ми бачили, що в московського народу скрізь засновані монастирі. Вони були не тільки церквою, а й культурою, так що життя російської церкви була монашеське... Ці монахи могли зробити лише чорну армію в руках царів, які старались про підвищення державного стану, про те, щоб зібрати Росію... Ми знаємо, що устрій російської церкви був не тільки монархічним, але й поліцейським, так що монахи зробилися слугами й поліцейських» [139, с. 177-178].

«Старецтво» сприймається як спосіб надання психологічної допомоги віруючим, зокрема шляхом сповіді, поради, настанови, молитовного заступництва, пророцтва, вигнання

бісів тощо. Ідея про необхідність знаходження під духовним заступництвом старця є однією найважливіших складових «народного православ'я». Наявність такого заступництва – гарантія наступного спасіння. Тому інститут старецтва проникнутий есхатологічними очікуваннями. Стародавнім аналогом старців були пророки – люди, кому Бог відкриває свою волю. Старцями можуть бути і священники, і ченці, які не мають сану, і навіть прості миряни, що було поширено в радянський час. Жіночий варіант старецтва поширений не менше чоловічого. Особливу повагу віруючих викликають такі якості старців і стариць, як «прозорливість» (дар передбачати події, а також знати про ті речі, про які віруючий лише має намір розповісти), молитовна сила (здійснення справ за їх молитвою), а також уміння «виганяти бісів». Екзорцизм («вигнання бісів», т.зв. «вичитка») практикується в окремих конфесіях, як ортодоксальних, так і протестантських. У православній церкві цим займаються переважно в монастирях. В окремих релігійних течіях, зокрема п'ятидесятників, поширене здійснення духовних «зцілень», «говоріння іншими мовами». Щодо цього релігієзнавець О. Предко зазначає: «Іноді під покровом зцілення і позбавлення від причини починають діяти авантюристи і шарлатани різних мастей, використовуючи вельми витончені прийоми і методи, що обертається для довірливих досить драматично» [143, с. 107].

Попри свою середньовічну форму, старецтво є важливим механізмом адаптації постійних (воцерковлених) віруючих до сучасного структурованого суспільства. Зокрема, віруючі сіл і містечок не мають альтернативи, в який храм і до якого священника ходити. Натомість обрати «для душі» і спасіння із різних старців свого вони можуть, хоча зазвичай не бачать його роками. Старці, які не вимагають від своїх послідовників регулярно відвідувати храми і причащатися, викликають однозначний осуд архієреїв, позаяк останні вбачають в цьому православне сектантство і підрив влади духовенства. Хоча переважно боротьба зі старцями, які підривають ієрархію, ведеться без оголошення конкретних імен.

Більшість старців - консерватори й фундаменталісти щодо навколишнього суспільного життя, для них ідеалом є середньовіччя та авторитарні політичні режими. Чимало їх послідовників («духовні діти») - прибічники максимально суворого, монастирського виконання обрядів і дотримання постів, шлюбних зобов'язань, домінування чоловічого начала в сім'ї. Вони негативно ставляться до будь-яких контактів з іншими конфесіями, а в політичному плані дотримуються антиліберальних і антисемітських поглядів. Комунікація між старцем і його послідовниками відбувається на особистому рівні. Регулярно послідовники приїжджають до старця, отримують коротку аудієнцію і «благословіння» (накази) на здійснення тих або інших дій. Своєю чергою, ці послідовники передають інформацію від старця тим, хто також його шанує. Так старці через мережу своїх «духовних дітей» впливають на життя громад і монастирів, якими формально керують архієреї і настоятелі.

Попри критичне ставлення значної частини духовенства до старецтва, серед старців є категорія, яка таки визнається ієрархією – духівники. Формальною функцією духівника вважається прийняття у віруючих сповіді і настановлення у різних справах. Цим може займатися будь-який священник, однак для деяких із них сповідь є спеціалізацією. Духівники втішають у стражданнях, допомагають порадою у важкій життєвій ситуації. Отже, духівництво – це найбільш організована (в церковному значенні) частина старецтва. Духівниками можуть бути лише священники. При цьому необхідно розрізняти тих духівників, яких призначають в єпархії або монастирі, і тих духівників, яких для себе обирають віруючі. Іноді в обидвох ролях виступають ті самі люди, але найчастіше ці функції розділені. Неформальні духівники сприймаються як «істинні» священники, які викликають довіру, що пов'язано з тривалим перебуванням церкви під жорстким контролем держави. Наразі значна частина воцерковлених ставить свого духівника набагато вище особистості настоятеля найближчого храму чи архієрея і готова дослухатися до його порад. При цьому передача інформації від старців до їх послідовників відбувається

переважно в усній формі і старанно оберігається від «непосвячених».

Практика духовного керівництва старців і духівників була схожою. М. Мітрохін виділив у ній п'ять етапів, зауваживши, що «лише невелика кількість послідовників доходить до четвертого і п'ятого» [159, с. 99-104]. Отже, перший етап – утруднений доступ. Потрапити до більшості старців важко, необхідно довго чекати, іноді відсутня чітка черга і процедура доступу, окремі люди йдуть поза чергою тощо. В результаті акт потрапляння до старця сприймається як певне чудо, на шляху до якого треба було постраждати.

Етап другий – акт ініціації. Відвідувач рідко отримує можливість повноцінної сповіді. Зазвичай він розповідає своє прохання, яке зводиться до бажання отримати від старця розвіяння сумнівів або пораду, як діяти в складній життєвій ситуації. Професіоналізм і слава старця - у вмінні одразу дати потрібну пораду. Ця навичка базується на багатолітньому досвіді врегулювання стандартних життєвих ситуацій, і старець виступає тут з позиції психоаналітика. Хоча жанрові прийоми й ампула досить різноманітні. Найбільш поширене ампула – «простець». Якщо ситуація нестандартна або інформації недостатньо, старець вдається до серії двозначних наративів і метафор. Майстерність старця виявляється у вдалій авторській розробці подібних висловлювань, які дають можливість максимально широкого тлумачення тією особою, до якої вони звернені. Людина, яка отримала подібну відповідь, або задовольниться нею для розв'язання власної проблеми, або буде тримати це в голові, розглядаючи всі події, які з нею відбуваються, з позиції «а можливо старець про це й говорив». Логіка в цьому випадку відступає на другий план. Люди, які вірять у передбачення, не помічають дрібних невідповідностей. Значна частина відвідувачів одразу відкидають наративи старця, орієнтуючись на власне розуміння благодатності. Тому маємо чимало прикладів, коли люди відвідували не одного старця, поки не знаходили «істинного» з їх точки зору.

Третій етап – акт приєднання до числа духовних дітей. Якщо з погляду тієї людини, яка зверталася до старця, «за його

молитвами» чи «передбаченням» відбулось щось, що виправдало сподівання, то далі йде повторне звернення. З цього моменту людина приєднується до духовної сім'ї старця й починає узгоджувати вирішення своїх навіть дрібних питань із благословенням-дозволом і молитвами старця. На цьому етапі послідовники менше розповідають іншим людям про свої контакти зі старцем.

Четвертий етап – виконання послуху. Старці кажуть, що для істинного спасіння при їх посередництві необхідно дослухатися до їх порад і настанов, а також – пройти ті випробування, які він призначить. На цьому етапі людина з «клієнта», який приходить до старця, щоб розв'язати свої сумніви (і принести певну пожертву), перетворюється в слухняного учня, «який відсікає свою волю», або в дитину – духовного сина (доньку), яка вгамовує себе в буквально рабському послуху суворого, але справедливого і всезнаючого духовного батька. Тому духовні діти повинні щоденно не лише вгамовувати свою волю відповідно до вказівок старця, але й реагувати на несподівані, часто принизливі провокації, які мають засвідчити ступінь їх підпорядкування. Отже, на четвертому етапі від благословень-порад старець переходить до благословень-наказів. Вони можуть стосуватися суттєвих питань, як-от місце проживання, зміна роботи, сімейний стан тощо.

П'ятий етап – постриг у чернецтво. Крайньою формою членства в числі духовних дітей є благословення старця на постриг у чернецтво або прийняття священного сану. На нашу думку, цей етап є однією з варіацій попереднього етапу.

Існує кілька причин, які спонукають віруючих звертатися до старців. По-перше, старці, на відміну від священників, «від Бога говорять», тобто володіють даром передбачення. Для характеристики старців парафіяни також використовують слова «прозорливий», «молитвениця», тоді як священників характеризують у «світських» категоріях: «добрий», «простий», «жодної хитрості немає», «для храму робить» [144, с. 76]. По-друге, старці можуть дати чіткі рекомендації в конкретній життєвій ситуації, що уникають робити священники. Поради (благословення) старців віруючі вважають обов'язковими для виконання. По-третє, це

«втіха», психологічна підтримка, яку священники, внаслідок різних обставин, також не завжди можуть надати. Отже, правомірно констатувати, що в православній церкві сформувалася мережа екстериторіальних співтовариств духовних дітей різних старців – зі своєю ідеологією, політичними та економічними зв'язками. Кожне товариство базується на особистому авторитеті старця, а не єдності поглядів його послідовників. Разом з тим ця мережа, яка існує всередині церкви, справляє серйозний вплив на її політику. Зауважимо, що старецтво в православній церкві не відрізняється від типів психологічної допомоги, комунікації між віруючими і передачі екзистенціального знання в інших релігійних конфесіях (буддійські гуру, суфійські шейхи, шамани). Загальними рисами цих духовних вчителів є: позаієрархічність; прихильність до усної традиції передачі інформації; орієнтація на індивідуальне чи групове спілкування; пропозиція конкретних рецептів допомоги у важкій життєвій ситуації.

Після аналізу культових практик варто розглянути сутність та різновиди позакультових практик, значна частина яких - позаінституціональні. Українська дослідниця В. Любчук визначає позакультові практики як «конативно-ментальний феномен, який актуалізується завдяки певним релігійним мотиваціям, цінностям, установкам та поведінці, спрямований на реалізацію основних завдань Церков як соціального інституту та формується завдяки взаємній типізації узвичаєних дій у контексті повсякденності як інтерсуб'єктивної реальності» [107, с. 58-59]. У межах власного дослідження вона висунула припущення (яке набуло підтвердження), що «воцерковлена молодь активніше бере участь у позакультових практиках, ніж інші групи молоді, зокрема студентська невоцерковлена молодь. Зацікавити воцерковлену молодь у позакультових практиках можливо значною мірою заходами, які спрямовані на задоволення її власних потреб та інтересів» [107, с.154]. Отже, наявний логічний причинно-наслідковий зв'язок позакультових практик із культовими і функціонуванням релігійних організацій. У цілому позакультові практики свідчать про рівень воцерковлення, оскільки воцерковлені - це віряни, які вважають

себе християнами не тільки тому, що вони хрещені, а й тому, що щодня дотримуються заповідей Божих, відвідують храм, виявляють милосердя до ближніх, зокрема й долучаючись до позакультових практик. Як переконаємось, до позакультових релігійних практик відносять дії, безпосередньо з культом не пов'язані, проте такі, що забезпечують специфічне релігійне сприйняття світу, відтворення релігійної свідомості.

Ми виділяємо кілька видів позакультових релігійних практик. Перший вид – це фінансово-господарські практики, які передбачають участь у ремонтно-будівельних і господарських роботах релігійної громади, надання пожертв на її утримання. Тут клір і віруючі виступають у ролі господарників, будівельників, підприємців, бухгалтерів тощо. Другий вид - освітньо-виховні (євангелізаційні, місіонерські) практики, які передбачають залучення до релігійного навчання і виховання, поширення релігійної літератури та ідей (місіонерство), їх творче осмислення та інтерпретацію (теологія) та ін. У цьому випадку можна говорити про ролі вчителя і проповідника. Третій вид - соціальні (харитативні, добродійні, благодійні) практики, де учасники здійснюють різні форми соціальної роботи. Це соціальні дії (зокрема, моральні, політичні), мотивом яких виступає зміст релігійної свідомості або настанови релігійних організацій. До них можна віднести різні форми соціальної діяльності (наприклад участь в акціях благодійності; прийняття і виконання морально-етичних норм і приписів релігії у повсякденній поведінці; участь у діяльності релігійно-політичних партій). Вчинення релігійно мотивованих дій є важливою доповнюючою ознакою релігійності, однак емпіричне дослідження подібних актів поведінки викликає великі труднощі, оскільки пов'язано зі складним завданням виявлення мотивів поведінки людей. До слова, В. Любчук виділяє такі три типи позакультових практик: традиціоналістський, модерністський і постмодерністський [107].

Зауважимо, що деякі релігійні практики, які ми відносимо до некультових в християнстві, в інших релігіях, зокрема ісламі чи юдаїзмі, прирівнюються до культових, тобто першочергових, обов'язків віруючих. Треба розрізняти позакультові релігійні

практики і дії, мотивовані релігійною вірою чи релігійною етикою. Між ними є одна *вагома деталь* - позакультові практики ангажовані (здійснюються на ініціативу) релігійними організаціями чи спільнотами, на відміну від просто релігійно-мотивованих дій. Зокрема, коли М. Вебер пише про релігійну етику і мотивовані нею дії, що вплинули на розвиток капіталізму, ми маємо справу з релігійно-мотивованими діями, але не відносимо їх до релігійних практик.

Більшість позакультових практик були заборонені в радянський час, але наразі є важливими механізмами розвитку громадянського суспільства, оскільки вони інтегрували соціальні комунікації та виступають чинниками створення та функціонування соціальних спільнот. Загалом у сучасному суспільстві посилюється роль позакультових практик, що зумовлює їх більш детальний аналіз. Саме позакультові практики можуть стати потужним засобом оновлення церкви, зміцнення її позицій у суспільстві, сприятимуть формуванню нових та закріпленню старих соціальних зв'язків. Тим більше, що позакультові практики також можуть бути одним із досить ефективних способів місіонерської діяльності, на що першими звернули увагу протестанти і католики. В українських православних церквах основний акцент залишається на богослужіннях (культових практиках), а позакультові практики ще не набули систематичного характеру. Наразі більшість парафіян не мають жодних взаємовідносин, крім спільної участі в Богослужінні; вони переважно не знайомі. Як відмічає А. Колодний: «досвід України показує, що традиційні церкви все ж не досить прихильно ставляться до таких практик через невміння та небажання, що не заважає їм спонукати державу до обмеження такої діяльності інших конфесій» [91, с. 56].

Позакультові практики відіграють важливе значення у релігійному житті. Зокрема, у США в 50-ті рр. ХХ ст. Дж. Фіхтер зробив спробу дослідити ступінь залученості католиків до позакультових практик. У своїй праці «Dynamics In The City Church» (1951 р.) він аналізував участь парафіян у зборах пожертв (фондрайзинг), просвітницькій діяльності, дозвіллі, облагороджуванні території тощо. В результаті

дослідник виділив чотири типи прихожан: «парафіяльне ядро», «середньостатистичні католики», «маргінальні католики» та «непрактикуючі католики», які так чи інакше беруть участь у позабогослужбовій діяльності. Останні, на думку Дж. Фіхтера, і стають одною із головних утворюючих практик парафіяльної спільноти [130].

Фінансові потоки є певним індикатором релігійної соціалізації, позаяк вони немовби «матеріалізують» членство в церкві. Релігійні громади в основному живуть за рахунок пожертв віруючих. У деяких випадках саме пожертва виступає головним критерієм більш-менш сталого членства в церкві кожного віруючого. Пожертви можна класифікувати за кількома ознаками – за їх розмірами, за частотою, за мотивами. Хоча всі пожертви носять характер безоплатного дару і тому відрізняються від давання грошей у борг чи акту купівлі-продажу, поведінка дарувальника може набувати різних форм.

Французький дослідник Нікола де Бремон Д'арс, на прикладі католицької церкви, виокремлює кілька видів фінансових релігійних практик, які характерні і для інших ортодоксальних конфесій [159, с. 19-32]. Отже, бюджет релігійної громади найбільше поповнюється з анонімних потоків: з ящиків для пожертв; збору пожертв під час служби; пожертв за поминання імен під час служб тощо. Вагомим джерелом є й іменні надходження, зокрема плата за виконання таїнств та обрядів, найпоширеніші з яких є хрещення, вінчання та поховання. Існують також сезонні грошові надходження, наприклад пожертви в дні великих свят (Пасха), храмових свят, поминальних днів тощо. Кожна релігійна громада організує періодичні святкові зустрічі.

Ящики для пожертв зазвичай розташовані біля молитовних місць у церквах, здебільшого поблизу ікон. Найчастіше там стоїть підсвічник, на якому горять запалені віруючими свічки. Сума пожертв може залежати як від обставин конкретної церкви, так і від подій, пов'язаних із ритмом суспільного життя, зокрема надзвичайних ситуацій. Дієвість молитви чи акту запалювання свічки пов'язана з поняттям жертви, з абсолютно добровільною грошовою жертвою. При цьому важливість

справи матеріалізується у вигляді витрачених грошей: чим серйозніше причина, тим більша свічка купується і, відповідно, тим більші суми опускаються в ящик для пожертв.

Збір пожертв під час служби – це найбільш помітна «грошова практика» в церкві. Форми збору сильно варіюють, оскільки в цій процедурі немає строгих правил. Зазвичай збирачі проходять по рядах із невеликими кошиками в руках, а люди опускають туди гроші. Крім економічної мотивації (пожертви складають основну частину бюджету громади), пожертви мають важливе символічне значення, оскільки акт пожертви являє собою фундаментальний принцип буття релігійної громади – він є основою групової солідарності. Показова в цьому плані поведінка дітей. Вони отримують гроші від батьків, щоб наслідувати поведінку всіх оточуючих. Відсутність конкретної міри при зборі пожертв підкреслює значення самого акту: ці гроші даруються не так, як сплачується «церковний податок»; це радше символічний жест схвалення певної поведінки соціальної групи, жест підтримки певної системи цінностей. Той, хто жертвує кожної неділі і при цьому не рахує цих грошей, повторює певний акт, легітимність і важливість якого визначаються певною соціальною групою. Незалежно від конкретної форми дару – обдуманого чи спонтанного, без умов і без розрахунку, - окреслюються контури певної соціальної угоди між релігійним інститутом і віруючими.

Ще одним джерелом фінансових надходжень є пожертви за поминання імен під час церковних служб. Найбільш поширене поминання - «проста» записка на молебень (за живих) і панахида (за померлих). Ці записки зазвичай читають паламарі у вівтарі під час ектенії. «Замовні» ж записки читає священник під час проскомідії, при цьому виймаючи за кожного згаданого частки з проскури. Якщо мова йде про «замовні» поминання на різних службах чи їх кількість, наприклад 12, то плата за поминання може бути фіксованою. Присутність того, хто замовляє службу, не обов'язкова, але бажана. Приблизно у двох третинах випадків мова йде про поминання померлих. Тим самим ця традиція стає елементом міжпоколінного зв'язку. «Замовна служба», призначена для якоїсь конкретної людини

(ї душі), - це особливо ефективний засіб для того, щоб підкреслити унікальність індивідуального спасіння. Звідси глибока подвійність винагороди: треба одночасно підкреслити і універсальність спасіння – адже служба не може «належати» якись окремій людині – і водночас визнати індивідуальні зусилля того, хто просить, які свідчать про його віру. Плата за службу виступає тут своєрідною формою визнання акту віру.

Іменні надходження за різноманітні обряди отримуються під час нерегулярних церемоній. Ці суми здебільшого мають фіксований характер і залежать від конкретної громади і священика. Хрещення, вінчання та поховання пов'язані з найважливішими етапами в житті людини, - це ритуали переходу. Тому іноді їх замовляють незалежно від вірувань та переконань. До обрядів вдаються тоді, коли необхідно позбутись життєвих ризиків. При цьому ієрархія пожертв свідчить не про значимість того чи іншого ритуалу, а про те, наскільки кожна людина здатна контролювати своє життя в ці моменти. Людина не може контролювати смерть, і в цьому причина більш високих витрат на поховальні обряди. Зауважимо, що люди в моменти життєвих переходів можуть одночасно вдаватися до нецерковних практик, наприклад чаклунства.

У деяких країнах існує так званий церковний податок. Це не податок в прямому значенні слова, оскільки жодної системи примусу в церкві не існує; мова йде про абсолютно добровільну пожертву, від якої людина завжди може відмовитись. Але те, що робить цей дар схожим на «податок», - це його регулярність. Отже, «церковний податок» є добровільним внеском, який сплачується більш-менш пропорційно доходам та відповідно до ступеня участі в житті громади. Він виявляє певну інтернаціональність, яку можна витлумачити як відповідь на «питання» церкви як інституту щодо дистанції, на якій конкретний віруючий знаходиться від церкви. Чим більша така дистанція, тим нижчий рівень пожертви по відношенню до фінансових можливостей дарувальника.

Будівництво, відновлення й утримання храмів є однією з релігійних практик і типових аспектів релігійного життя. На

думку Д. Тошевої, «відродження храмів чинить суттєвий вплив на розвиток парафіяльного життя. Зокрема, відродження не стає закінченим епізодом минулого, а навпаки, продовжує й надалі визначати місцеве релігійне життя, стаючи джерелом колективної пам'яті та самосвідомості парафії, визначає ідентичність різних груп і мереж парафіян і відвідувачів церкви, навіть зумовлює соціальні відмінності між парафіянами різних храмів» [144, с. 279]. Про храми, побудовані на пожертви бізнесменів, іноді кажуть, що вони побудовані «на золоті», а про ті, що зведені на громадських началах, – «побудовані на сльозах». Характерною особливістю процесу відновлення храму є різні мотивації його учасників. Для одних це були релігійні мотиви, а для деякого це було не таким очевидним. Причиною їх участі у відновленні храму не було прагнення досягти глибинного розуміння віровчення, воно стало результатом спільних зусиль. Залученість у церковну громаду часто збігається з моментами особистих матеріальних чи сімейних труднощів. І можливість об'єднатися в нові групи отримує палкий відгук.

Монастирі як центри соціального життя церкви організують навколо себе певний соціальний простір. Вони, як складні духовні і господарські організми, змушені шукати шляхи взаємодії з людьми з навколишнього світу. Стикаючись з конкретними життєвими проблемами та неоднозначним ставленням населення, вони можуть завойовувати симпатії суспільства лише власним прикладом, створюючи культуру, в якій сам монастир буде відчувати себе комфортно, а не як у ворожому оточенні. Іноді монастирі стають центрами суспільного життя населених пунктів і регіонів, агентами громадянського суспільства. Тут, зокрема, доречно згадати роль Св. Михайлівського монастиря у Києві в подіях Революції Гідності.

Важливим напрямом діяльності є катехизація (релігійна просвіта) і церковне виховання, які здійснюються різними засобами, через недільні школи, проповідницьку діяльність, зокрема через медіа, релігійну літературу, гуртки, хори, дозвілєві заходи тощо. Сюди ж ми відносимо видавничу та

медію діяльність релігійних організацій. Великі конфесії підтримують функціонування певних релігійних освітніх закладів. Велика увага релігійному навчанню приділяється у середовищі протестантів. Катехизація дітей і молоді відбувається через недільні школи, які діють при багатьох релігійних громадах. Для дорослих основними формами катехизації є проповіді (у православних під час літургії), церковна література (в бібліотеках і крамницях) і особисті настанови священиків (передусім під час сповіді). Катехизація як молоді, так і дорослих може здійснюватися у колективних формах, наприклад перегляди фільмів на релігійну тематику з подальшим обговоренням, спільні дискусії-чаювання тощо. Створюються гуртки (переважно у протестантів), що організуються на приватних квартирах. На заняттях опрацьовуються біблійні тексти, вивчаються релігійні вірші. Дітей навчають співати псалми і виконувати на музичних інструментах релігійну музику.

Церква приділяє першочергову увагу молоді, при цьому головними напрямками роботи є релігійна освіта та організація дозвілля. Практично в кожній релігійній організації діють спеціальні структурні підрозділи, що опікуються проблемами дітей, підлітків та юнацтва. Створюються конфесійні молодіжні організації та рухи - братства. Проводяться літні табори для дітей. У роботі з молоддю церква активно використовує медіа. Близько третини релігійних періодичних видань спрямовані на дитячу і молодіжну аудиторію. Для церков, які визначають себе «національними», характерне виховання молоді, перш за все, як патріотичної і державницької. Особлива увага приділяється проблемам молодих сімей. Отже, церква досить активно працює з молодіжною аудиторією.

Водночас, дані соціологічних опитувань свідчать, що, попри високий рівень декларованої релігійності молоді, досить низький ступінь її конфесійної визначеності. А протягом останніх років з'явилась і тенденція до зниження значимості релігії в системі життєвих орієнтацій молоді. Загалом, між вірою як особистим переконанням молоді людини та церквою існує досить значний розрив: далеко не вся молодь, що декларує свою

релігійність, дійсно належить до церкви. Діяльність церкви, спрямована на залучення молоді засобами впливу через навколоцерковні структури, не надто ефективна, що «спонукає церкву до прагнення поширити свій вплив на державну мережу освітньо-виховних закладів» [119, с. 51].

Важливе місце в релігійній діяльності віруючих багатьох конфесій належить місіонерству. Місіонерство (місіонерське служіння) – це «поширення доктринальних і релігійно-моральних ідей через спеціально підготовлених посланників (місіонерів) за кордоном або всередині країни» [190, с. 168-169]. Його можна розглядати як одну з комплексних форм релігійних дій, утворену цілим спектром релігійних інститутів і релігійних практик. Для віруючих-учасників місіонерської діяльності вона є, перш за все, релігійним обов'язком і найважливішою складовою їх власного духовного зростання. Звідси - наполегливість, щирість і певною мірою навіть подвижництво багатьох місіонерів. Найбільшою місіонерською активністю відрізняються християнські конфесії, представники яких регулярно працюють по всьому світу. Традиційним завданням місіонерства є навернення іновірців і невіруючих в проповідувану релігію. При цьому сучасне місіонерство, як правило, уникає нав'язування і примусовості. Головне завдання - пробудження усвідомленого інтересу до віросповідання. З цією метою здійснюється масштабне видання, поширення і вивчення священних текстів проповідуваних релігій. Основними сферами місіонерської активності є релігійне навчання і виховання, соціальне служіння. По ряду важливих позицій (робота з молоддю, благодійність та ін.) діяльність місіонерів різних церков схожа. Поряд із проповідуванням і влаштуванням нових релігійних громад, місіонери сприяють розвитку місцевих структур освіти, охорони здоров'я і соціальної допомоги. Для підготовки місіонерів створюються спеціальні навчальні заклади - школи, коледжі, семінарії, курси вдосконалення. Місіонерське поприще відкрило можливість широкої участі жінок у різних служіннях релігійних організацій. Формами місіонерської участі можуть бути спів у хорі, хресні ходи, поширення проповідей (євангелізація) через медіа, підтримка

власних ЗМІ та освітніх закладів, випуск друкованої продукції релігійного спрямування, проведення конференцій та ін. Зауважимо, що будь-які релігійні практики прямо чи опосередковано мають місіонерське значення.

За традицією у середовищі православних віруючих релігійну пропаганду, місіонерську діяльність, переважно веде духовенство. У радянський час ця діяльність обмежувалася приміщенням храму. Тому її ефективність великою мірою залежить від священика. У парафії, де він належно виконував свої обов'язки, до нього ставилися довірливо і сприймали ті ідеї, які він доносив до людей. До того ж ця діяльність була спрямована радше на те, щоб зберегти кількість парафіян або хоча б зменшити їх відтік, ніж на збільшення контингенту віруючих. Значно краща ситуація з релігійною пропагандою, ніж у православ'ї, спостерігаються в інших конфесіях. Зокрема, католики, на відміну від православних, приділяли велику увагу участі віруючих у діяльності неформальних релігійних груп, які ведуть місіонерську роботу серед населення. Кожна релігійна течія має свої мотиви і догматику, що сприяють місіонерській діяльності. Найбільше вони представлені у протестантських конфесіях, тому найактивніше місіонерством займалися протестанти. Наприклад, у баптизмі місіонерська діяльність виходить з учення про оновлення духом. Повноправним членом громади, згідно із цією догмою, є та людина, що «оновилася духом Христа», а цей акт можна здійснити через активне місіонерство – приведення до Бога іншої душі [52, с. 89]. Зауважимо, що запорукою місіонерської роботи є освіченість місіонерів та їх морально-ділові якості. Місіонерські функції фактично виконує й допомога, яку надають члени невеликих релігійних громад іншим особам, зокрема й тим, які не належать до їхніх громад. Чимало людей було залучено до релігійних організацій завдяки обіцянкам: нібито будучи щирими вірянами, вони досягнуть бажаного; здебільшого мова йшла про соціальний успіх у цьому світі.

Схожість виконуваних завдань і умов місіонерської роботи спонукає представників різних християнських конфесій до співдружності в конкретних починаннях, стимулюючи спільні

ініціативи (екуменізм). Однак у країнах з переважанням нехристиянських релігійних традицій або там, де якась з християнських конфесій претендує на панівне становище, місіонерство іншої конфесії нерідко зустрічає протидію. Те ж саме часто відбувається з місіонерством, яке здійснюють деякі нові релігійні рухи. Домінуючі в релігійному житті тих чи інших країн церкви можуть домагатися державно-правових обмежень або навіть повної заборони на приїзд і діяльність місіонерів цих конфесій.

Напрями місіонерської роботи в основному схожі:

а) організація навчання вірі в храмах і монастирях, видання періодики і поліграфічної продукції, що містить виклад віровчення;

б) методичне управління викладанням віронавчальних і культурологічних дисциплін, створення педагогічних об'єднань і мережі парафіяльних та регіональних просвітницьких центрів, координація підготовки й видання навчально-катехізічної літератури;

в) у галузі духовно-моральної освіти – методична допомога в комплектації бібліотек літературою духовно-морального вмісту, видання просвітницької літератури [17, с. 187].

Український дослідник М. Черенков у своїй праці «Баптизм без лапок» аналізує існуючі теорії та практичні рекомендації щодо буття християнської місіології, наголошуючи на тому, що «на думку провідних місіологів, саме зараз відбувається зміна парадигми в місіології» [229, с. 148]. Провівши детальний аналіз проблеми, М. Черенков підсумовує: «Дж. Ньюбігін закликає виробити немонологічну модель свідцтва, що враховує реальність плюралістичного світу. Д. Бош переконує з'єднати свідцтво з соціальною проблематикою. Український пастор С. Головін бачить нові можливості в цілісному світоглядному підході, коли християнська місія виявляється чимось набагато більшим, ніж храмове служіння, гуманітарна допомога чи агресивна євангелізаційна проповідь» [229, с. 139]. Відтак М. Черенков приходить до висновку, що в наш час «місія розуміється як багатовимірна, всебічна життєва позиція ставлення до суспільства, яка визначається саме в діалозі з ним,

а не як технологія корпоративного успіху та прагматична дія заради прозелітизму» [229, с. 139].

Коли намагаються зрозуміти роль релігії у суспільстві, найважливіше значення має висвітлення релігії в медіа. Аналіз медіа підтверджує значну «помітність» релігійного питання. Взаємозв'язок між релігійною владою та помітністю є досить складним процесом, особливо, коли це стосується ЗМІ. З одного боку, більша помітність релігійного питання в ЗМІ не обов'язково означає, що релігійні ідеї здобули більший вплив на суспільство. Це особливо помітно, коли ми спостерігаємо релігійні теми в ЗМІ, які залишаються невеликими і часто спрямовані на внутрішнє використання. З іншого боку, помітність релігії може також означати владу. Наприклад, зростаюче висвітлення ісламу в світській пресі можна трактувати як свідчення зростаючого впливу мусульман у країнах Європи. Навіть якщо світська преса, насамперед, торкається теми ісламу як спірного питання, такий контекст може одночасно забезпечити бажаний статус мусульманській релігії та громадянам, їхню видимість у суспільній сфері та шанси бути почутими. Аналогічно, ширше висвітлення індивідуалізованої релігії та холістичної духовності в журналах може трактуватися як знак їхньої присутності, державної підтримки.

Важливим допоміжним засобом організації роботи церкви є діяльність друкованих засобів масової інформації, поширення друкованих видань богословського і просвітницького змісту. Так, УПЦ (МП) випускає десятки друкованих видань (газет і журналів), а також сотні інтернет-видань [64]. Крім традиційних єпархіальних видань, їй також належать різноманітні тематичні, молодіжні, дитячі, а також видання в благочиннях та парафіях. Переважно це місячники або двомісячники. У них переважають матеріали катехізичного, морального змісту, новини, офіційні документи та пастирські послання. Рідше трапляються дописи на соціальну або політичну тематику. УПЦ (КП) підпорядковано 20 видань, за її ж повідомленням. Із них належний рівень мають лише два центральні видання. У них переважають новини, офіційні та матеріали соціального змісту. Інформаційний

бюлетень складається з офіційних повідомлень, інформації про діяльність Предстоятеля та дайджесту статей інших видань. Нетипову газету видає Коломийська єпархія УПЦ КП – «Лоза виноградна», в якій містяться матеріали щодо інших конфесій та статей православних і католицьких авторів [64, с. 29]. Небагато газет і журналів видавала Українська Автокефальна Православна Церква, зокрема, «Наша віра», редактором якої був Є. Сверстюк. У ній було багато культурологічних та соціальних матеріалів, новини з життя УАПЦ та інших Церков [197, с. 30].

З метою привернення уваги українців до морально-аксіологічної проблематики (небезпечно за своїми масштабами поширення психології споживацтва, стагнація традиційних християнських цінностей тощо) релігійні організації апелюють до одного з найпопулярніших різновидів сучасного мистецтва й водночас доволі ефективного засобу впливу на суспільну свідомість – кінематографу. Показовим у цьому відношенні може слугувати міжнародний кінофестиваль «Покров», який регулярно проходить в Києві. На ньому глядачам пропонуються десятки робіт із різних країн світу. Девіз заходу: «Православне кіно – для молоді». Цим закликком організатори дійства прагнуть вказати православним кінематографістам і громадськості на головну проблему сьогодення – відсутність релігійного виховання підрастаючого покоління.

Сучасних українських протестантів характеризує більша активність, порівняно з православними та греко-католиками, щодо розвитку церковних ЗМІ й участі у світському медіапросторі. Євангельські християни випускають сотні періодичних видань й активно використовують можливості інтернету. Так, окрім тематичних сторінок, церковних сайтів, інформаційних порталів, функціонують досить потужні сайти інтернет-телебачення. Протестантські релігійні організації мають найбільші накладі серед релігійних видань в Україні. Щодо характеру подачі інформації слід зауважити, що в них мало уваги приділяється суспільно-політичній тематиці, натомість багато газетної та журнальної площі віддається матеріалам-свідченням про навернення до Бога, особистий досвід переживання спілкування з Богом тощо. В Україні

чимало протестантських видань не мають чіткої належності до окремої конфесії. Існує також значна кількість ЗМІ, які видають ті чи інші протестантські громади, переважно використовуючи їх для поширення інформації про роботу власної церкви та для здійснення зовнішньої місії [112, с. 375–393].

Упродовж всієї історії людства релігія була й залишається сьогодні важливим чинником у розвитку будь-якої цивілізації. Її місце в житті того чи іншого соціуму визначається різними чинниками: рівнем розвитку суспільства, суспільної свідомості, культури, традиціями, впливом суміжних суспільно-політичних утворень тощо. У сучасному світі роль релігії досить значна, хоча треба мати на увазі, що багато чого залежить від вміння самої релігії адаптуватись до реалій сьогодення у швидкозмінному соціумі. Соціальна складова є невід’ємним атрибутом функціонування релігійних інституцій. З давніх часів церкви, будучи інтегрованими у структурі соціуму, брали безпосередню участь у розв’язанні назрілих суспільних проблем. За приписами світових релігій (християнства, ісламу, буддизму), соціально значуща робота – це важливий обов’язок віруючих, виконання якого свідчить про відповідальність конфесії перед тією спільнотою, серед якої вона поширює своє вчення. А у період суспільної трансформації соціальна активність церкви особливо актуальна й очікувана з боку населення. Тому доречний аналіз релігійних практик соціального служіння.

За визначенням відомого соціолога релігії В. Гараджі, «церква – це релігійна організація зі складною, строго централізованою та ієрархічною системою взаємодії священнослужителів і віруючих, яка відіграє важливу роль у регламентації відносин всередині релігійних спільнот та взаємозв’язків зі світськими спільнотами» [32, с. 41]. Посилаючись на це визначення, науковці виводять висновок про «церковні послуги» та соціальну роботу церкви. Виникає питання: Чим повинна займатися церква? Адже соціальну роботу можуть виконувати різні громадські організації: «Червоний Хрест», фонди милосердя чи благодійництва, лікарні, підприємства тощо. Звісно, Христос заповідав своїм

послідовникам любов до ближніх, ця любов виявляється і в земній допомозі, милостині, втішанні (Мф. 6, 1-4). Апостоли збирали пожертви для Єрусалимської церкви (зокрема, апостол Павло). Заклики до милосердя та добрих справ і їх реальне здійснення можна простежити у творах св. отців (Св. Іоана Златоуста, Василя Великого), житіях святих та церковній історії. Тут треба врахувати, що коло справ, які стосуються соціальних питань, дуже велике [37, с. 164-165].

Соціальна діяльність церкви може бути різною: підтримка і зміцнення сім'ї, допомога хворим і людям похилого віку, дітям-сиротам, ув'язненим або звільненим з місць позбавлення волі, малозабезпеченим, погорільцям, мігрантам, особам, які страждають алкогольною та наркотичною залежністю, всім, хто потребує допомоги. Вона може бути медичною, реабілітаційною, соціальною, психологічною, консультаційною, духовною, а також матеріальною, включаючи фінансову підтримку, збір і розподіл продуктів, речей і медикаментів. Але головне - це допомога в пошуку правильного життєвого шляху, бо християнин повинен бачити в кожній людині, яка звертається по допомогу, образ Божий і неповторну особистість. Найчастіше соціальна діяльність проявляється у відвідуванні дитячих будинків чи будинків для літніх людей. Функціонують благодійні їдальні для безхатьків, які щодня годують сотні осіб, а також пункти видачі одягу та мобільні служби допомоги бездомним. До речі, що парафіяни допомагають один одному в приватному порядку і в храмі, і за його межами, але сприймають це, радше, як побутову послугу, а не християнську справу.

Значна увага в соціальному служінні церкви приділяється таким формам девіації, як наркоманія і алкоголізм. Існують десятки реабілітаційних центрів для наркозалежних, якими опікується церква. При цьому її завдання - не стільки медична, скільки духовна реабілітація, тобто відновлення системи цінностей у свідомості колишнього наркомана. Діють товариства з протидії алкоголізму і пропаганди тверезості. Форми діяльності цих організацій різноманітні, це і обітничі тверезості, і створення будинків працьовитості, центрів реабілітації, а також груп само- і взаємодопомоги,

індивідуального консультування алкозалежних та їх родичів. Крім того, існують курси і школи по позбавленню від алкогольної залежності, ведеться підготовка кадрів для надання допомоги страждаючим від алкоголізму.

Християнська церква як соціальний інститут сформувалась в умовах Римської імперії у II-IV ст. З часу свого виникнення церква бачила перед собою два основних завдання соціально-нормативного характеру. Перше полягало в тому, щоб, будучи соціальним інститутом, успішно адаптуватися в нормативно-ціннісному просторі суспільства та держави. Друге завдання мало на меті допомагати індивідам адаптуватися одночасно до вимог релігійних норм і до розпоряджень світської влади, а також сприяти пошуку компромісу відповідності цих двох різновидів соціокультурного імперативу. Соціальне служіння, різні публічні проєкти та ініціативи роблять релігійні інститути центрами суспільного життя. За допомогою соціальної роботи вони демократизуються самі й залучають до себе навколишнє суспільство. Отже, соціальне служіння – це не лише благодійна діяльність – а й спосіб самоорганізації і демократизації суспільства та церкви зсередини. Крім цього, соціальне служіння створює підґрунтя для активної участі церкви в суспільно-політичній діяльності.

Дослідження значної кількості наукової літератури не дало змоги знайти однозначно визначеного поняття «соціальне служіння». Водночас зауважимо, що такі поняття, як «соціальне служіння», «соціальна діяльність», «харитативна діяльність», «благодійність», «доброчинність», «дияконія», у цій праці використовуються як синоніми. Соціальне служіння як добродійна діяльність - нове явище в сучасних релігійних практиках, тому немає однаковості в розумінні його сфер, цільових груп, меж, методів, що часто призводить до змішування сфер власне харитативної діяльності церкви та державно-конфесійних відносин.

Соціальна доктрина УПЦ ініціює створення соціальних служб від центру до громад-парафій, ставлячи їм в обов'язок справи милосердя та благодійності, підкреслюючи, що «життя в церкві є невинним служінням Богу і людям». Звідси логічно

впливає й визначення: «соціальне служіння церкви (благодійність, добротинність, соціальна діяльність, дияконія) - це ініційована, організована, координована і фінансована церквою або за допомогою церкви діяльність, що має на меті надання допомоги нужденним» [129, с. 56]. Схожу дефініцію містить Стратегія соціального служіння УГКЦ: «Соціальне служіння – діяльність, спрямована на розв’язання соціальних проблем та забезпечення соціальної справедливості, що охоплює весь спектр соціальної активності та включає в себе надання волонтерської допомоги, благодійництво і організовані форми надання соціальних послуг потребуючим особам та групам, задля забезпечення їх цілісного розвитку» [201]. Протестанти під соціальним служінням розуміють або роботу з вірними поза культовими спорудами, або розділяють ще поняття евангелізації і соціального служіння. Скажімо, в ЄХБ соціальне служіння є одним із сучасних методів евангелізму, поряд із роботою з молоддю і дітьми тощо [128]. У римо-католиків те саме поняття певною мірою збігається з поняттям евангелізації (позапарафіяльна організація, евангелізація за допомогою ЗМІ тощо) [56]. Українська дослідниця В. Любчук займає схожу позицію, розуміючи під соціальним служінням «будь-яку діяльність, яку здійснюють церкви поза богослужбовим приміщенням, що зорієнтована на вирішення суспільно значущих проблем» [106].

Існує низка відмінностей соціального служіння від богослужіння. Одна з них стосується місця проведення: в богослужінні – це переважно культове приміщення, а соціальне служіння зазвичай відбувається поза культовою спорудою. Наступна важлива відмінність соціального служіння від богослужіння стосується осіб учасників та їхньої ролі в цьому процесі. У богослужінні основні священики, а роль вірян переважно пасивна. У соціальному служінні основне керівництво здійснюють теж священики, але вірні також беруть активну участь. Богослужіння ґрунтується на священних книгах, а соціальне служіння – на соціальних концепціях і доктринах. Важливою рисою соціального служіння також є відсутність обрядової діяльності або її уніфікація, на відміну від

богослужіння, де обрядовість є обов'язковим атрибутом. Хоча зауважимо, що цей атрибут майже незмінний у православних і католиків, протестанти цьому приділяють значно менше уваги. Можемо навіть зазначити, що соціальне служіння у них перебуває на першому місці. Тобто у протестантів церква набуває обрисів добровільних об'єднань, хоча рівень «добровільних об'єднань» для релігійних організацій, за влучним висловом британської дослідниці М. Харріс, характерний лише для західноєвропейської цивілізації [169].

Варто зазначити, що основні напрями соціального служіння, які закладені в соціальних доктринах різних Церков, визначаються тим колом соціальних проблем, які свого часу були окреслені Святим Письмом, а саме: нагодувати голодних, напоїти спраглих, одягнути роздягнених, відвідувати хворих, провідувати ув'язнених (Мт. 25); піклуватися про вдів (Дії 6:1) і сиріт (Якова 1:27); навчити тих, кому бракує знань, втішати страждальців (Мт. 5). Для того, щоб зрозуміти сутність соціального служіння в релігійній громаді, потрібно спершу виявити функції останньої. Вивченням функцій соціальних спільнот займалися класики соціологічної науки: Е. Дюркгайм і Ф. Тьоніс. Можна стверджувати, що громада, зокрема релігійна, виконує такі функції [242, с. 69]:

1) відтворення, розподіл та споживання – передбачає постачання товарів та послуг. Ця функція перегукується з господарсько-економічною функцією релігії та при здійсненні соціальної роботи знаходиться у тісному зв'язку із соціально-побутовими та соціально-економічними послугами;

2) соціалізація – передача цінностей та норм. У конфесійних спільнотах вона пов'язана зі світоглядною, просвітницькою та почасти з комунікативною функцією релігії. Сюди відноситься діяльність громад, що спрямована на пропаганду тверезого та здорового способу життя, моральне виховання дітей та молоді, зміцнення сімейних цінностей. В аспекті соціальної роботи ця функція реалізується у вигляді надання інформаційних, психологічних та соціально-педагогічних послуг;

3) соціальний контроль – утримання поведінки членів суспільства у межах встановлених правил та норм. У релігійних

спільнотах, на відміну від інших, ця функція проявляється сильніше, завдяки нормотворчій та регулятивній функції релігії;

4) соціальна участь – полягає в забезпеченні включеності до суспільних відносин. Так, церква, добровільні громадські організації тощо можуть виступати початковим способом соціальної участі. Наведена функція переплітається з інтегративною та комунікативною функціями релігії. При здійсненні соціальної роботи ця функція має тісний зв'язок із наданням соціально-педагогічних, психологічних послуг, послуг із професійної реабілітації та працевлаштування;

5) взаємодопомога – пов'язана із такими функціями релігії, як благодійна і філантропічна. У християнських церквах ця функція громади часто має назву «служіння милосердя». Вона передбачає надання різноманітних послуг як групам людей, так і окремим індивідам.

Практичним підґрунтям для реалізації завдань соціального служіння звичайно слугує наявність матеріальних і людських ресурсів. У цій ситуації матеріальні ресурси з'являються завдяки допомозі різноманітних благодійних організацій, щось робиться власними силами чи іншими способами. Щодо людських ресурсів, то це, зазвичай, віруючі тієї чи іншої конфесії.

Як вище було зазначено, ані православне духовенство, ані парафіяни не відносять соціальну діяльність до пріоритетних. Зокрема, один зі священників так сформулював свою думку щодо цього: «Благодійність – це справа людей заможних. Навіть не заможних, а світських, нехай вони цим займаються» [144, с. 71-72]. Іноді ініціаторами соціальних проєктів виступають священники, а іноді миряни. Але найчастіше простежується тенденція, коли священники продовжують здійснювати богослужіння, а контакти зі світом, тобто соціальну діяльність, перекладають на активних мирян.

У новій системі взаємин суспільства, церкви і держави складаються сприятливі умови для більш повної реалізації місії християнина в світі і переходу від таких видів соціального служіння, як внутрішньоконфесійне та конфесійно орієнтоване соціальне служіння, до соціального служіння будь-якому

нужденному. Внутрішньоконфесійне соціальне служіння як турбота про членів своєї релігійної організації існувало і за часів релігійних гонінь, згуртовуючи громаду внутрішніми зв'язками. Конфесійно орієнтоване соціальне служіння є частиною місіонерського служіння: через відкриття реабілітаційних центрів, організацію безкоштовних обідів, запровадження конфесійно орієнтованої освіти в релігійну організацію залучаються нові члени, так вона розширює і зміцнює свій вплив. Нові ж принципи соціального служіння: допомагати людині в тому, чого вона потребує, і там, де вона знаходиться. Раніше такого роду принципи були прийняті в Компендіумі соціального вчення римо-католицької церкви: «вона (церква) перебуває ні поза, ні над людьми, об'єднаними соціально, але існує виключно для них» [76, с. 80-98]. Нові принципи продиктовані умовами існування церкви в просторі світської гуманістичної культури і цивільного законодавства. Відкритим залишається питання про те, наскільки ці принципи можна буде реалізувати.

Функціональний простір релігійних організацій не обмежується рамками віроповчальної активності та культової практики. У діяльності конфесійних спільнот вагоме місце завжди відводилося місії соціального служіння. Церкви і деномінації з давніх часів долучалися до облаштування внутрішнього устрою тих суспільств, у структуру яких були інтегровані, – надавали сакрального статусу владним інституціям, на підставі божественних приписів санкціонували принципи суспільних взаємовідносин, опікувалися системами виховання і освіти тощо. Необхідність займатися корисною для соціуму діяльністю зафіксована у священних текстах різних релігій. Багато відомих церков створили власні соціальні вчення, в яких акумулювали багатовіковий досвід соціальної роботи. Наприклад, Римо-католицька церква послуговується «Компендіумом соціального вчення церкви», Російська православна церква орієнтується на «Основи соціальної концепції РПЦ». Соціальна доктрина церкви (далі - СДЦ) - це сукупність богословських поглядів на найрізноманітніші проблеми буття суспільства, що поступово структурувалися у

вигляді зведення офіційних документів церкви. СДЦ не варто розуміти як викладення ідеології чи певної моделі суспільного розвитку, спрямованої на визначення і впорядкування економічних, політичних, соціальних та інших відносин.

Структура соціальних концепцій християнських конфесій неіdentична. По-різному представлена і програма соціального служіння в залежності від діапазону розглянутих проблем і перспектив їх розв'язання. При цьому в них в різній послідовності розглядаються проблеми, які становлять спільний інтерес: визначення основних богословських положень; взаємодія церкви і нації, церкви і держави, релігійної етики і світського права, церкви та політики; взаємозв'язок злочину і покарання, здоров'я особистості і народу; формування здорового ставлення до особистості, сім'ї, праці, власності, війни і миру, засобів масової інформації; проблеми біоетики, екології, науки, культури, освіти, глобалізації та секуляризму, міжнародних відносин.

На думку релігієзнавця К. Костюка, «соціальне вчення церкви не є ні політичною ідеологією, ні соціальним християнством, ні доктриною суспільної політики» [96, с. 130–131]. Запропоновані поради економічного, юридичного, соціального та культурницького характеру, додає дослідник, «варто вважати не елементами моделі, яку треба застосувати замість наявної, а прикладами правильного дотримання християнських принципів» [8, с. 58]. Підґрунтям соціальної доктрини церкви виступає «антропологія на основі Євангелія» з утвердженням ідеї людини як образу Божого [8, с. 59]. Цей аспект християнського віровчення, а також те, що церква традиційно позиціонує себе Боголюдським організмом, тобто посередником між божественним та людським світами, зобов'язує останню дослухатися до мирських проблем вірних. Інакше кажучи, «СДЦ – це етична доктрина, в якій церква виносить своє судження щодо моральності тієї чи іншої сторони життя суспільства, що оцінюється за критеріями відповідності чи невідповідності євангельській науці про людину і її покликання» [93, с. 52–53, 58].

Про важливість етичного аспекту соціальної доктрини християнських церков свідчить її мета: зорієнтованість на евангелізацію суспільства – формування в людини християнського світогляду, надання християнинові відповіді на питання сучасності та конкретні рекомендації щодо моделі поведінки в різних життєвих ситуаціях [206, с. 11]. Оскільки евангелізація полягає в проповідництві церквами соціального вчення як сукупності соціально-філософських і теологічних знань про сутність та устрій суспільства, що висвітлюють церковну позицію стосовно політики, економіки, праці, сім'ї, освіти, права, культури та інших суто світських сфер, це не може не торкатися поля діяльності держави.

У волонтерському русі ставка робиться, насамперед, на молодь, яка може бути об'єднана тільки глибокими внутрішніми християнськими мотивами і авторитетом свого духовного наставника, бо жодна соціальна робота не почнеться сама по собі, якщо до цього не закликатиме священник. Заклик священника до християнського співчуття, що знаходить відгук у прихожан і дає їм моральне задоволення, стає мотивацією до розширення соціального служіння. Соціальне служіння повнокровне там, де є ініціатива знизу, підтримана згодом усією структурою організації соціальної роботи.

Теорії «прихованої релігії» Е. Бейлі, «дифузної релігії» Р. Чипріані свідчать про потребу людей у трансцендентних смислах буття. А дисфункціональність і маргіналізація багатьох релігійних інституцій не відмінняє констатної потреби індивідів у сакральному. Релігійна мотивація свідомості залишається стійкою, але чимраз більше віддаляється від формальних релігійних інститутів. Як наслідок, формуються нові релігійні практики, не пов'язані з традиційними релігійними організаціями та їх настановами. Історія протестантизму (Реформації) – це історія зменшення культових практик і перехід до безпосереднього спілкування із сакральним («Єретичний імператив»). Нині ж ми можемо спостерігати реформаційні процеси в різних конфесіях, коли трансцендування та ідея «спасіння» реалізуються засобами позакультових релігійних практик. Релігійні інститути для

збереження та поширення сфер впливу намагаються долучити до своїх лав нових adeptів, і для цього вони використовують нові позакультові практики, стаючи менш ортодоксальними та більш інтегрованими в соціальні й політичні процеси. Позакультові релігійні практики відповідають повсякденним потребам соціальних акторів і їх соціальним статусам, а тому відрізняються більшою різноманітністю, рухливістю та комбінаторністю. Британський дослідник релігії Девід Барретт зазначає: «Християнство стрімко переміщується від способу життя за європейським зразком за межі усталених століттями інституціональних форм і традицій» [81, с. 54]. А український дослідник Р. Соловій вказує: «Буття Церкви у сучасному глобальному, плюралістичному світі, - це великий «подарунок для Церкви», адже метою її служіння є не нав'язування «порядку денного нашого клану», а «визнання життя Бога та участі в ньому скрізь, де ми можемо його знайти» [191, с. 262]. Принагідно зауважимо, що процеси трансформації релігії і зниження культових релігійних практик схожі між собою в різних країнах. Розрізняє їх лише швидкість змін і певні відмінності в обсягах і формах нових практик. У цьому контексті доволі актуальні слова П'єра Бурдьє, сказані майже півстоліття тому: «Сакральне стає капіталом, який актор може використовувати для того, щоб вибудовувати або створювати відмінності між ним (актором) та іншими, забезпечувати кращу інтеграцію, а також вищий статус у соціальному полі» [16, с. 54].

Висновки до розділу 2

Поняття «практики» широко використовується в соціальних науках і посіло чільне місце серед фундаментальних соціологічних категорій. Сучасні соціологи використовують поняття «соціальні практики» як інструмент, який дозволяє розкрити широкий спектр явищ і подій суспільного життя як різновидів соціальних практик. У нашій монографії це поняття розглядається як сукупність конкретних узвичаєних (рутинних) повторюваних дій індивідів, груп, спільнот, організацій у реальному часі і просторі, яка забезпечує стійке функціонування

соціальних інститутів. Соціальні практики однаковою мірою застосовні як для опису «близького» повсякденного життєвого світу, так і для розгляду «масштабних» явищ. Теоретичні підходи до розуміння соціологічних практик сфокусовані на виявленні характерних тенденцій сучасного суспільного розвитку. Вони відкриті не лише для раціональних, але й для ірраціональних понять. Представники цих підходів досліджують, як узвичаєнні дії в повсякденному житті людей впливають на зміни соціальних інститутів і соціальної структури суспільства. Соціальна реальність являє собою переплетення соціальних практик. Сукупність таких практик дозволяє уявити соціальну картину суспільства в цілому. Вивчення діяльності людей у контексті соціальних практик являє собою взаємозв'язок теоретичних та емпіричних досліджень їх узвичаєнних (рутинних) дій у рамках тих або інших інститутів та організацій.

Для розуміння поняття «релігійні практики» та їх інституціонального потенціалу нами використані концепції практик П. Бурдьє, Г. Гарфінкеля, Е. Гіденса, А. Шюца та ін. Соціальні відносини, за визначенням П. Бурдьє, інтеріоризуються у процесі здійснення практик, перетворюються на практичні схеми – виробництва і продукування практик. Такі інкорпоровані структури зумовлюють екстеріоризацію, тобто відтворення через практики агентів, об'єктивних соціальних структур, які їх створили. Соціальні інститути співвідносяться із соціальними практиками як зміст із формою або сутність з явищем. Соціальні практики являють собою конкретні форми функціонування суспільних інститутів, при цьому загальною формою реалізації кожного інституту служить сукупність відповідних соціальних практик. Інститути, як будь-яка сутність, глибше і стійкіше форм своєї реалізації, тому практики можуть змінюватися, не зачіпаючи їх сутності. І навпаки, перетворення інститутів неминуче супроводжується зміною практик, причому останнє служить найнадійнішим критерієм справжніх інституційних зрушень.

Релігійні практики – це сукупність інтерпретацій і дій, які здійснюються людьми у зв'язку з їх віруваннями, їх релігійним

досвідом та/або їх взаємодією з релігійними інститутами. Релігійна дія, неодноразово повторена, здійснюється з кожним повторенням з меншими інтерпретативними запитами. Рефлексія з приводу здійснюваних актів, як і смислова інтерпретація, стають дедалі менш важливими, оскільки значення і смисли з кожним повторенням включаються в наявний багаж знань. Проектування стає типовим і майже не потрібним, позаяк вибір цілей і засобів опосередкований досвідом стандартизованої поведінки, а прийняття рішень стабілізується. Іншими словами, певна релігійна дія входить у звичку: за звичкою здійснюються практики. Саме тому суспільство вимагає появи соціальних інститутів, які захищають повсякденність, для того щоб мати можливість нормально функціонувати. В свою чергу, легітимація і, зокрема, потреба в ній провокують створення і зміну соціальних структур. Ряд дослідників при визначенні релігійних практик акцентують увагу не на змістовних, а на функціональних характеристиках. Релігійні практики не лише залучають людину до чогось надприродного, але і до певної моральної спільноти, що дає відчуття соціального включення. Вони згуртовують і цементують людську спільноту, сприяють консолідації релігійної групи, формуванню і підтримці її ідентичності, служать бар'єром, який відділяє членів групи від «інших». Будь-яка релігійна практика передбачає єдність ментального, вольового і тілесного актів, які здійснюються учасником релігійної практики. Практика передбачає не пасивне споглядання, наприклад віронавчальних положень, а активну дію.

Найпоширеніша класифікація релігійних практик побудована на основі характеру дій (культові і позакультові), які, своєю чергою, поділяються на види. Основна відмінність між культовими і позакультовими практиками полягає у формі релігійної комунікації, яка визначається як двосторонній зв'язок між людиною і Богом, в тому числі через посередників. Отже, культові практики являють собою «вертикальну» форму комунікації (ідея «спасіння» через спілкування з Богом).

Основна дія людей при «вертикальній» формі комунікації – молитовні практики, які є обов'язковою стороною повсякденного життя віруючого. Натомість позакультові практики є «горизонтальною» формою комунікації (ідея «спасіння» через спілкування з іншими людьми), оскільки проявляються через міжособистісні (соціальні) відносини, обумовлені релігійною вірою та релігійною організацією (церквою).

Культові практики – це ритуальні (обрядові) дії, переважно у формі молитов, спрямовані до предмета релігійної віри та зазвичай легітимізовані і регламентовані певними релігійними організаціями. До культових практик належать вчинки, що включають індивіда у культову діяльність як систему чітко визначених символічних дій, за допомогою яких встановлюються безпосередні відносини між віруючим (або релігійною групою) і надприродним об'єктом поклоніння. У сфері культу дії можуть здійснюватися у вербальній формі (читання священних книг і ритуальних текстів, спів духовних пісень і гімнів, проголошення проповідей, молитов, мантр, заклинань і т. ін.), з використанням різних поз і рухів, через маніпуляцію предметами сакрального характеру тощо. Культова поведінка найбільшою мірою піддається емпіричному вивченню і статистичній обробці із застосуванням методів кількісного і якісного аналізу. Культові практики можуть мати як колективний, так і індивідуальний характер; відбуватися за участю служителів релігійного культу або без таких; враховувати часовий модус і форму легітимації. Тому вони мають кілька різновидів. Крім цього, варто виділити інституціональні та позаінституціональні релігійні практики, оскільки роль останніх нині посилюється.

Порядок необхідних культових релігійних практик зазвичай оформлений канонічною традицією того чи іншого віросповідання, тобто формалізований. Їх сутність полягає у виконанні настанов духовенства. Зокрема, у православ'ї існує вимога щотижневого відвідування храму, щотижневого посту (в середу і п'ятницю), дотримання чотирьох багатоденних постів, а

також щоденна ранкова і вечірня молитва, обов'язкове відвідування найбільш значущих релігійних свят та ін. Релігійні практики, які виходять за межі релігійної громади і легітимуються завдяки усній традиції, називають позаінституційними або народною чи місцевою релігією, номадизмом, бриколажем тощо. Вони можуть бути як колективними, так і індивідуальними, зокрема коли мова йде про так звану приватизацію віри. З точки зору духовенства неформальні практики іноді не відповідають церковним правилам. Тому керівництво церкви визнає значимість деяких неформальних практик, але не поспішає з їх легітимацією. Це дає можливість її представникам (духовенству) сегрегувати неформальні практики з точки зору їх корисності чи шкідливості відповідно до поточної ситуації. Отже, поширеність позаінституційних культових практик є наслідком «приватизації» віри.

Позакультові практики являють собою конативно-ментальний феномен, який актуалізується завдяки певним релігійним мотиваціям, цінностям, установкам та поведінці, спрямований на реалізацію основних завдань Церков як соціального інституту та формується завдяки взаємній типізації узвичаєних дій у контексті повсякденності як інтерсуб'єктивної реальності. До них належать дії, що безпосередньо з культом не пов'язані, проте забезпечують специфічне релігійне освоєння світу і відтворення релігійної свідомості. Важливо відзначити, що позакультовим практикам значну увагу приділяють протестантські й католицькі церкви. Натомість у православних основний акцент лишається на богослужіннях та інших формах культових практик.

У сучасних академічних дебатах про секуляризацію цей процес розуміється не як втрата релігійними інститутами своїх позицій у суспільстві або як неминуча атеїзація суспільства. На відміну від авторів першої половини і середини ХХ століття, сучасні науковці розглядають секуляризацію, передусім, як зміну форм релігійного життя, їх адаптацію до потреб і звичок сучасної людини. У результаті поряд із традиційним членством

у церковній громаді, яке, за даними соціальних опитувань, обирає меншість із тих, хто вважають себе віруючими, виникають інші типи релігійної соціальності. Релігійне життя може набувати форм клубів і дозвіллевих центрів, системи освіти для дорослих тощо. Іншими словами, разом із ситуацією *believing without belonging*, вперше описаною Грейс Дейві для Великої Британії, тобто позаінституціональної віри, яка не пропонує церковного членства, виникає необхідність у творчому пошуку нових типів і форм релігійної соціальності. Отже, у сучасному суспільстві відбувається трансформація релігійних практик, передусім - посилення позаінституційних культових практик і зростання позакультових практик.

РОЗДІЛ 3. СОЦІАЛЬНО-ОРГАНІЗАЦІЙНІ ЧИННИКИ ФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІУМІ

3.1. Соціологічне обстеження мережі релігійних інституцій в українському соціумі

Існує кілька трактувань структури релігії, в залежності від теоретико-методологічних позицій її дослідників. Найбільш поширене виділення трьох основних елементів релігії, відносини між якими утворюють структуру релігії. Це такі елементи: (1) світоглядний – релігійна свідомість, що включає чуттєві і розумові акти, що супроводжуються емоційним ставленням до предмета релігійної віри; (2) діяльнісний – релігійні практики, що включає поряд із релігійним культом (ритуальні дії) також і позакультові дії та (3) організаційний – релігійні організації в їх різних варіаціях. У цьому розділі ми розглянемо релігійний ландшафт України, під яким розуміємо організаційну складову релігії, яка є вагомим чинником релігії і показником її інституціоналізації.

У «доперебудовні» часи (середина 1980-х рр.) в Україні легально діяли лише 16 конфесій, найбільшими з яких були Український екзархат РПЦ (Російської православної церкви) та Об'єднання євангельських християн-баптистів України (складова частина Всесоюдної Ради ЄХБ). Починаючи з 1988 р. поступово почали скасовуватися обмеження на створення релігійних організацій. Упродовж наступних 30 років утворено низку релігійних інституцій, діяльність яких раніше була заборонена законом. Водночас із «легалізацією» церковних громад і конфесійних утворень, які існували ще за радянських часів, відбувалося становлення нових релігійних акторів (переважно протестантського походження). Новизна останніх проявляється саме в їх ролі та характері взаємодії з іншими соціальними інституціями в трансформаційному суспільстві, намаганні відобразити світові й національні особливості розвитку, заповнити духовну порожнечу, яка з'явилася після руйнування радянської ідеологічної системи. Зміна суспільного

ладу, проголошення незалежності і входження України у глобальний простір (культурний, економічний, політичний, інформаційний) зумовили трансформацію релігійних інституцій, які існували за радянських часів, і появу нових релігійних об'єднань і організацій, формування нових відносин релігії і суспільства, церкви і держави, що актуалізувало дослідження інституційно-організаційних змін релігії в Україні.

Статистичний облік релігійних організацій в Україні є одним з актуальних питань у відносинах між державою і релігійними організаціями, оскільки об'єктивні статистичні дані слугують надійним емпіричним матеріалом для дослідження релігійної мережі, а їх аналіз дозволяє прогнозувати трансформаційні процеси в релігійному середовищі. В Україні ведення статистичного обліку релігійних організацій покладено на органи виконавчої влади, а саме: на загальнодержавному рівні – на державний орган України у справах релігій, на регіональному рівні – на його структурні підрозділи в обласних державних адміністраціях. З грудня 2010 р. функції центрального органу у справах релігій передано до Міністерства культури України, а саме – до Департаменту у справах релігій та національностей (окрім функції реєстрації релігійних організацій, які віднесено до компетенції Державної реєстраційної служби України) [149]. Проте з 2019 р. Департамент знаходиться в стані трансформації у Державну службу України з етнополітики та свободи совісті [152].

При аналізі статистичних даних слід враховувати той факт, що державна статистика, починаючи з даних станом на 01.01.2015 р. [68], наводиться без врахування показників мережі релігійних організацій Автономної республіки Крим, яка у 2014 р. була анексована Російською Федерацією. Зокрема, станом на 1 січня 2014 р. в АР Крим і м. Севастополі діяло 2 220 релігійних організацій [67]. Утім, відсутність в українській статистиці даних щодо релігійної мережі Криму жодним чином не означає відмову України від нього, а є лише похідною від тимчасової окупації цього регіону. Крім цього, внаслідок часткової окупації Донецької та Луганської областей, де діють так звані «Донецька народна республіка» та «Луганська народна

республіка», маємо справу з не зовсім коректною статистикою щодо цього регіону, оскільки на зазначених територіях релігійні організації позбавлені можливості діяти згідно з українським законодавством. Тому ані місцеві, ані центральні органи державної виконавчої влади не володіють повною та об'єктивною статистичною інформацією щодо діяльності там релігійних організацій [161, с. 2].

При аналізі мережі релігійних інституцій варто зважати на процеси, що відбуваються в православному середовищі, а саме – формування Православної Церкви України. Нагадаємо, що 15 грудня 2018 р. у Софійському соборі Києва відбувся Об'єднавчий собор, на якому православні архієреї оголосили про об'єднання українських церков в єдину Православну церкву України (далі – ПЦУ), предстоятелем якої обрано митрополита Переяславського і Білоцерківського Епіфанія, а Кафедральним собором став Михайлівський Золотоверхий монастир. Перед початком Собору двома церквами, УПЦ-КП та УАПЦ, прийнято рішення про саморозпуск, тобто юридично ПЦУ постала на основі цих двох Церков, хоча в Соборі взяли участь також архієреї УПЦ (МП), що мало засвідчити його всеправославний характер. Натомість переважна більшість ієрархії та кліру УПЦ (МП) негативно сприйняли проведення цього Собору, трактуючи його як «незаконні збори розкольників». Зауважимо, що ще 15 жовтня 2018 р. у відповідь на рішення Вселенського патріархату надати автокефалію українській церкві, Синод РПЦ вирішив розірвати з ним будь-які стосунки.

5 січня 2019 р. Вселенський (Константинопольський) патріарх Варфоломій підписав Томос про автокефалію Православної церкви України, а вже 6 січня під час літургії патріарх Варфоломій передав предстоятелю новоствореної церкви Епіфанію Томос і посох. У відповідь на це, УПЦ (МП) звинуватила патріарха Варфоломія у «порушенні всіх фундаментальних канонічних церковних правил» і заявила, що «той, хто послужить розкольникам, є сам таким, що ухилився в розкол» [156]. Внаслідок надання Томосу, 17 січня 2019 р. Верховна рада України прийняла законопроект № 4128-д «Про внесення змін до деяких законів щодо підлеглості релігійних

організацій та процедури їх державної реєстрації зі статусом юридичної особи» [157]. Виходячи з того, що громади УПЦ-КП та УАПЦ «автоматично» (внаслідок саморозпуску цих Церков) ставали частиною ПЦУ, цей закон, передусім, стосувався УПЦ (МП). Внаслідок того, що керівництво цієї церкви від початку зайняло ворожу позицію щодо створення української автокефальної церкви, Закон визначав юридичну процедуру переходу церковних громад до ПЦУ і цим створював можливість приєднання громад УПЦ (МП) до ПЦУ. Політики сподівалися, що миряни і священники переважно налаштовані на отримання автокефалії. Тому основним суб'єктом прийняття рішення щодо підлеглості церковної громади була визначена «релігійна громада», тобто миряни, цим самим позбавляючи духовенство можливості юридично впливати на цей процес. Усе це викликало низку переходів релігійних громад УПЦ (МП), зазвичай без священників, до ПЦУ. Але цей процес не набув тієї масовості, на яку розраховували політики. Так, станом на кінець лютого 2020 р., за даними Релігійно-інформаційної служби України, до ПЦУ перейшла 541 громада (саме громада, а не храм), тобто відсоток переходів складає лише 4,46% [226]. Переважно це Волинь і Поділля. Натомість Московський патріархат запевняє, що таких громад не більше 50. Можна погодитися з о. Г. Коваленко, який стверджує, що «проблема цієї статистики в тому, що держава фіксує лише кількість зареєстрованих чи перереєстрованих статутів, а не кількість реальних громад. І зовсім не фіксує кількість вірян чи настрої в суспільстві» [142]. Подекуди ці події супроводжувалися конфліктами, пов'язаними з поділом самих громад та щодо питання належності церковних будівель, оскільки Закон визначав процедуру почергового служіння у разі наявності декількох громад, а УПЦ (МП) категорично відкидає такий варіант, посилаючись на норми канонічного (церковного) права. Найбільш імовірно, що на 1 січня 2020 р. статистика щодо православних церков в Україні зазнала змін у контексті кількості православних церков, але наразі ми оперуємо даними на 1 січня 2019 р.

Ключове поняття для аналізу організаційного аспекту релігії – «релігійна організація». Згідно зі ст. 7 Закону України *Про свободу совісті та релігійні організації*, «релігійні організації утворюються з метою задоволення релігійних потреб громадян сповідувати і поширювати віру і діють відповідно до своєї ієрархічної та інституційної структури, обирають, призначають і замінюють персонал згідно із своїми статутами (положеннями). Релігійними організаціями є: релігійні громади, управління і центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства (місії), духовні навчальні заклади, а також об'єднання, що складаються з вищезазначених релігійних організацій. Релігійні об'єднання представляються своїми центрами (управліннями)» [151]. Отже, використовуючи статистичні дані, проаналізуємо відомості загальної кількості релігійних організацій та динаміку їх розвитку в Україні протягом останніх трьох десятиліть.

Збільшення релігійної мережі розпочалося на 4 роки раніше здобуття Україною незалежності, а саме – з 1988 р., коли влада дозволила реєстрацію нових релігійних організацій. На той час в Україні було зареєстровано 16 конфесій і 6 179 релігійних організацій. А вже на 01.01.1990 р. в Україні була 21 конфесія і 8 753 релігійних організацій (зростання за 1988 - 1989 рр. – 2 574 організації, або 41,7%); на 01.01.1991 р. відповідно – 26 конфесій і 10 810 релігійних організацій (зростання за 1990 р. – 2 057 організацій, або 23,5%), а на 01.01.1992 р. (початок відліку релігійної статистики незалежної України) – 41 конфесія і 12 962 релігійних організацій (зростання за 1991 р. – 2 152 організації, або 20%) [90]. Отже, період 1988 - 1991 рр. можна трактувати як «релігійний бум», коли кількість релігійних організацій збільшувалася щороку в середньому на кілька десятків відсотків і загалом за ці роки зросла в 2,1 разу, або на 110% (в кількісному еквіваленті – на 6 783 релігійних організації). Але з 1992 р. динаміка зростання дещо зменшилася і протягом 1990-х рр. практично не перевищувала щорічно 10% (див. табл. 3.1). Отже, протягом десятиліття «дев'яностих» - 1992 - 1999 рр., релігійна мережа України зросла в 1,8 разу, або на 74% (в кількісному еквіваленті – на 9 581 релігійну організацію).

Починаючи з ХХІ століття (2000 року) динаміка зростання ще більше уповільнилася і протягом першого десятиліття практично не перевищувала щорічно 5% (див. табл. 3.1). Отже, протягом десятиліття «нульових» - 2000-2009 рр. релігійна мережа зросла в 1,5 разу, або на 49% (в кількісному еквіваленті – на 11 641 релігійну організацію). Надалі, з 2010 р., темп зростання релігійних організацій продовжує уповільнюватися й не перевищує щорічно 2% (див. табл. 3.1). Крім цього, внаслідок анексії Російською Федерацією Криму в 2014 р. та окупації частини Донбасу, дані щодо релігійної мережі Криму з 01.01.2015 р. не входять в українську статистику, а з 01.01.2016 р – в українську статистику також не входять дані по окупованих територіях Донецької та Луганської областей. З цієї причини відбулося зменшення показників релігійної мережі України (наголосимо, що це не зменшення мережі, а зменшення наявних показників). Отже, протягом 2010 - 2018 рр. релігійна мережа України загалом зросла лише на 4,4% (в числовому еквіваленті – на 1 555 релігійних організацій), оскільки державна статистика перестала враховувати понад 2000 релігійних організацій АР Крим, що на 01.01.2014 р. складала майже 6% від усіх релігійних організацій країни. Натомість, згідно з державною статистикою, показники релігійної мережі України станом на 01.01.2019 р. майже зрівнялися з показниками середини 2012 р. (див. табл. 3.1).

Таблиця 3.1

Кількість релігійних організацій в Україні

Дата	Релігійні громади, одиниць	Зростання за попередній рік
01.01.1988	6 179	----
01.01.1990	8 753	2 574 орган., або 41,7% (за 2 роки)
01.01.1991	10 810	2 057 організацій, або 23,5%
01.01.1992	12 962	2 152 організацій, або 20%
01.01.1993	14 017	1 055 організацій, або 8,1%
01.01.1994	14 962	945 організацій, або 6,7%
01.01.1995	16 984	2 022 організації, або 13,5%
01.01.1996	18 111	1 127 організацій, або 6,6%

Продовж. табл. 3.1		
01.01.1997	19 110	999 організацій, або 5,5%
01.01.1998	20 406	1 296 організацій, або 6,8%
01.01.1999	21 843	1 437 організацій, або 7%
01.01.2000	23 543	1 700 організацій, або 7,8%
01.01.2001	25 405	1 862 організації, або 7,9%
01.01.2002	27 072	1 667 організацій, або 6,5%
01.01.2003	28 387	1 315 організацій, або 4,8%
01.01.2004	29 785	1 398 організацій, або 5,2%
01.01.2005	30 805	1 020 організацій, або 3,4%
01.01.2006	32 186	1 381 організація, або 4,4%
01.01.2007	33 063	877 організацій, або 2,8%
01.01.2008	33 841	778 організацій, або 2,35%
01.01.2009	34 453	612 організацій, або 1,8%
01.01.2010	35 184	731 організація, або 2,1%
01.01.2011	35 861	677 організацій, або 1,9%
01.01.2012	36 500	639 організацій, або 1,8%
01.01.2013	36 995	495 організацій, або 1,4%
01.01.2014	37 209	214 організацій, або 0,6%
01.01.2015	35 317	328 організацій, або 0,9%
01.01.2016	35 709	392 організації, або 1,0%
01.01.2017	35 919	210 організацій, або 0,6%
01.01.2018	36 184	265 організацій, або 0,7%
01.01.2019	36 739	555 організацій, або 1,5%

Джерела: [23; 24; 90; 160; 198; 227]

За роки незалежності відбулося збільшення інституційної мережі релігійних організацій України в 2,7 разу (без статистики по Криму), або в 2,9 разу (з Кримом), а з часу початку релігійної лібералізації (1988 р.) – у 5,8 разу (без статистики по Криму) і в 6,1 разу (з Кримом). Це свідчить про те, що у кількісному вимірі відбувається збільшення релігійної мережі України, але чимдалі спостерігається уповільнення темпів приросту. Зокрема, темп приросту релігійних організацій першого десятиліття незалежності України («дев'яностих») перевищує темп приросту наступних десяти років («нульових») вдвічі. Порівняльний аналіз цифрового матеріалу про зміни релігійної мережі за 1988 - 2018 роки засвідчує, що екстенсивний етап

розвитку релігійного життя в Україні закінчився на початку 2000-х рр. і перейшов в інтенсивний. А констатоване уповільнення темпу зростання релігійної мережі можна пояснити насиченістю інституційного забезпечення релігійних організацій та релігійною самовизначенністю населення.

Далі розглянемо стан та особливості розвитку різних видів релігійних організацій України станом на 1 січня 2019 р. (без статистики по Криму). Отже, найбільшу частину релігійних організацій складають релігійні громади. Згідно зі ст. 8 Закону України *Про свободу совісті та релігійні організації*, релігійна громада є «місцевою релігійною організацією віруючих громадян одного й того ж культу, віросповідання, напрям, течії або толку, які добровільно об'єдналися з метою спільного задоволення релігійних потреб» [151]. Варто зазначити, що у відповідних статистичних даних, які готує держорган у справах релігій, наводиться інформація як про зареєстровані релігійні громади, так і про незареєстровані, а з 2016 р. – як про діючі, так і про недіючі громади. Законодавчо в ст. 8 Закону України *Про свободу совісті та релігійні організації* зазначається, що повідомлення державних органів про утворення релігійної громади не обов'язкове. Тобто релігійна громада, яка підпорядкована тому чи іншому релігійному центру, може діяти (здійснювати культово-обрядову практику) на законних підставах (легітимно) без реєстрації. На 1 січня 2019 р. в Україні налічувалося 35 162 релігійні громади, що складає 95,7% від усіх релігійних організацій (юридичний статус, тобто реєстрацію, має 33 835 релігійних громад: з яких 32 719 діючих та 1116 недіючих; при цьому 1 327 громад діють поза реєстрацією) [69].

Важливими складовими релігійної мережі є релігійні центри та управління, які представляють відповідні релігійні об'єднання (віросповідання, конфесії) та керують їх діяльністю, хоча кількісно вони складають лише 1% від усіх релігійних організацій України. На 1 січня 2019 р. кількість релігійних центрів в Україні нараховувала 92. Лідером у вказаному показнику виступає м. Київ із показником у 55 центрів, оскільки тут, як у столиці, зосередженні всі центральні адміністративні державні органи. Загальна кількість релігійних управлінь

(єпархій, дієцезій тощо) станом на 01.01.2019 р. становить 299, вони діють у всіх адміністративно-територіальних одиницях України [69].

Монастир як різновид релігійної організації притаманний в Україні таким релігійним конфесіям і напрямам, як православ'я, католицизм і буддизм. На початок 2019 р. в Україні діяв 531 монастир, що складає 1,45% від усіх релігійних організацій України; у монастирях несуть послух 6 794 ченців та черниць [69]. Найбільша кількість монастирів регіонально знаходиться на заході України - у Львівській (70), Закарпатській (61), Тернопільській (46) та Івано-Франківській (35) областях [66]. Необхідно зазначити, що за останні десять років спостерігається зростання загальної кількості монастирів на 73,4%, при цьому чисельність у них ченців і черниць – лише на 36,5%. Такі розбіжності в темпах зростання кількості монастирів та їх насельників були характерні також для попереднього періоду, що дає підстави припускати, що монастирське життя досі перебуває у стадії становлення [23]. Згадані розбіжності зумовлюють зниження середньої кількості ченців у розрахунку на один монастир: якщо у 2000 р. вона складала майже 20 осіб, то на 2010 р. – лише 15. Причому зазначена кількість варіює залежно від конфесійної належності: від 26 для монастирів УПЦ до 1 – в УАПЦ (середня кількість для монастирів УПЦ – майже 26; УГКЦ – майже 12; РКЦ – дещо більше 7; УПЦ-КП – 3; УАПЦ – 1).

Такі релігійні організації, як місії та братства, насамперед спрямовані на пошук нових adeptів і поширення впливу релігії в суспільстві, тобто на місіонерство. Станом на 01.01.2019 р. в Україні діяли 368 місій і 83 братства (1,2% від усіх релігійних організацій України) [69]. Діяльність місій охоплює всі регіони України, крім Сумської області, а от братства діють у 19-ти адміністративно-територіальних одиницях України (найбільше їх – 21 - у м. Київ, 11 – у Львівській, 10 – в Івано-Франківській областях тощо) [23].

Для підготовки кадрів релігійні об'єднання України використовують духовні навчальні заклади (далі – ДНЗ). На 01.01.2019 р. в Україні функціонували 204 духовних навчальних

заклади (0,5% від усіх релігійних організацій України), в тому числі 136 вищих і 68 середніх. У них здобувають духовну освіту 7 939 слухачів денної і 9 947 заочної форми навчання [69]. За територіальним розташуванням вони знаходяться у більшості регіонів України, крім Кіровоградської та Миколаївської областей. З 2000 по 2005 рр. їх приріст склав 38,9%, з 2005 по 2010 рр. – 14,3 %, а з 2010 по 2015 рр. – 11,6%. Наразі спостерігається уповільнення темпів приросту ДНЗ, але в кількісному значенні вони зростають. Загалом, протягом десятиріччя 2000-х рр. кількість духовних навчальних закладів збільшилася на 64,5%, але чисельність слухачів у них – лише на 8,6%. Відповідно, зменшилася наповнюваність духовних навчальних закладів. Якщо у 2000 р. середня кількість слухачів у розрахунку на один духовний навчальний заклад становила 131, то у 2010 р. – стала 93 [160]. Потрібно зазначити, що з 2005 р. спостерігалось зменшення кількості слухачів у духовних навчальних закладах практично всіх релігійних об'єднань, які їх мають, окрім ісламських та юдейських. Це змусило перейти деякі ДНЗ виключно на заочну форму навчання, зокрема у Херсонській, Черкаській і Чернівецькій областях. Тому можна констатувати, що порівняно із 2000 р. збільшилася частка заочних слухачів духовних навчальних закладів [23]. Натомість існують сподівання на новий поштовх для розвитку духовної освіти, саме як богословської (теологічної), внаслідок її визнання державою нарівні зі світською. Хоча ці сподівання виявилися значно перебільшеними внаслідок того, що держава не виділяє місця державного замовлення на підготовку таких кадрів.

Зауважимо, що існують також інші складові релігійної мережі, які юридично не належать до категорії «релігійних організацій», але є не менш важливими за вищеописані, оскільки без них неможливо уявити повноцінну картину релігійної інституції. Зокрема, це священнослужителі; будівлі релігійного призначення; школи, засновані релігійними організаціями, передусім недільні; релігійні мас-медіа тощо.

Станом на 1 січня 2019 р. в Україні діяло 13 211 шкіл, заснованих релігійними організаціями, з них 13 195 – це

недільні школи, а 16 – загальноосвітні [69]. У свою чергу, недільні школи представлені у всіх адміністративно-територіальних одиницях України, крім Сумської області. Кількість недільних шкіл і динаміка розвитку їх мережі свідчить, зокрема, про ступінь активності релігійної організації у забезпеченні свого відтворення [23]. Найбільше шкіл має УПЦ – 30% їх загальної кількості (в середньому 1 недільна школа припадає на 3 релігійних громади – коефіцієнт 0,3). Значні частки недільних шкіл ВСО ЄХБ (баптисти), де одна недільна школа припадає на кожні дві громади (коефіцієнт 0,5), та ВСЦ ХВЄП (п'ятидесятники), де це співвідношення ще вище (коефіцієнт 0,6). Частка недільних шкіл УКК ЦАСД (адвентисти сьомого дня) у загальному масиві невелика, проте співвідношення кількості недільних шкіл і громад становить 0,7:1 (коефіцієнт 0,7). Найкраще забезпечені недільними школами громади Закарпатської реформатської церкви – майже 100% [69].

Періодичних видань, заснованих релігійними організаціями, станом на 1 січня 2019 р. в Україні налічувалося 530, серед яких: 341 – друковане, 167 – електронних, 22 – аудіовізуальних [69]. Порівняно з періодом 1990-х років, темпи зростання значно повільніші (тоді з 1993 р. по 1999 р. відповідний показник зріс у шість разів – з 31 до 194). При цьому релігійні організації активно збільшують свою присутність в інформаційному просторі через створення власних телепрограм, сайтів у мережі Інтернет, а також через більш активну участь у світських друкованих та електронних засобах масової інформації, соціальних мережах. Найбільшою мірою наростили масив (кількість найменувань) періодичних видань релігійні організації харизматичного напрямку (у 3,5 разу), ВСЦ ХВЄП (у 2,5 разу), а також УПЦ-КП (більш ніж удвічі) та УПЦ (майже вдвічі). Слід зазначити, що окремі релігійні організації (наприклад, Свідки Єгови) не реєструють і не видають періодичних видань в Україні, однак такі видання українською, російською та іншими мовами у значних обсягах завозяться з-за кордону та, як правило, безкоштовно розповсюджуються на території країни. Тому, констатуємо, що в масиві релігійних

періодичних видань найбільша частка (40%) належить православним виданням, не варто співвідносити цей показник з кількістю видань інших конфесій. Власне, і розповсюдження православних видань в Україні не обмежується виданими на її території, зокрема з огляду на те, що через УПЦ, яка перебуває в юрисдикції Московського Патріархату, поширюються також російські православні періодичні видання.

На 1 січня 2019 р. кількість священнослужителів в Україні становила 32 619 осіб, з яких 918 – іноземці [69]. Отже, загальна забезпеченість релігійних організацій кадрами священнослужителів на початок 2019 р. становила 94,8%. Частка іноземних громадян серед священнослужителів складала 2,8%. Протягом 2018 р. найбільша кількість запрошених релігійними організаціями іноземних священнослужителів була від Римо-католицької церкви в Україні (РКЦ), Церкви Ісуса Христа Святих Останніх Днів (мормони) та релігійних організацій євангельських християн-баптистів тощо [23]. Коефіцієнт забезпеченості релігійних громад священнослужителями (обчислюється як співвідношення чисельності священнослужителів до кількості релігійних громад), як і раніше, вищий у протестантських громад, ніж у православних (1,5 та 0,9 у 2010 р.). Найвищий названий коефіцієнт у релігійних організаціях Церкви Ісуса Христа Святих Останніх Днів – 2,5 та Свідків Єгови – 2,4; найнижчий (0,4) – у громад, що належать до Духовного управління мусульман Криму (ДУМК) [160].

Кілька останніх років у публічних джерелах перестала оприлюднюватись інформація щодо будівель релігійного призначення. Отже, станом на 1 січня 2016 р., релігійні організації країни мали в розпорядженні 28 841 будівлю релігійного призначення і пристосовані під молитовні (у т.ч. 3 937 пам'яток архітектури), з яких 17 407 культових споруд (60,4%) і 11 434 (39,6%) приміщення, пристосовані під молитовні. При цьому у власності перебувало 66,4% загальної кількості будівель – 19 153 (у т.ч. 13 561 культових і 5 592 пристосованих під молитовні), у користуванні 33,6% будівель. Серед культових будівель 7 656 (26,5%) – збудовані [65].

Зауважимо, що протягом 1992 - 1999 рр. в Україні споруджено 2 597 культових будівель; а в 2000 - 2009 рр. – 3 075 [160]. Динаміка розвитку будівель релігійного призначення і пристосованих під молитовні виглядає так: у 1990 р. їх було 6 849; у 1995 р. – 12 861; у 2000 р. – 16 637; на 2010 р. – 22 787 [160]; на 2016 р. – 28 841. Отже, з 1990 року мережа культових приміщень зросла (без урахування статистики по Криму) в 4,2 разу, або на 321% (21 992 одиниці). Це свідчить про те, що темпи збільшення кількості будівель відповідають темпам зростання мережі релігійних організацій.

3.2. Особливості соціально-конфесійної структури українського суспільства

Перетворення релігії на істотний чинник суспільного і духовного життя сучасної України ставить нові завдання перед соціологічною наукою, одним з яких є вивчення релігійної ситуації в регіонах країни. У них склалися якісно різні типи соціально-економічної ситуації, історичні, ідеологічні та ціннісно-психологічні особливості, які зумовлюють відмінності в полі релігії українського суспільства. Виявлення регіональної специфіки релігії актуально як у науково-дослідницькому, так і в управлінському контексті, зокрема в плані гармонізації релігійної сфери та професійного управління духовними процесами.

Регіональні особливості релігійного життя значною мірою зумовлені історичним минулим того чи іншого краю, національно-етнічним складом його населення, усталеними традиціями, зокрема сімейними, способом господарювання, загальним культурно-освітнім рівнем населення, політичними процесами, міждержавними відносинами тощо. Насамперед на цих особливостях позначається характер евангелізаційної діяльності на місцевому рівні так званих нетрадиційних церков, виявом чого є низький їх відсоток у західних областях України. Регіональна специфіка одержує своє відображення й у нерівномірності розміщення релігійних організацій на території України. Так, три області Галичини (Львівська, Тернопільська, Івано-Франківська) мають їх майже стільки, скільки разом взяті

шість областей Східної і Південної України (Сумська, Харківська, Донецька, Луганська, Запорізька та Дніпропетровська), хоча кількість населення цих регіонів у 5 разів перевищує кількість мешканців Галичини.

Важливим аспектом релігійної мережі України є її регіональна специфіка, позаяк цифрові показники стану і динаміки релігійної мережі в різних регіонах України доволі різні. Державна статистика надає нам дані розподілу релігійних організацій по регіонах України, серед яких виділяють Західний (7 областей: Волинська, Закарпатська, Івано-Франківська, Львівська, Рівненська, Тернопільська, Чернівецька); Північно-Центральний (9 областей: Вінницька, Дніпропетровська, Житомирська, Київська і м. Київ, Кіровоградська, Полтавська, Хмельницька, Черкаська, Чернігівська) та Південно-Східний (8 областей: Донецька (частково окупована), Запорізька, Луганська (частково окупована), Миколаївська, Одеська, Сумська, Харківська, Херсонська, а також анексовані Російською Федерацією АР Крим і м. Севастополь) (див. табл. 3.2).

Таблиця 3.2

**Мережа релігійних організацій в Україні
по регіонах та областях**

Адмін.-територіальна одиниця	На 1.01.2014		На 1.01.2019	
	одиниць	%	одиниць	%
Півн.-Центр. регіон	13929	37,4	14948	40,7
Вінницька	2050	5,5	2217	6
Дніпропетровська	1330	3,6	1533	3,9
Житомирська	1481	4	1601	4,2
м. Київ	1203	3,2	1292	3,5
Київська	1778	4,8	1909	5,2
Кіровоградська	743	2	799	2,1
Полтавська	1105	3	1183	3,2
Хмельницька	1907	5,1	1974	5,4
Черкаська	1351	3,6	1434	3,9
Чернігівська	981	2,6	1006	2,7

Продовж. табл. 3.2				
Західний регіон	12636	34	13156	35,8
Волинська	1599	4,3	1667	4,5
Закарпатська	1946	5,2	1977	5,4
Івано-Франківська	1394	3,7	1438	3,9
Львівська	3061	8,2	3272	8,9
Рівненська	1547	4,1	1620	4,4
Тернопільська	1791	4,8	1832	5
Чернівецька	1298	3,5	1350	3,7
Півд.-Схід. регіон	10644	28,6	8635	23,5
Донецька	1797	4,8	1856	5
Запорізька	1042	2,8	1144	3,1
Луганська	835	2,2	861	2,3
Миколаївська	741	2	793	2,1
Одеська	1325	3,6	1372	3,7
Сумська	830	2,2	602	1,6
Харківська	936	2,5	1034	2,8
Херсонська	918	2,5	973	2,6
АР Крим і м. Севастополь	2083+137 =2220	6	статистика відсутня	---
Всього	37209	100	36739	100

Джерело: [67; 69]

З початку релігійної лібералізації найбільш інтенсивне зростання релігійної мережі відбувалося в західноукраїнських областях. Це пояснюється порівняно високим рівнем релігійних потреб населення цього регіону, для яких релігія стала невід'ємним елементом їхнього способу життя і виявом національної культури, а також кращим станом релігійних інституцій у радянський час. При майже 20% всього населення України, в семи західноукраїнських областях до початку 2000-х рр. зосереджувалося понад 40% загальної кількості релігійних

громад. Станом на 1.01.2000 р., згідно з регіональним розподілом, серед 23 543 релігійних організацій перше місце посідав Західний регіон – 42,8%, друге – Північно-Центральний – 33,7%, третє – Південно-Східний – 23,5% [23].

Але в першому десятилітті ХХІ ст. («нульових») у Західному регіоні спостерігався більш уповільнений приріст релігійних організацій, а в Північно-Центральному та Південно-Східному – навпаки, інтенсивніший. Відтак, на 1.01.2011 р. цей розподіл виглядав так: перше місце за кількістю релігійних організацій посідав Північно-Центральний регіон, який налічував 37,3% релігійних організацій України; на другому місці Західний регіон – 34,5%; на третьому Південно-Східний регіон – 26,2% [22]. Надалі ці тенденції зберігалися і, станом на 1.01.2019 р., перше місце за кількістю релігійних організацій посідав Північно-Центральний регіон, який налічує 40,7% релігійної мережі країни; друге - Західний регіон (35,8%); третє - Південно-Східний регіон (23,5%). Це без врахування релігійної мережі Криму. Багаторічними лідерами серед областей за кількістю релігійних організацій країни є Львівська (нині 3 272 релігійні організації) та Київська область (з м. Київ) – відповідно 3201 організація. Найменше їх діє у Сумській області – 602 [69].

При аналізі кількості релігійних організацій важливо також враховувати такий показник, як щільність громад – кількість громад у розрахунку на 10 тис. дорослого населення, позаяк у деяких областях, наприклад у Чернівецькій, релігійна мережа якої складає 3,7% від загальноукраїнської, що співмірне Одеській області, кількість населення у рази менша, ніж в Одеській. Отже, існують суттєві відмінності між регіонами у щільності релігійних громад. На початок 2010 р. показник щільності варіював від 15,9 на Заході до 4,2 на Сході (у Центрі – 9,8; на Півдні – 8,6) [160, с. 28]. При цьому показник щільності громад збільшується в усіх регіонах; як наслідок – зменшується різниця показників між Заходом і Сходом країни.

Найчастіше ми маємо справу не з однією релігією, а з їх розмаїттям. У такому випадку для позначення релігій використовуємо поняття «віросповідання», «конфесія», «церква», «релігійний / конфесійний / віросповідний напрям/течія» тощо. Іноді їх

сприймають як синоніми. Наразі пропонуємо розрізняти ці поняття так. Поняття «віросповідання» означає певну систему віровчення, канонічних правил та обрядових (культових) дій або, іншими словами, якусь з існуючих нині чи діючих колись релігій. Воно передбачає організаційну складову, але напряду на неї не вказує. Це, наприклад, християнство, іслам, буддизм, юдаїзм, індуїзм, даосизм, а також їх різноманітні напрями – католицизм, православ'я, протестантизм та ін. Натомість поняття «конфесія» означає релігійну організацію, яка має віровчення та релігійну практику, тобто це певне релігійне об'єднання, церква (хоча цей термін може бути відсутнім у назві). У статті 7 Закону України *Про свободу совісті та релігійні організації*, коли мова йде про різновиди релігійних організацій, вказується такий їх різновид – «об'єднання, що складаються з вищезазначених релігійних організацій». За своїм змістом це визначення найбільше відповідає поняттю «конфесія» [151].

Україна – багатонаціональна, багатокультурна та багатоконфесійна держава. Поліконфесійність склалася в Україні внаслідок довготривалого процесу національного державотворення, історичного формування етнічних груп, політичного впливу держав із різними релігійними підвалинами. Нині в Україні діють релігійні організації десятків віросповідань, переважно християнських, і понад сотня конфесій. Найбільш численні мережі громад мають традиційні (історичні) для України віросповідання і конфесії, тобто такі релігійні напрями, які існують в країні протягом життя кількох поколінь, релігійна практика яких добре відома і вже стала елементом культури суспільства. Це, насамперед, православ'я, греко-католицизм, римо-католицизм, такі версії протестантизму, як баптизм, п'ятидесятництво, адвентизм та деякі інші. Традиційні, хоча й нечисленні історично вкоріненні тут юдаїзм, іслам та ін. Водночас, протягом останніх трьох десятиліть в Україні з'явилися досі невідомі віросповідання і напрями, притаманні іншим суспільствам (наприклад, шведська та англіканська церкви), а також ті, що їх визначають як «неорелігії» (новітні релігійні рухи). При цьому в нас немає домінуючої церкви, з якою асоціювало б себе суспільство або переважна його

частина. Найближчою до статусу загальнонаціональної за ступенем і рівномірністю регіональної присутності є УПЦ, хоча вона має незначний вплив у Галичині. Кожна із церков переважно регіональна, з обмеженою сферою впливу в певних регіонах. Утім, в окремих регіонах та областях існують виразно домінуючі конфесії.

Станом на 1 січня 2019 р. в Україні загалом налічувалося 36 739 релігійних організацій. При цьому державна статистика подає дані щодо них за релігійними об'єднаннями: окремо – по 81 конфесії і згруповано – по інших нечисленних конфесіях. Серед релігійних віросповідань України має місце домінування християнських релігійних осередків, що кількісно становить 97% від загальної релігійної мережі. Станом на 1.01.2019 р. християнство в Україні налічувало 35 612 релігійні організації. Воно представлене усіма трьома напрямками – православ'ям (53,8% організацій), протестантизмом (28,9%) і католицизмом (14,3%). Вісім найбільших конфесій/церков України, які налічують понад 1 000 релігійних організацій кожна, сукупно складають 29 715 релігійних організацій, або 80,9% релігійної мережі України. За термінологією Х. Казанови, це публічні релігії України. Серед них три православні (мова йде про 2019 р. – С.Я.), три протестантські і дві католицькі церкви. За кількісними параметрами організаційної структури їх ієрархія виглядає так: 1) Українська православна церква (12 774 релігійних організацій / 34,8%); 2) Українська православна церква – Київський патріархат (5 515 релігійних організацій / 15%); 3) Українська греко-католицька церква (3 642 релігійних організацій / 9,9%); 4) Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів (2 658 релігійних організацій / 7,2%); 5) Українська церква християн віри євангельської (п'ятидесятників) (1 736 релігійних організацій / 4,7%); 6) Українська автокефальна православна церква (1 219 релігійних організацій / 3,3%); 7) Римо-католицька церква в Україні (1 130 релігійних організацій / 3,1%); 8) Українська уніонна конференція церкви адвентистів сьомого дня (1 041 релігійних організацій / 2,8%) [69]. Отже, проаналізуємо найбільші віросповідання і конфесії України, їх частотні та відсоткові показники.

Православні релігійні організації – це 19 758 одиниць (на 1.01.2019 р.), що складає 53,8% від усіх релігійних організацій країни. На 1 січня 2019 р. в Україні діяли три численні православні церкви та кілька невеликих угруповань, які сповідують окремі версії православного віровчення. Таке становище склалося на початку 1990-х років унаслідок ряду подій: перейменування колишнього Українського екзархату Російської Православної Церкви (РПЦ) – Московського Патріархату, який до 1989 р. був практично єдиним представником православ'я в Україні, в Українську Православну Церкву (неформально фігурує як УПЦ МП, з отриманням права самоврядування – «незалежності і самостійності в управлінні» (1990 р.); відновлення в Україні діяльності Української Автокефальної Православної Церкви (1990 р.) і створення нової православної інституції – Української Православної Церкви Київський патріархат (1992 р.).

Українська Православна Церква (УПЦ) станом на 1 січня 2019 р. налічувала 12 774 релігійних організації, що становить 64,6% православних, або 34,8% від усіх релігійних організацій країни. До неї належать (див. табл. 3.3): 1 релігійний центр і 52 управління; 12 437 громад, що становить 64,7% усіх православних, або 35,4% усіх релігійних громад країни; 10 419 священнослужителів, що складає 69,3% православних, або 31,9% усіх священнослужителів країни; 215 монастирів, що становить 72,6% православних, або 40,5% усіх монастирів країни; 4 684 ченці і черниці – 94,5% тих, хто несе послух у православних монастирях країни, або 68,9% всіх насельників монастирів; 34 братства (69,4% православних і 41% від усіх братств); 17 місій (34,7% від православних і 4,6% від усіх місій); 18 духовних навчальних закладів, що складає 40% усіх православних, або 8,8% усіх ДНЗ країни, у яких навчаються 4 160 слухачів (73,4% слухачів православних, або 23,3% слухачів усіх ДНЗ); 1 загальноосвітня і 4 215 недільних шкіл (70,9% православних і 31,9% від усіх недільних шкіл) і 138 мас-медіа (65,7% православних і 26% від усіх релігійних мас-медіа).

Таблиця 3.3

Динаміка релігійної мережі УПЦ за 1997 – 2018 рр.

Елементи релігійної мережі	01.01. 1997	01.01. 2000	01.01. 2005	01.01. 2010	01.01. 2015	01.01. 2019
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 36	1 / 45	1 / 52	1 / 52
Громади	6816	8403	10566	11704	12241	12437
Священно-служителі / в т.ч. іноземці	5590 / 3	7122 / 8	8936 / 11	9518 / 27	10180 / 20	10419 / 22
Монастирі / ченці і черниці	75 / 2301	113 / 3396	158 / 4151	179 / 4626	207 / 4869	215 / 4684
Братства / Місії	немає даних	немає даних	36 / 5	34 / 13	31 / 15	34 / 17
Дух. навч. заклади / слухачі ДНЗ	12 / 2498	15 / 3657	15 / 4413	20 / 4234	19 / 7782	18 / 4160
Недільні школи	1552	2393	3879	4256	3978	4216
Періодичні видання	немає даних	немає даних	106	108	105	138

Джерела: [162; 163; 164; 165; 166; 167]

УПЦ є найбільшою серед церков України організаційною структурою, яка зосередила третину релігійних організацій країни. Авторитет і вплив вона зберігає значною мірою завдяки традиційній історичній сталості, визнанню її іншими православними церквами, до недавнього часу, як єдиної канонічної православної церкви в Україні. Наразі вона продовжує розвивати свою інституційну мережу, збільшувати корпус священнослужителів, розширювати присутність в інформаційному полі. При цьому особливістю УПЦ є акцентування на розвитку монастирів і монастирського життя, яке виступає «ідеальним типом» для парафіяльного життя взагалі. Водночас спостерігаються стійкі тенденції випереджального зростання кількості громад порівняно з чисельністю священнослужителів; кількості монастирів, порівняно з кількістю ченців і черниць; кількості

духовних навчальних закладів, порівняно з чисельністю слухачів. Так, протягом першого десятиліття 2000-х рр. кількість громад УПЦ зросла на 38,9%, а чисельність священнослужителів – на 33,6%; кількість монастирів збільшилася на 58,4%, а чисельність ченців і черниць у них – на 36,2%; кількість духовних навчальних закладів зросла на 33%, а чисельність слухачів – на 15,8%. Відповідно до цих тенденцій, коефіцієнт забезпеченості священнослужителями не поліпшився і складає, як і раніше – 0,8; середня кількість ченців у розрахунку на один монастир знизилася з 30 у 2000 р. до 26 у 2010 р.; середня кількість слухачів у розрахунку на один духовний навчальний заклад – з 244 до 212 [160, с. 12].

Чинник, який на думку більшості українських дослідників релігії, спричинює маргіналізацію УПЦ, - її належність до Московського Патріархату, позаяк останній у багатьох питаннях є оплотом російської державності. І тут УПЦ йде у фарватері так званого «русского міра» попри публічне декларування своєї позиції «поза політикою». Наразі Україна перебуває в стані гібридної війни (з реальними людськими жертвами) з Росією внаслідок анексії Криму та окупації частини Донбасу. Тому все, що має будь-який зв'язок із Росією, маргіналізується в українській громадській думці.

Українська Православна Церква – Київський Патріархат (УПЦ-КП) станом на 1 січня 2019 р. налічувала 5 515 релігійних організацій, що становило 27,9% православних, або 15% усіх релігійних організацій країни. Це – друга за величиною церква України. До неї належать (див. табл. 3.4): 1 релігійний центр і 34 управління; 5 363 громади, що становить 27,9% усіх православних, або 15,3% усіх релігійних громад країни; 3 732 священнослужителя, що складає 24,8% православних, або 11,4% усіх священнослужителів країни; 63 монастирі, що становить 21,3% православних, або 11,9% усіх монастирів країни; 230 ченців і черниць – 4,6% тих, хто несе послух у православних монастирях країни, або 3,4% всіх насельників монастирів; 12 братств (14,5% від усіх братств); 24 місії (6,5% від усіх місій); 18 духовних навчальних закладів, що складає 40% православних, або 8,8% усіх ДНЗ країни, у яких навчаються

1 324 слухачі (23,4% слухачів усіх православних, або 7,4% слухачів усіх ДНЗ); 1 406 недільних шкіл (10,6% від усіх недільних шкіл) і 50 мас-медіа (9,4% від усіх релігійних мас-медіа).

Таблиця 3.4

Динаміка релігійної мережі УПЦ-КП за 1997 – 2018 рр.

Елементи релігійної мережі	01.01. 1997	01.01. 2000	01.01. 2005	01.01. 2010	01.01. 2015	01.01. 2019
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 31	1 / 34	1 / 34	1 / 34
Громади	1499	2471	3484	4251	4738	5363
Священнослужителі / в т.ч. іноземці	1273	1978	2693	3041	3230	3732 / 3
Монастирі / ченці і черниці	15 / 47	17 / 87	36 / 198	45 / 137	62 / 221	63 / 230
Братства / Місії	немає даних	немає даних	8 / 24	11 / 27	11 / 26	12 / 24
Дух. навч. заклади / слухачі ДНЗ	12 / 1072	15 / 1649	16 / 1352	16 / 911	18 / 1717	18 / 1324
Недільні школи	368	704	1092	1257	1516	1406
Періодичні видання	немає даних	немає даних	немає даних	37	35	50

Джерела: [162; 163; 164; 165; 166; 167]

УПЦ-КП за кількісними характеристиками є другою, після УПЦ, організаційною релігійною структурою України. Водночас вона демонструє вищі темпи розвитку своєї мережі, насамперед громад і корпусу священнослужителів. У загальному масиві православних організацій збільшилася частка організацій УПЦ-КП: на 1.01.2000 р. вона складала 20,8%; на 1.01.2010 р. – 24,6% [160, с. 30]; а на 1.01.2016 р. – 26,4%. Слід враховувати той фактор, що понад півсотні громад (біля 0,4%) УПЦ (МП), за підрахунками Релігійно-інформаційної служби України,

перейшли в УПЦ-КП протягом двох років після Майдану і Революції Гідності, тобто з 2014 р. [113]. Є всі підстави стверджувати, що за збереження поточних суспільно-політичних умов переходи триватимуть надалі й динаміка зростання буде продовжуватися. Зауважимо також, що УПЦ-КП притаманна тенденція випереджального зростання, зокрема, кількості громад порівняно з кількістю священнослужителів. Із 2016 р. державна статистика почала вказувати показники недіючих релігійних громад. При цьому третина усіх недіючих релігійних громад країни (196 із 588) належить до УПЦ-КП. Отже, основна увага в цій церкві зосереджена навколо збільшення кількості релігійних громад і священників.

Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ) станом на 1 січня 2019 р. налічувала 1 219 релігійних організацій, що становило 6,3% православних, або 3,3% усіх релігійних організацій країни. УАПЦ є невеликою, порівняно з УПЦ і УПЦ-КП, організаційною структурою і за кількісними параметрами займає шосте місце в країні (до речі, в серпні 2019 р. вона припинила своє існування як юридична особа, ставши частиною новоствореної ПЦУ, разом з УПЦ-КП). Водночас вона демонструє стійкість своєї мережі та певний її розвиток. При цьому більшість її громад знаходяться в Західній Україні. До неї належать (див. табл. 3.5): 1 релігійний центр і 15 управлінь; 1 171 громада, що становить 6,1% православних, або 3,3% усіх релігійних громад країни; 706 священнослужителів, що складає 4,7% православних, або 2,2% усіх священнослужителів країни; 14 монастирів, що становить 4,7% православних, або 2,6% усіх монастирів країни; 18 ченців і черниць – 0,4% тих, хто несе послух у православних монастирях, або 0,3% всіх насельників монастирів країни; 3 братства (3,6% від усіх братств); 7 місій (1,9% від усіх місій); 8 духовних навчальних закладів, що складає 17,8% православних, або 3,9% усіх ДНЗ країни, у яких навчаються 151 слухач (2,7% слухачів православних, або 0,8% слухачів усіх ДНЗ країни); 282 недільні школи (2,1% від усіх недільних шкіл) і 17 мас-медіа (3,2% від усіх релігійних мас-медіа).

Таблиця 3.5

Динаміка релігійної мережі УАПЦ за 1997 – 2018 рр.

Елементи релігійної мережі	01.01. 1997	01.01. 2000	01.01. 2005	01.01. 2010	01.01. 2015	01.01. 2019
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 12	1 / 12	1 / 13	1 / 15
Громади	1163	988	1172	1194	1183	1171
Священнослужителі / в т.ч. іноземці	534	602	702	688	710	706 / 2
Монастирі / ченці і черниці	1 / 0	2 / 2	5 / 14	9 / 10	13 / 12	14 / 18
Братства / Місії	немає даних	немає даних	2 / 7	1 / 7	1 / 7	3 / 7
Дух. навч. заклади / слухачі ДНЗ	3 / 221	7 / 279	7 / 245	7 / 200	7 / 141	8 / 151
Недільні школи	295	229	361	301	305	282
Періодичні видання	немає даних	немає даних	7	7	6	17

Джерела: [162; 163; 164; 165; 166; 167]

Католицькі релігійні організації – це 5 241 одиниця (на 1.01.2019 р.), що складає 14,3% від усіх релігійних організацій країни. Найбільшими католицькими церквами України є Українська Греко-Католицька Церква та Римо-Католицька Церква в Україні. Відновлення діяльності УГКЦ в Україні після примусового «саморозпуску» в 1946 р. припало на 1989 - 1991 рр. і мало стрімкий характер. Протягом цих трьох років було утворено 2 644 громади (на 1.01.1992 р.). Але в подальшому темпи розвитку інституційної мережі УГКЦ різко впали: за 1992 - 1999 рр. створено лише 596 громад. Проте на 2000 рік за кількістю громад церква перевершила довоєнний рівень, який

становив 3 237 громад і вийшла на показник у 3 240 громад [227, с. 13]. Щодо РКЦ, то на початок 1989 р. вона не мала своєї ієрархії і налічувала 90 громад. Лише у січні 1991 р. папа Іван Павло II відновив діяльність римо-католицьких дієцезій в Україні і призначив єпископів у Львові, Кам'янці-Подільському і Житомирі [227, с. 15]. Зауважимо, що обидва ці напрями католицького віросповідання в Україні мають регіональний характер поширення. Якщо греко-католицизм постає переважно як галичансько-закарпатський феномен, то римо-католицизм – як галичансько-подільський. Попри перенесення центру греко-католиків у Київ і спорудження нового собору (на Лівобережжі), особливих успіхів у поширенні в східному й південному регіонах країни ці католицькі конфесії не мають.

Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ) станом на 1 січня 2019 р. налічувала 3 642 релігійні організації, що становить 69,5% від католицьких, або 9,9% від усіх релігійних організацій країни. УГКЦ посідає третє місце в Україні, після УПЦ і УПЦ-КП, за кількістю релігійних організацій. Її інституційна мережа демонструє тенденцію до зростання, хоча його динаміка помірна. У результаті відсоток її організацій у загальному масиві зменшується: з 14,3% на 1.01.2000 р. і 10,7% на 1.01.2010 р. [160, с. 30] до 9,9% на 1.01.2019. Основна причина цього – її надто регіональний характер. Отже, до неї належать (див. табл. 3.6): 1 релігійний центр і 25 управлінь; 3 470 громад, що становить 71,4% католицьких, або 9,9% усіх релігійних громад країни; 2 733 священнослужителі, що складає 72% католицьких, або 8,4% усіх священнослужителів країни; 103 монастирі, що становить 44% католицьких або 19,4% усіх монастирів країни; 1 057 ченців і черниць – 57,6% тих, хто несе послух у католицьких монастирях, або 15,5% всіх насельників монастирів; 1 братство (1,2% від усіх братств); 26 місій (7% від усіх місій); 16 духовних навчальних закладів, що складає 57% католицьких, або 7,8% усіх ДНЗ, у яких навчаються 2 276 слухачів (83,5% слухачів усіх католицьких, або 12,7% слухачів усіх ДНЗ); 2 039 недільних шкіл (15,5% від усіх недільних шкіл) і 58 мас-медіа (10,9% від усіх релігійних мас-медіа).

Таблиця 3.6

Динаміка релігійної мережі УГКЦ за 1997 – 2018 рр.

Елементи релігійної мережі	01.01. 1997	01.01. 2000	01.01. 2005	01.01. 2010	01.01. 2015	01.01. 2019
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 18	1 / 22	1 / 24	1 / 25
Громади	3087	3234	3386	3597	3769	3470
Священнослужителі / в т.ч. іноземці	2011 / 32	1976 / 53	2103 / 34	2347 / 32	2743 / 31	2733 / 16
Монастирі / ченці і черниці	55 / 1292	78 / 1188	93 / 1205	105 / 1248	120 / 1173	103 / 1057
Братства / Місії	немає даних	немає даних	2 / 14	2 / 21	2 / 24	1 / 26
Дух. навч. заклади / слухачі ДНЗ	9 / 1459	12 / 1588	13 / 1673	15 / 1525	17 / 1336	16 / 2276
Недільні школи	695	755	1186	1138	1322	2039
Періодичні видання	немає даних	немає даних	27	27	27	58

Джерела: [162; 163; 164; 165; 166; 167]

Римо-Католицька Церква в Україні (РКЦУ) станом на 1 січня 2019 р. налічувала 1 130 релігійних організацій, що становить 21,6% католицьких, або 3,1% усіх релігійних організацій країни. Це сьома за величиною церква в Україні. Інституційна мережа РКЦУ помірними, але сталими темпами зростає. Особливістю цієї церкви є те, що майже половина її священнослужителів - іноземці, а саме 346 із 707 (на 1.01.2019 р.). РКЦУ займає перше місце в Україні за кількістю священнослужителів-іноземців (49%); другу позицію посідають мормони (13,7%), а третю – Свідки Єгови (5,6%) [198].

Таблиця 3.7

Динаміка релігійної мережі РКЦУ за 1997 – 2018 рр.

Елементи релігійної мережі	01.01. 1997	01.01. 2000	01.01. 2005	01.01. 2010	01.01. 2015	01.01. 2019
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 11	1 / 21	1 / 23	1 / 19
Громади	712	770	870	904	931	943
Священнослужителі / в т.ч. іноземці	333 / 238	408 / 278	484 / 247	566 / 271	603 / 237	707 / 346
Монастирі / ченці і черниці	24 / 229	38 / 262	83 / 607	96 / 695	109 / 637	111 / 664
Братства / Місії	немає даних	немає даних	3 / 39	3 / 41	6 / 40	5 / 41
Дух. навч. заклади / слухачі ДНЗ	5 / 216	6 / 444	7 / 731	8 / 581	9 / 411	10 / 378
Недільні школи	232	337	528	524	387	389
Періодичні видання	немає даних	немає даних	13	13	10	20

Джерела: [162; 163; 164; 165; 166; 167]

До неї належать (див. табл. 3.7): 1 релігійний центр і 19 управлінь; 943 громади, що становить 19,4% католицьких, або 2,7% усіх релігійних громад країни; 707 священнослужителів, що складає 18,7% католицьких, або 2,2% усіх священнослужителів країни; 111 монастирів, що становить 47,4% католицьких, або 20,9% усіх монастирів країни; 664 ченця і черниці – 36,2% тих, хто несе послух у католицьких монастирях, або 9,8% всіх насельників монастирів країни; 5 братств (6% від усіх братств); 41 місія (11,1% від усіх місій); 10 духовних навчальних закладів, що складає 35,7% католицьких, або 4,9% усіх ДНЗ країни, у яких навчається 378 слухачів (13,9% слухачів усіх католицьких, або 2,1% слухачів усіх ДНЗ); 389 недільних шкіл (2,9% від усіх недільних шкіл) і 20 мас-медіа (3,8% від усіх релігійних мас-медіа).

Протестантські релігійні організації – це 10 613 одиниць (на 1.01.2019 р.), що складає 28,9% від усіх релігійних організацій країни. Протестантизм представлений в Україні понад сорока напрямками. Серед них є численні течії, що нараховують десятки тисяч послідовників, а є дрібні групи. Найбільшу кількість громад серед протестантських течій мають євангельські християни-баптисти, християни віри євангельської п'ятидесятники та адвентисти сьомого дня, про які нижче мова піде окремо. Менші за розміром групи утворюють релігійні організації харизматичного типу (1 571, або 14,8% від протестантських організацій; найбільше об'єднання серед них – Об'єднання незалежних харизматичних християнських церков України повного Євангелія - налічує 332 релігійні організації); інші релігійні організації протестантів і протестантського походження (1 408, або 13,3% від протестантських організацій; найбільше об'єднання серед них – Свідки Єгови (коректніше трактувати його як релігійне об'єднання протестантського походження) – налічує 942 релігійні організації); релігійні організації євангельських християн (410 одиниць, або 3,8% від протестантських організацій); релігійні організації реформатів (131 одиниця, або 1,2% від протестантських організацій); релігійні організації лютеран (88 одиниць, або 0,8% від протестантських організацій).

Інституційна мережа протестантських конфесій відрізняється від ортодоксальних відсутністю монастирів і досить високою часткою місій, а організація життя громад – фіксованим членством і, як правило, добровільним прийняттям хрещення у свідомому віці. Їх діяльність містить потужну місіонерську складову. Тому в них досить сильно представлений освітній блок. При цьому протестанти прагнуть до рівномірного розміщення громад по всій території України. У низці областей протестантські громади охоплюють понад 40% релігійної мережі (Донецька, Чернівецька, Запорізька, Кіровоградська і м. Київ). Натомість у трьох областях Галичини вони складають менше 10%. Зауважимо, що наступальний характер місіонерської діяльності новоутворених течій, невизнання ними понять канонічної території та прозелітизму викликають негативне ставлення до них традиційних церков.

Релігійні організації баптистів загалом налічують 3 018 релігійних організацій, що складає 28,4% протестантських, або 8,2% усіх релігійних організацій країни. До цього напряму належить кілька структурно оформлених угруповань, найбільшим з яких є Всеукраїнський Союз Церков Євангельських Християн-Баптистів (далі – ВСЦ ЄХБ), який налічує 2 658 релігійних організацій, що становить 25% протестантських, або 7,2% усіх релігійних організацій країни. Це четверта за величиною церква в Україні. До ВСЦ ЄХБ належать (див. табл. 3.8): 1 релігійний центр і 24 управління; 2 496 громад, що становить 7,1% усіх релігійних громад країни; 2 834 священнослужителі, що складає 8,7% усіх священнослужителів; 4 братства (4,8% від усіх братств); 93 місії (25,3% від усіх місій); 40 духовних навчальних закладів, що складає 19,6% усіх ДНЗ, у яких навчається 5 178 слухачів (29% слухачів усіх ДНЗ); 1 294 недільні школи (9,8% від усіх недільних шкіл) і 24 мас-медіа (4,6% від усіх релігійних мас-медіа). ВСЦ ЄХБ демонструє сталу тенденцію зростання, хоча в останнє десятиліття його динаміка відчутно уповільнилася, що свідчить про стабільне самовідтворення цієї церкви.

Таблиця 3.8

Динаміка релігійної мережі ВСЦ ЄХБ за 1997 – 2018 рр.

Елементи релігійної мережі	01.01. 1997	01.01. 2000	01.01. 2005	01.01. 2010	01.01. 2015	01.01. 2019
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 26	1 / 26	1 / 25	1 / 24
Громади	1536	1842	2394	2532	2518	2496
Священнослужителі / в т.ч. іноземці	2257 / 9	2463 / 22	3069 / 14	2998 / 14	2917 / 32	2834 / 49
Монастирі / ченці і черниці	--	--	--	--	--	--
Братства / Місії	немає даних	немає даних	3 / 86	2 / 91	2 / 91	4 / 93
Дух. навч. заклади / слухачі ДНЗ	15 / 2753	32 / 4245	42 / 6946	42 / 5300	39 / 10379	40 / 5178
Недільні школи	650	934	1471	1402	1363	1294
Періодичні видання	немає даних	немає даних	15	14	14	24

Джерела: [162; 163; 164; 165; 166; 167]

Релігійні організації християн віри євангельської (п'ятидесятників) загалом налічують 2 897 релігійних організацій, що складає 27,3% протестантських, або 7,9% усіх релігійних організацій країни. До цього напряму належить кілька структурно оформлених угруповань, найбільшим з яких є Українська Церква Християн Віри Євангельської (п'ятидесятників) (далі – УЦ ХВЄП), яка налічує 1 736 релігійних організацій, що становить 16,3% протестантських, або 4,7% усіх релігійних організацій країни. Це наразі п'ята за величиною церква в Україні. Отже, до УЦ ХВЄП належать (див. табл. 3.9): 1 релігійний центр і 25 управлінь; 1 635 громад, що становить 4,6% усіх релігійних громад країни; 2 188 священнослужителів, що складає 6,7% усіх священнослужителів; 2 братства (2,4% від усіх братств); 57 місій (15,5% від усіх місій); 16 духовних навчальних закладів, що складає 7,8% усіх ДНЗ, у яких навчається 1 671 слухач (9,3% слухачів усіх ДНЗ); 1 083 недільні школи (8,2% від усіх недільних шкіл) і 34 мас-медіа (6,4% від усіх релігійних мас-медіа).

Таблиця 3.9

Динаміка релігійної мережі УЦ ХВЄП за 1997 – 2018 рр.

Елементи релігійної мережі	01.01. 1997	01.01. 2000	01.01. 2005	01.01. 2010	01.01. 2015	01.01. 2019
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 27	1 / 27	1 / 26	1 / 25
Громади	802	975	1364	1472	1610	1635
Священнослужителі / в т.ч. іноземці	1167	1501 / 7	2137 / 12	2298 / 11	2281 / 12	2188 / 11
Монастирі / ченці і черниці	--	--	--	--	--	--
Братства / Місії	немає даних	немає даних	2 / 50	2 / 52	2 / 54	2 / 57
Дух. навч заклади / слухачі ДНЗ	4 / 1161	11 / 834	16 / 921	17 / 950	17 / 1292	16 / 1671
Недільні школи	480	624	967	1035	1071	1083
Періодичні видання	немає даних	немає даних	27	23	23	34

Джерела: [162; 163; 164; 165; 166; 167]

Релігійні організації адвентистів загалом налічують 1 088 релігійних організацій, що складає 10,2% протестантських, або 3% усіх релігійних організацій країни. До цього напряму належить кілька структурно оформлених угруповань, найбільшим з яких є Українська Уніонна Конференція Церкви Адвентистів Сьомого Дня (далі – УУК ЦАСД), яка налічує 1 041 релігійну організацію, що становить 9,8% протестантських, або 2,8% усіх релігійних організацій країни. Це восьма за величиною церква в Україні. До УУК ЦАСД належать (див. табл. 3.10): 1 релігійний центр і 8 управлінь; 1 024 громади, що становить 2,9% усіх релігійних громад країни; 933 священнослужителі, що складає 2,9% усіх священнослужителів; 1 братство (1,2% від усіх братств); 2 місії (0,5% від усіх місій); 4 духовних навчальних заклади, що складає 2% усіх ДНЗ, у яких навчається 257 слухачів (1,4% слухачів усіх ДНЗ); 641 недільна школа (4,9% від усіх недільних шкіл) і 19 мас-медіа (3,6% від усіх релігійних мас-медіа). Інституційна мережа УУК ЦАСД має позитивну динаміку розвитку, але його темпи, як і в інших протестантських об'єднаннях, знижуються.

Таблиця 3.10

Динаміка релігійної мережі УУК ЦАСД за 1997 – 2018 рр.

Елементи релігійної мережі	01.01. 1997	01.01. 2000	01.01. 2005	01.01. 2010	01.01. 2015	01.01. 2019
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 9	1 / 9	1 / 9	2 / 8
Громади	526	711	948	1016	1037	1024
Священнослужителі / в т.ч. іноземці	789 / 4	950 / 3	1158 / 7	1170 / 8	1185 / 4	933 / 5
Монастирі / ченці / черці	--	--	--	--	--	--
Братства / Місії	немає даних	немає даних	1 / 2	1 / 2	1 / 3	1 / 2
Дух. навч. заклади / слухачі ДНЗ	1 / 95	2 / 900	3 / 483	4 / 143	4 / 432	4 / 257
Недільні школи	244	401	702	696	753	641
Періодичні видання	немає даних	немає даних	7	9	11	19

Джерела: [162; 163; 164; 165; 166; 167]

В Україні також діють різні нехристиянські конфесії, які складають 3 % релігійних організацій країни. Серед них найбільшого поширення набули юдаїзм, іслам, буддизм, етноконфесійні організації (релігійні організації караїмів, релігійні організації даосизму), нові релігійні рухи – течії, що виникли, як правило, на основі існуючих релігій як їх синтез або модернізовані версії. Розрізняють неоязичницькі (на основі слов'янської міфології); неорієнталістські (або східні) течії, що мають своїм підґрунтям східні релігії; неоюдейські, неохристиянські та синтетичні (синкретичні).

Юдаїзм в Україні, станом на 1.01.2019 р., налічує 315 релігійних організацій, що складає 0,9% від усіх релігійних організацій країни; з них 287 - це релігійні громади [69]. Він представлений кількома інституційними структурами та напрямками, найбільшим з яких є Об'єднання юдейських релігійних організацій в Україні. Юдейські громади діють в усіх областях України, проте ніде вони не становлять значущої частки загальної мережі.

Іслам в Україні, станом на 1.01.2019 р., налічує 277 релігійних організацій, що складає 0,7% від усіх релігійних організацій країни, з яких 265 - громади [69]. Кілька років тому мережа мусульманських організацій налічувала понад 1200 громад, 95% яких знаходилися в Криму. Більшість мусульман України до недавнього часу становили кримські татари. Наразі ми маємо інші статистичні дані внаслідок анексії Криму Російською Федерацією.

Буддизм в Україні, станом на 1.01.2019 р., налічує 67 релігійних організацій, що складає 0,2% від усіх релігійних організацій країни. Буддистська мережа представлена в Україні 3-ма релігійними центрами, 63-ма громадами, 45-ти священиками, 1-м монастирем, 3-ма недільними школами та 2-ма мас-медіа [69].

Нові релігійні організації в Україні, станом на 1.01.2019 р., налічують 425 релігійних організацій, що складає 1,2% від усіх релігійних організацій країни. Зауважимо, що нові релігійні рухи і організації присутні в сучасній Україні швидше як світоглядний феномен, аніж суттєвий релігійний чинник. Можна виділити такі різновиди цих організацій в Україні [69]:

- нові релігійні організації язичницького спрямування – 157 одиниць, що складає 36,9% від нових релігійних організацій;
- інші (синкретичні) нові релігійні організації – 110 одиниць, що складає 25,9% від нових релігійних організацій;
- нові релігійні організації орієнталістського походження – 98 одиниць, що складає 23% від нових релігійних організацій;
- нові релігійні організації юдейського походження – 53 одиниці, що складає 12,5% від нових релігійних організацій;
- нові релігійні організації православного походження – 7 одиниць, що складає 1,6% від нових релігійних організацій.

Релігійні організації УПЦ більш-менш рівномірно розподілені по областях України, скрізь займаючи перші місця, за винятком трьох областей Галичини, де ця церква перебуває в статусі меншини, не входячи в першу трійку. Отже, в регіональному розподілі 50,3% релігійних організацій УПЦ знаходяться у Північно-Центральному регіоні; 28,6% – у Південно-Східному і 21,1% – Західному (див. табл. 3.11). При цьому регіональний розподіл монастирів УПЦ дещо інший: 73 (34%) з них розташовано в Західному регіоні, зокрема в Закарпатській (32 монастирі), Рівненській (14), Чернівецькій (12), Волинській (7), Тернопільській (4), Івано-Франківській (2), Львівській (2) областях [69]. Якщо говорити про області, то найбільше релігійних організацій УПЦ знаходяться Київській (разом з м. Київ), Вінницькій та Хмельницькій областях. При цьому в Луганській, Сумській, Хмельницькій і Чернігівській областях ця церква є домінуючою, позаяк її релігійні організації перевищують 50% релігійної мережі.

УПЦ-КП є другою за величиною церквою України. При цьому вона найбільш рівномірно розподілена по країні, оскільки наразі в 20 областях займає другу позицію, а ще в декількох – третю або четверту. Але, враховуючи створення ПЦУ, ймовірно, що в новій статистиці об'єднаної церкви вона буде займати другі позиції в усіх областях України. 43% релігійних організацій УПЦ-КП знаходяться у Північно-Центральному,

42% - у Західному регіонах і лише 15% – у Південно-Східному. Першу позицію за кількістю релігійних організацій УПЦ-КП займає Київська область і м. Київ (Центр), а наступні 5 позицій – західноукраїнські області, зокрема Львівська, Волинська, Тернопільська, Рівненська, Івано-Франківська (див. табл. 3.11).

Таблиця 3.11
Кількість релігійних організацій найбільших церков України
(на 1.01.2019)

Адмін.-терит. одиниця	Всього	УПЦ	УПЦ-КП	УАПЦ	ВСЦ ЄХБ	УЦ ХВЄП	УУКЦ АСД	УГКЦ	РКЦУ
Півн.-Центр. регіон	14948	6424	2375	346	1212	530	494	230	527
Вінницька	2217	1057	310	49	155	42	105	22	140
Дніпропетровська	1533	652	211	12	97	66	48	17	10
Житомирська	1601	682	253	34	117	70	35	24	143
м. Київ	1292	319	169	39	69	41	24	25	27
Київська	1909	745	456	29	164	55	53	27	29
Кіровоградська	799	313	102	15	97	36	26	7	5
Полтавська	1183	499	211	24	82	69	48	13	7
Хмельницька	1974	999	271	76	167	68	43	82	153
Черкаська	1434	569	246	68	190	44	82	8	8
Чернігівська	1006	589	146	---	74	39	30	5	5
Західний регіон	13156	2697	2311	776	645	928	289	3259	494
Волинська	1667	690	415	17	130	215	46	27	30
Закарпатська	1977	670	56	25	80	53	52	---	102
Івано-Франківська	1438	37	336	147	32	42	22	713	36
Львівська	3272	73	539	387	86	108	29	1642	174
Рівненська	1620	663	364	24	128	284	24	12	18
Тернопільська	1832	122	417	166	17	114	13	836	98
Чернівецька	1350	442	184	10	172	112	103	29	36

Продовж. табл. 3.11									
Півд.-Східний регіон	8635	3653	829	97	801	278	258	153	109
Донецька	1856	782	107	3	140	40	49	43	14
Запорізька	1144	382	130	8	138	50	35	21	13
Луганська	861	436	36	---	86	15	40	9	1
Миколаївська	793	291	150	9	67	49	25	11	11
Одеська	1372	604	131	10	159	49	47	25	28
Сумська	602	403	94	---	21	---	3	1	4
Харківська	1034	376	84	22	101	27	37	11	19
Херсонська	973	379	97	45	89	48	22	32	19
Всього:	36739	12774	5515	1219	2658	1736	1041	3642	1130

Джерело: [69]

Зауважимо, що за останні 10 років ситуація істотно не змінилася: на 1.01.2010 р. 83% громад УПЦ-КП знаходилися в цих самих двох регіонах країни. На Півдні знаходилися лише 8,4% громад, а на Сході - 8,1% [160, с. 12]. Ця інформація свідчить про певні регіональні особливості УПЦ-КП, зокрема переважання західноукраїнського компоненту. Утім, можна припустити, що в Західному регіоні завершився період екстенсивного розвитку, натомість інші регіони мають ще значний потенціал. Територіальний розподіл релігійних організацій УАПЦ свідчить про її виразно регіональний характер. 63,6% релігійних організацій УАПЦ знаходяться у Західному регіоні; 28,4% – у Північно-Центральному і лише 8% – у Південно-Східному. Лідерами за кількістю релігійних організацій УАПЦ є три західноукраїнські області Галичини, у яких локалізовано 57,4% релігійної мережі УАПЦ (див. табл. 3.11). Наразі ця церква юридично припинила своє існування, об'єднавшись з УПЦ-КП у нову Православну Церкву України.

Католицькі церкви в Україні мають найбільшу регіональну специфіку. Зокрема, 89,5% релігійних організацій УГКЦ розташовано у Західному регіоні; 6,3% – у Північно-Центральному і 4,2% – у Південно-Східному. Лідерами за кількістю релігійних організацій УГКЦ є три західноукраїнські області Галичини, на які припадає майже 87,6% релігійної

мережі УГКЦ (див. табл. 3.11). Отже, є підстави припускати, що УГКЦ найближчим часом зберігатиме регіональний характер. Територіальний розподіл релігійної мережі РКЦУ підтверджує збереження її регіонального характеру. 46,6% релігійних організацій РКЦУ функціонують у Північно-Центральному регіоні; 43,7% – у Західному і 9,6% – у Південно-Східному. Лідерами за кількістю релігійних організацій РКЦУ є області, в яких знаходяться анклавні етнічних поляків та угорців України, зокрема Львівська, Хмельницька, Житомирська, Вінницька, Закарпатська, Тернопільська. У цих шести областях зосереджено 72% римо-католицьких організацій (див. табл. 3.11).

Релігійні організації ВСЦ ЄХБ (баптисти – С.Я.) розподілені більш-менш рівномірно по всій Україні. Зокрема, 45,6% релігійних організацій ВСЦ ЄХБ знаходяться у Північно-Центральному регіоні; 30,1% – у Південно-Східному і 24,3% – у Західному, тобто у Західному їх найменше. Найбільша кількість громад у розрахунку на 10 тис. осіб населення області зберігається в Чернівецькій, Черкаській, Волинській, Хмельницькій, Вінницькій, Рівненській, Кіровоградській, Житомирській, Київській, Сумській, Чернігівській областях. Причому там зосереджено понад 50% усіх громад цієї церкви (див. табл. 3.11). 53,5% релігійних організацій УЦ ХВЄП (п'ятидесятники) знаходяться у Західному регіоні; 30,5% – у Північно-Центральному і 16% – у Південно-Східному. Тобто центр інституційної мережі цієї церкви залишається виразно зміщеним на Захід: у п'яти областях – Рівненській, Волинській, Тернопільській, Чернівецькій і Львівській - зосереджено 48% всіх релігійних організацій церкви. Попри те, громади УЦ ХВЄП добре представлені в усіх областях України (див. табл. 3.11). 47,4% релігійних організацій УУК ЦАСД (адвентиستي) знаходяться у Північно-Центральному регіоні; 27,8% – у Західному і 24,8% – у Південно-Східному. Мережа громад УУК ЦАСД не має виразної регіональної визначеності, хоча можна виділити п'ять областей з найвищою щільністю її громад – Вінницька, Закарпатська, Київська, Черкаська і Чернівецька, у яких зосереджено 40% загальної кількості її релігійних організацій (див. табл. 3.11).

Більшість численних конфесій мають високий рівень забезпеченості будівлями релігійного призначення і пристосованими під молитовні. Станом на 1.01.2016 р. цей показник складав: для УГКЦ – 92,4%; УПЦ – 89,2%; УУК ЦАСД – 84,8%; РКЦ – 79,8%; УЦ ХВСР – 78,5%; ВСЦ ЄХБ – 75,7%; УПЦ-КП – 72,4%; УАПЦ – 70,8% тощо [65]. Привертає увагу та обставина, що організації харизматичного напрямку, попри високі темпи розширення мережі громад, досить рідко вдаються до будівництва, віддаючи перевагу оренді приміщень. Так, на 1 січня 2016 р., зазначені організації мали у своєму розпорядженні 33 збудовані будівлі релігійного призначення, а на правах оренди використовували 805 приміщень із загального обсягу в 973 будівлі [65].

Регіональний розподіл споруджуваних основними конфесіями будівель релігійного призначення збігається з розподілом уже існуючих осередків цих конфесій і церков. Так, УПЦ споруджує понад дві третини своїх будівель у Центрі і на Сході країни; УПЦ-КП – понад 90% на Заході і в Центрі; лише на Західний регіон припадає понад 90% споруджуваних будівель УГКЦ та дві третини – УАПЦ. Отже, показники, які характеризують процеси спорудження будівель релігійного призначення, можуть свідчити про те, що й надалі нинішня конфесійна та регіональна конфігурація церковно-релігійної мережі в Україні буде зберігатися без суттєвих змін.

3.3. Релігійні практики як засіб становлення новітніх форм релігійності

Багато людей пишаються своєю релігійною вірою, а деякі думають, що релігія – це щось погане чи застаріле. Хтось веде мову про «релігійне відродження» та зростання духовності, водночас деякі аналітики стверджують, що люди стали менше ходити до церкви, менше вірити в Бога і взагалі стали менш релігійними. Найкращим засобом перевірки цих припущень може бути емпіричне дослідження. При цьому важливим аспектом надійності висновків кожного дослідження є якість інструментарію, зокрема релевантність запитань анкети, тобто їх відповідність досліджуваному явищу. Соціологія релігії

виникла практично одночасно із самою соціологією, і важко знайти її представників, які тією чи тією мірою не цікавилися б релігією. Наразі одне з головних завдань сучасних соціологів релігії полягає у соціологічному вимірюванні релігії, з'ясуванні її важливості та значимості для індивіда, іншими словами – вимірюванні релігійності.

«Релігійність» - базове поняття для соціологічного дослідження релігії та набуття емпіричних даних. Його застосовують для опису індивідів і спільнот, які перетворюють речі, трансцендентні сутності на предмет віри й поклоніння, приймають як істинні певні віровчення та дотримуються їх настанов. Специфіка цього поняття полягає в тому, що, на відміну від поняття «релігія», яке фіксує наявність соціальної підсистеми, що складається з релігійних вірувань, практик, відносин, інститутів і спільнот, воно фіксує міру впливу релігії на свідомість та поведінку індивідів, соціальних груп. Отже, релігійність – це значущість релігії в житті людини, або, за висловом І. Ільїна, - близькість до Бога. Це комплекс внутрішніх і зовнішніх характеристик, які дозволяють говорити про людину як про віруючу або таку, що знаходиться в релігії.

Можна виділити два методи визначення релігійності. Перший, інтуїтивно-містичний, полягає в тому, що релігійність визнається «релігійними віртуозами», на висловом М. Вебера, тобто людьми, які мають повагу та експертність в релігійних інституціях, наприклад, архієреї чи настоятелі монастирів. Другий, науково-секулярний підхід, коли релігійність визначається через зв'язок людини з певними елементами релігійного комплексу. Релігійність розглядається як складне явище, яке має кілька аспектів: когнітивні (розумові), афективні (психологічні), конативні (поведінкові), тощо. Кожен із нас з однаковим успіхом може виявитися більш релігійним за одними вимірами і менш релігійним – за іншими. Тому вимірювання релігійності – важке завдання, яке реалізується різними методиками. Науковці розробляють схеми, які фіксують вимірювання релігійності, її критерії. Вважається, що розроблені критерії релігійності допоможуть соціологові відокремити віруючих від невіруючих, а також визначити якість

їхньої віри. Утім, визначення, яке б задовольняло всіх, і досі немає. Більшість соціологів релігії, які працюють над поняттям «релігійності», в її визначенні виходять із того, що вона сформована з багатьох складових. Тому вони пропонують при вимірюванні релігійності використовувати кілька критеріїв (шкал), результати яких зводяться в індекс.

Французький дослідник Габріель Ле Бра в середині ХХ ст. першим поставив питання про емпіричне вимірювання релігійності, подолавши думку про те, що віра не може бути предметом соціологічного аналізу [308]. Водночас він розмежував соціологічне дослідження і «святе святих» релігійного життя – сутність і проблеми Одкровення, як такі, що знаходять за межами його компетенції. Програма дослідження Ле Бра включала кілька етапів. По-перше, збір і аналіз доступної інформації та документації, включаючи статистичні відомості, звіти священнослужителів, нормативні акти, періодичні видання, мемуари, тощо. По-друге, визначення чисельності католицької єпархії (парафії) за кількістю хрещень, вінчань і поховань, тобто обрядів переходу. По-третє, визначення релігійності на основі її головних критеріїв, до яких він відносив: присутність на недільній месі, регулярність причастя, участь у церковному житті парафії. По-четверте, монографічний опис кількох парафій та округів з точки зору рівня релігійності: релігійна парафія, індиферентна та нерелігійна. Отже, основним критерієм релігійності Ле Бра вбачав релігійні практики і за частотою відвідування релігійних мес у різних регіонах він склав релігійну карту Франції. Подібний підхід, коли за основу бралися релігійні практики, був характерний і для Радянського Союзу.

У дореволюційні часи, коли церква не була відділена від держави, релігійність, передусім, вимірювалася через офіційні дані щодо належності до віросповідання та здійснення церковних обрядів [31, с. 321]. Наразі у світовій статистиці немає офіційних даних про чисельність віруючих у структурі населення. Подається лише інформація про кількість релігійних конфесій, релігійних центрів, громад, храмів, молитовних будинків, представників церковної ієрархії, духовних

навчальних закладів, недільних шкіл, релігійної преси та літератури, монастирів тощо. Тому рівень емпіричних показників релігійності вимірюється, заверш, шляхом самоідентифікації, хоча ця суб'єктивність створює об'єктивні труднощі при визначенні справжнього релігійного складу населення.

Починаючи з 1960-х років у соціологічних дослідженнях релігійності набув поширення так званий «багатовимірний» (multidimensional) підхід, автором одного з варіантів якого є Чарльз Глок (1959). Отже, він виділив п'ять вимірів («5-D»), або емпіричних показників, релігійності [35]:

1) «віра» (belief). Це наявність віри індивіда в релігійну доктрину, тобто релігійна віра, а також самі вірування та переконання;

2) «знання» (knowledge). Це знання людини про історію і догмати тієї релігії, до послідовників якої вона себе зараховує;

3) «досвід» (experience). Це ступінь емоційності індивіда у вірі, почуття та емоції, персональний релігійний досвід;

4) «ритуали» (practice). Це релігійні дії, переважно культові, як колективні, так і індивідуальні;

5) «наслідки» (consequences). Це вплив релігійної поведінки на життя людини. Ці наслідки включають емоційне та фізичне здоров'я, духовне благополуччя, особисте, подружнє та сімейне щастя.

Різні дослідники надавали перевагу різним критеріям, зокрема Е. Дюркгайм основним вважав «ритуали». При цьому кожному виміру релігійності відповідає свій набір емпіричних індикаторів релігійності, що містять ознаки, властиві тій чи іншій вимірюваній позиції в конкретних релігіях і конфесіях. Зокрема, російській дослідниці В. Чесноковій належить термін «воцерковленість», який переважно стосується православ'я і означає міру залученості в традиційні церковні практики. Теоретики багатовимірного підходу (Ч. Глок, Г. Ленські, С. Сальнікова, Р. Старк, С. Хубер та ін.) висунули принцип комплексного дослідницького використання цих вимірів, хоча не виключається можливість аналізу релігійності і за будь-якими окремо взятими вимірами. Мається на увазі, що кількість

встановлюваних вимірів відповідає специфіці світоглядних і практичних аспектів досліджуваної форми релігійного життя (в одних випадках «віра» може не зобов'язувати до «ритуалів», в інших - «ритуали» не супроводжуються «знаннями» і т.ін.).

У запереченнях опонентів такого підходу (Річард Клейтон та ін.) вказується, що релігійність цілком можна визначити й по одному, фундаментальному виміру - наявності релігійної віри, без якого виявлення всіх інших втрачає наукове значення. На думку Л. Рязанової, «релігійна ідентичність складається через низку процедур, що утворюють певний ранговий ряд. Перш за все людина визначає себе як релігійну або ні, при цьому головний показник – віра в Бога. Потім відбувається конфесіональне співвіднесення, залучення до конкретного комплексу, системи релігійних відносин. При цьому передбачають, що індивід набуває релігійної компетентності, інтеріоризує релігійні цінності й у своїй поведінці керується відповідними нормами» [179, с. 120].

У сучасній науці існує багато класифікацій вимірювання релігійності. При цьому на сьогодні не існує єдиної універсальної методики дослідження характеру та стану релігійності, визначення рівня релігійності населення в сучасному суспільстві. Дехто зводить всі критерії релігійності до двох – релігійної свідомості та релігійної поведінки як основних складових релігії [199, с. 222], інші виділяють навіть 24 критерії [318]. Ми ж будемо використовувати тривимірну класифікацію релігійності, яка базується на трьох складових релігії з визначення Е. Дюркгайма, а саме – вірі, релігійних практиках і належності до спільноти віруючих. На нашу думку, це найбільш адекватні критерії для вимірювання релігійності як міри наявності й важливості релігії. При цьому віра стосується світоглядних, когнітивних та афективних характеристик, практики – поведінкових, а належність до спільноти – корпоративних та організаційних. Отже, три виміри релігійності: 1) «віра» (beliefs, believing); 2) «практики» (practices, practicing); 3) «належність» (affiliation, belonging).

Найпростішим у такому вимірюванні буде дізнатися «% тих, хто стверджує, що вони вірять...», «% тих, хто

дотримується певних ритуалів і дій» і «% тих, хто стверджує про свою належність...». Тоді ми отримуємо кількісні характеристики, але вимірювання релігійності буде неповним без вивчення якісних характеристик, передусім мотивації віруючих, конфесійних особливостей та конфігурації поєднання означених критеріїв.

Перший вимір нашої класифікації («віра») співвідноситься з першими трьома вимірами класифікації Ч. Глока («віра», «знання» і «досвід»). Той критерій, який позначений Ч. Глоком як «віра», спрямований на виявлення наявності релігійної віри - тієї сукупності релігійних ідей, понять, уявлень, догматів, міфів, які у свідомості індивіда виступають як справжні, що не підлягають сумніву, формуючи впевненість і переконаність в об'єктивному існуванні істот, властивостей, зв'язків, які складають зміст релігійних образів.

Релігійна віра, будучи різновидом віри взагалі, виступає базовою ознакою релігії і предметом емпіричного дослідження. Вона є дуже багатограним явищем, якому присвячено тисячі праць у різних галузях знань: від теології до математики. Будь-яка людина розуміє віру як «здійснення очікуваного і впевненість у невидимому» (Біблія, Євр. 11:1) з приводу священного або несвященного. По суті, релігійна віра не потребує емпіричної верифікації, обґрунтування чи підтвердження інструментами науки. Віра, за словами В. Соловйова, «означає визнання чого-небудь істинним із такою рішучістю, яка перевищує силу зовнішніх фактичних і формально-логічних доказів. Це не означає, що істини віри не підлягають жодним доказам, а означає лише, що сила віри залежить від особливого самостійного психологічного акту, який не визначається цілковито емпіричними і логічними доказами» [177, с. 379]. Підґрунтя віри глибше за знання й мислення, вона стосовно них є фактом первинним, а тому і сильніша за них, вважає філософ. «Вірю, тому що абсурдно», – говорить Тертулліан, і в цьому виявляється непохитність віри: нехай абсурдно, нехай неможливо, нехай усупереч усім законам природи, але вірю й усе, позаяк об'єкт моєї віри принципово ірраціональний. Жодний розвиток науки і збагачення знання не можуть знищити

віру, на що свого часу вказував І. Кант. На думку П. Сорокіна, «наукові знання заступають місце релігійних уявлень, але вірування, витіснені з однієї царини, знаходять собі місце в іншій, і людина не стає ані більш логічною, ані більш раціональною. Віра спирається на почуття й емоції людини, і якщо ідеологія, догми відповідають потребам людини, то вони будуть прийняті» [177, с. 380].

Найширший, майже аморфний погляд на релігійність демонструє Інститут Дж. Геллапа у США. За його типологією, належність до категорії «релігійні» передбачає віру принаймні в будь-який універсальний дух. От чому, «за даними цього інституту, 1952 р. віруючих у США було 99%, 1969-го – 98%, 1984-го – 95%. Згідно із цими даними США можна вважати країною віруючих людей. При цьому, якщо 94 % людей вірять у Бога і 71 % – у загробне життя, то лише 40 % регулярно відвідують церкви» [177, с. 377]. Отже, існує певна суперечність між особистими релігійними переконаннями та конкретною релігійною поведінкою. Зрозуміло, що занадто загальні визначення, які пояснюються значною мірою складністю аналізованого явища, не можуть слугувати підґрунтям змістовного аналізу. Тому в американській соціології існує інший напрям, який обмежується під час дослідження релігійності вивченням ставлення індивіда до релігії, тобто релігійна самоідентифікація. Здебільшого використовують анкети й інтерв'ю, в яких респонденти самі себе характеризують як релігійних або нерелігійних. При цьому в різних дослідженнях містяться як різні формулювання питання, так і різні приклади шкал. Зауважимо, що і в цьому разі можливі серйозні суперечності між релігійною самоідентифікацією і реальною поведінкою.

Вимір релігійності, позначений Ч. Глоком як «знання», являє собою когнітивний елемент релігійної свідомості і передбачає фіксацію знання і розуміння індивідом догматичних засад релігії, раціональне осмислення віри, співвідношення індивідуальної релігійної свідомості з її «ідеальною моделлю», що задається теологією. Прикладами питань-індикаторів щодо релігійної поінформованості респондентів можуть бути питання

про віру в існування душі, воскресіння мертвих і друге пришествя Христа, релігійні дива, в існування раю, диявола і пекла, у чудотворну силу святих реліквій, а також обізнаність із нормами (приписами) церкви. При цьому, як зазначає Л. Рязанова: «міра релігійної поінформованості різних людей може істотно варіювати; а інтенсивність віри не є прямим наслідком релігійної поінформованості. Людина, яка має богословську освіту; індивід, що пройшов катехизацію, віруючий, який лише відвідує церковні служби, за наявності своєї релігійної свідомості істотно відрізняються. І якщо перші два типи мають доволі цілісну картину світу (хоча й вони можуть знати не все і не достатньо глибоко), то стосовно третього типу варто пам'ятати, що повсякденна релігійна свідомість характеризується найчастіше розпливчастістю, нечіткістю, суперечливістю складових компонентів» [177, с. 378]. Отже, теза про те, що інтенсивність віри не є прямим наслідком релігійної поінформованості, має безліч прикладів. Фахівець у царині релігієзнавства або богослов'я може бути всебічно поінформованим і при цьому цілком невіруючим, навіть атеїстом, а щиро і глибоко віруюча людина може погано знати Біблію, обмежуючись тільки молитвословом. Інтелектуальні здібності та прагнення одержувати інформацію щодо людського співтовариства властиві далеко не всім. Зрештою, вважаючи наявність релігійної свідомості одним із головних критеріїв релігійності, ми маємо вирізнити в ньому релігійну поінформованість, тобто певну релігійну онтологію й антропологію, а також наявність та силу самої релігійної віри.

Вимір, який Ч. Глоком позначений як «досвід», є емоційним (афективним) компонентом релігійної свідомості, спрямованим на визначення наявності релігійних почуттів і переживань, які долаються індивідом, на фіксацію емоційного ставлення індивіда до об'єкта віри. Це інтенсивність віри, глибина релігійних почуттів і переживань, які по-іншому можна трактувати як релігійний досвід. На думку С. Булгакова, основним є мінімальний досвід віри, зустрічі Бога з людиною в живому особистому досвіді: релігійний «досвід кожної окремої людини не дає змоги відчутти всю повноту релігії, але буває

достатньо живого дотику до релігійної реальності, який дається вірою, в одному лише місці, і тоді приймається як постулат, як надія, як шлях і весь інший зміст релігії, всі її обітници. Хто одного разу зустрів Христа Спасителя на своєму особистому шляху і відчув Його божественність, той одночасно прийняв і всі основні християнські догмати – і про народження від Діви, і про Боговтілення, і про пришестя у славі, і про пришестя Утішителя, і про Св. Трійцю. Тому абсолютно немає потреби кожному в своєму особистому досвіді віри мати весь зміст певного релігійного вчення, подібно до того, як немає необхідності для того, щоб збагнути природу науки, пройти весь науковий шлях людства на своєму особистому досвіді, достатньо пізнати її на окремому випадку» [187, с. 93]. Найяскравішим прикладом інтенсивності віри у Біблії є розповідь про Авраама, коли він приносив у жертву свого сина. Утім, релігійний досвід також дуже важко піддається емпіричній верифікації, оскільки для її адекватного виміру потрібні екстремальні умови. Хоча з історії відомо багато прикладів, коли люди заради Бога робили вчинки, які небезпідставно вважають подвигами.

Певною мірою можна вербально виміряти інтенсивність релігійної віри через самопрезентацію та ієрархію особистісних ціннісних орієнтацій. Людині притаманна потреба в цінностях, які б визначали абсолютну межу допустимого в повсякденному ставленні до людей, тварин, предметів, природних і надприродних явищ. Священне являє собою невід’ємний атрибут людської свідомості, оскільки людина завжди шукає щось позарациональне, що може стати авторитетним джерелом формування цінностей. Соціальний вплив соціальних ролей, норм і референтних груп (завдяки яким відбувається засвоєння колективних уявлень через традиції, діяльність церковних інституцій, систему виховання) є елементом процесу сакралізації життя та його виявів.

Нашому другому виміру релігійності («практики») також відповідає критерій («ритуали») з класифікації Ч. Глока, основна складова якого - певні дії. Саме діяльність виражає ступінь прийняття релігійних цінностей віруючими. Отже,

релігійні практики або ритуальні дії постають сукупністю вчинків і дій, що включають індивіда (або групи) в релігійну діяльність як специфічну форму активного практично-духовного освоєння світу. Цей вимір вважається основним, оскільки показником віри тут виступають конкретні справи, які, на відміну від релігійної свідомості, краще фіксуються емпірично за допомогою кількісних та якісних методів. Хоча кожна конфесія має свою ієрархію релігійної поведінки, домінуючим індикатором у більшості християнських конфесій є частота відвідування богослужінь чи молитовних зібрань. Тому логічно перше питання щодо цієї поведінки має стосуватися значимості того чи іншого її виду, а друге – частоти відвідування церкви чи зібрання. У радянський період цей критерій релігійності також вважався основним, унаслідок чого основний акцент контролю над релігією з боку влади був спрямований саме на прояви культової діяльності. Дж. Фіхтер, який вивчав життя католицьких парафій у США, зазначає: «Релігійна поведінка (відвідування мес, участь в таїнствах і т. ін.) – це вимірюване вираження релігійних вірувань і цінностей ... З наукової точки зору цей підхід, імовірно, найбільш валідний і надійний при будь-яких спробах вивчити узгодженість офіційних ідей католицької церкви і дійсних практик її членів» [153, с. 40].

Третім виміром релігійності виступає віросповідна / конфесійна самоідентифікація («належність»). Вона доволі об'єктивна, але суб'єктивність не полишає і цю ознаку в тому ракурсі, що конфесійна самоідентифікація іноді фіксується незалежно від особистої релігійності респондентів, оскільки з тією або іншою історичною релігією ототожнюють себе носії різних типів релігійного світогляду. Зважаючи на домінування православної релігійності в Україні, а також переважання кількості «православних» над «релігійними» в окремих опитуваннях, варто зупинитися на дискусійному аспекті православної ідентичності. Одна із серйозних проблем – це ідентифікація респондентів, які називають себе «православними», проте мало знайомі із православною, а іноді і з християнською догматикою, котрі зрідка відвідують церкву, в

думках яких панує релігійний синкретизм і конфесійна еkleктика.

Слід пам'ятати, що, створюючи загальну методикку вивчення релігійності, ми маємо справу з «ідеальним типом», оскільки елементи релігійності дуже обумовлені конфесійною належністю. І кожна церква накладає свої особливості на розуміння релігійності. Тому лише аналіз історично-конкретних конфесій дасть підстави стверджувати, що частині їх властивий культовий традиціоналізм, у якому значну вагу має обрядовість і ритуалізм, для інших неабияку цінність становлять індивідуальні, релігійні переживання, які досягаються специфічними практиками, треті понад усе цінують можливість послідовників утілювати в життя релігійні заповіді та настанови.

Щоправда мотив, який спонукає до релігійної поведінки, нерідко непросто з'ясувати, особливо вербально. Наприклад, у контексті критерію «віра» ми можемо мати справу з духовністю, яка схожа на «віру», але є зовсім іншим явищем, яке не обов'язково має релігійну мотивацію. Щодо критерію «практики», зауважимо: існує так зване обрядовір'я, коли люди здійснюють релігійні практики, не зумовлені особистою релігійною мотивацією. Те саме можна бачити на прикладі критерію «належності», коли самоідентифікація з певним віросповіданням чи церквою може свідчити здебільшого про соціокультурну, а не релігійну ідентифікацію. Тому важливим аспектом видається вивчення персональної мотивації людей, наявності в їх діях релігійного компонента, тобто зв'язку з трансцендентним. Іншими словами, чи пов'язані практики з духовними потребами, чи це радше данина традиції або мають місце інші чинники.

Багатовимірність релігійності породжує суттєву методологічну проблему, коли різні люди мають різні рівні релігійності по декількох критеріях. Саме в такому ракурсі можна твердити про зовнішню чи внутрішню релігійність. І. Горохолінська зазначає, що «перше передбачає переважання в модусах релігійності орієнтації лише на ритуалістичну культову включеність й воцерковленість (з певною долею неухвилення до глибинних етико-аксіологічних імпульсів віри та нехтуванням

осмисленістю у сприйманні віроповчальних засад власної релігії). Друге ж орієнтує на внутрішню відповідність життя морально належному і тим його нормам, що санкціонуються релігійною традицією та особистісним засвоєнням її ціннісного досвіду. Цей другий вияв релігійності часто реалізується без участі особи в інституційному житті Церкви» [40, с. 11].

Релігійність (та її міра) є якісною характеристикою відповідності / невідповідності всім складовим релігії способу життя окремої особи або спільноти. При цьому навіть повне чи часткове незнання доктринальних положень, нерегулярність обрядових дій чи їх недотримання не вважаються свідченнями відсутності релігійності. Д. Ерв'є-Леже вказує: «І якщо ми беремося за вивчення сучасних вірувань, ми повинні негайно визнати, що визначення релігійного не обмежується соціальними об'єктами («релігіями»), в яких воно проявляється найбільш компактно і сконцентровано. Релігійне пронизує людське. Це може відбуватися як явно, так і латентно, експліцитно або емпліцитно» [243, с. 19]. Вона визначає релігійне формально, а не змістовно, тобто сам факт віри робить уявлення релігійним, а не його предметна спрямованість на надприродне і трансцендентне.

Мова йде про існування кількох моделей релігійності. Зокрема, деякі люди поєднують у собі всі три виміри («віра, практики і належність»), які мають внутрішню релігійну зумовленість і мотивацію. У такому випадку ми говоримо про певний «ідеальний тип» або «воцерковленість», а таких віруючих називаємо «воцерковленими» (за визначенням В. Чеснокової). Але трапляються й інші моделі: «лише віра»; «лише практики»; «лише належність»; а також «віра» і «практики»; «віра і належність»; «практики» і «належність». Треба мати на увазі, що в «чистому вигляді» ці моделі практично не зустрічаються.

Отже, деякі моделі релігійності акцентовані на «вірі» (моделі – «лише віра» і «віра і практики»). Сучасні дослідження релігійності вказують на те, що людей, які відносять себе до релігійних, набагато більше від тих, хто належить до релігійних спільнот та здійснюють релігійні практики. Тобто мова йде про

позаінституціональну віру - позаконфесійну або позацерковну релігійність. Це явище Г. Дейві (1994 р.) назвала «вірування без належності» (believing without belonging), описуючи релігійність населення Великої Британії. Вона відмітила, що попри значну поширеність декларованої віри в Бога, церкви країни в основному пустують, і лише незначна частина населення активно взаємодіє з релігійними інституціями. При цьому Г. Дейві зауважувала, що «релігійні інститути, так само як і інститути світські, знаходяться під впливом пізнього модерну, особливості якого призводять до того, що у людей зникає бажання де-небудь збиратися разом на регулярній основі» [271, с. 92]. Наразі багато людей у різних країнах ведуть духовне життя, не пов'язуючи себе з жодною релігією. Утім, ослаблення об'єктивних зв'язків віруючих з інститутами не означає також зниження інтересу до публічного вираження позиції і її підкріплення в групі однодумців.

Ця модель («віра без належності») характерна для низки країн Західної Європи. Зокрема, багато європейців, навіть у найсекулярніших країнах, і досі ідентифікує себе як християн, що вказує на імпліцитну, дифузну, приховану під поверхнею християнську культурну ідентичність. Це приватна релігійність, «невидима релігія», про яку колись писав Т. Лукман, визначивши її як індивідуальну форму релігії без зв'язків з інститутами та організаціями. Це дуже сильна тенденція по всьому світу, а буддизму та індуїзму вона була притаманна завжди, позаяк у цих релігіях завжди існували ці індивідуальні духовні шляхи. Люди самі обирають різні аспекти релігії, доктрини і практики, змішуючи і зіставляючи їх так, ніби вони обирають їжу в кафетерії. Соціологи ще називають цю тенденцію термінами «релігійний кафетерій», «безцерковна духовність», «бриколаж», «індивідуальна» або «саморобна» релігія, шейлаїзм (Р. Белла), «щоденна релігія» (Н. Аммерман). Ця модель релігійності може бути формалізована або чисто неформальна; породити тимчасове співтовариство або залишатися цілком приватною.

Д. Ерв'є-Леже використовує термін К. Леві-Стросса «бриколаж» для опису цієї форми релігійності – люди спільно

створюють власну релігію немовби діти, які складають частинки гри «Лего», обираючи і використовуючи доступний їм релігійний матеріал. К. Леві-Стросс пише: «У наші дні бриколер – це той, хто творить самостійно, використовуючи підручні засоби, на відміну від засобів, що використовуються спеціалістом» [103, с. 126]. Бриколажі як індивідуальні вірування і пов'язані з ними практики виходять з-під контролю релігійних інститутів. З'явилася легітимна можливість не дотримуватися інституціональних приписів. Автономія совісті стає доступнішою і не вимагає особливого героїзму в зовнішньому протистоянні релігійній традиції. Водночас Д. Ерв'є-Леже вказує, що «бриколажі відрізняються залежно від класу, соціального середовища, статті, покоління» [243, с. 20].

Другий тип моделей релігійності акцентований на «належності» (моделі – «лише належність», «належність і віра», «належність і практики»). В Європі, зокрема Скандинавських країнах, досить поширена і дзеркально обернена до західноєвропейських країн модель – із високим рівнем конфесійної належності й низьким рівнем індивідуальної віри та/або участі в богослужіннях. Цю модель Д. Ерв'є-Леже називала «належність без віри». Невеликий відсоток людей регулярно бувають у церкві, але ці країни демонструють напрочуд високий рівень релігійної належності. Це ілюструє невеликий відсоток тих, хто не відносить себе до жодної конфесії. Зокрема, переважна більшість скандинавів вважають себе членами відповідних національних церков і сплачують церковний податок навіть попри те, що не сповідують релігійних вірувань і майже ніколи не ходять на богослужіння. Г. Дейві назвала це явище *vicarious religion* - «замісна релігія» («релігія за довіреністю»). За її твердженням, нове визначення описує «релігійний культ, що відправляється активною меншістю (за визначенням М. Вебера, «релігійними віртуозами») від імені набагато більшої кількості людей, які (принаймні, імпліцитно) не тільки розуміють, а й у досить явній формі схвалюють дії меншості» [270]. Церковні лідери та активні парафіяни виконують ритуали та реально «вірять» від імені решти. Г. Дейві зазначила, що поняття «замісна релігія»

концептуально більш точно, оскільки воно виявляє «тонкі і складні відносини» між «вірою» і «належністю» [270]. Зокрема, в нордичних країнах можна спостерігати дві, здавалося б, протилежні тенденції: зменшення релігійних вірувань і практик серед нордичного населення та зростання наявності релігії в публічній сфері. Це характерно й для інших європейських країн [272; 285; 299; 343].

Схожа модель сильної ідентифікації з конфесією («належність»), релігійної самоідентифікації («віра») і водночас слабкої участі у відповідних релігійних практиках властива й багатьом православним країнам, зокрема Україні. Тут поширена така модель, яку можна назвати «віра і приналежність без практик». Згідно з результатами різних опитувань, більшість дорослих жителів цього регіону вірять у Бога і відносять себе до православних християн, але традиційні показники дотримання релігійних приписів (наприклад, щоденна молитва і щотижневе відвідування церкви) відносно низькі.

Третій тип моделей, де релігійність акцентується на релігійних практиках (моделі – «лише практики», «практики і віра», «практики і належність»), найбільш характерний для країн Азії. Так, згідно з результатами масштабного етнографічного дослідження, проведеного в минулому десятилітті, багато жителів Китаю не вірять в якусь вищу силу і не відносять себе до тієї чи іншої конфесії. Проте вони відвідують буддистські або конфуціанські храми і беруть участь у релігійних обрядах [331].

Важливим аспектом аналізу релігійності постає її співвідношення з духовністю, позаяк останнім часом у різноманітних суспільних дискурсах з'явилося чимало незвичних концептів, термінів і понять, які за своїм змістом покликані адекватно відображати нові, раніше невідомі соціально-культурні явища і процеси, що відбуваються в сучасному суспільстві. Це стосується також концептів «духовність» і «релігійність», використання яких у сучасних наукових публікаціях і дискурсах доволі стрімко зростає. Більше того, деякі вчені (наприклад, американський соціолог Дж. Нейсбіт, автор відомої праці «Мегатренди», 1982 р.)

вважають, що духовність є сьогодні певним світовим «мегатрендом», який скрізь дуже швидко поширюється. Інший відомий науковець, австрійський соціолог М. Хоркс, який у 90-х роках минулого століття опублікував працю про мегатренд під назвою «респіритуалізація», доводить, що на суспільну сцену сьогодні повертається не стільки релігія, скільки її родичка – духовність. Не обійшли цієї проблематики й британські соціологи П. Хілас і Л. Вудхед (2005 р.), які наголошували, що сьогодні в Західній Європі спостерігається «духовна революція», під якою вони здебільшого розуміли багатоманітність різних духовних практик, що функціонують не в межах традиційних релігій, а в площині езотеричних і східних учень.

Звідси випливає, що «духовна революція» так чи інакше пов'язується науковцями з певною кризою традиційної релігії, яка останнім часом втрачає свій обов'язковий характер, а отже, підлягає відповідній деінституціоналізації. При цьому аналіз показує, що в процесі деінституціоналізації відбувається своєрідний зсув від авторитету інститутів релігії до автономії індивіда та індивідуалізації його віри, а також зміни останньої в напрямі спіритуалізації. Зарубіжні соціологи при цьому стверджують, що переважна частина населення європейських країн із кожним наступним поколінням усе рідше і рідше звертається до релігії, зокрема до традиційних церков. Якщо це так, тоді підтверджуються постулати теорії секуляризації релігії, прихильники якої висловлюють переконання про нинішній занепад інституціональної релігії.

Водночас вони вважають, що кризи зазнає й сама релігійність, яка здавна ототожнюється в церковних колах із релігійною духовністю. Однак тут не все так просто, оскільки сьогодні у зв'язку з «поверненням до духовності» виникає проблема співвідношення релігійності та духовності, яка тепер стала доволі популярною в наукових публікаціях. Водночас ті дослідники, які схильні підкреслювати опозицію цих понять вказують, що традиційна релігійність значною мірою інституціоналізована. А те, що виростає на тлі індивідуальних, особистих форм релігійності та духовних практик, орієнтованих

на зв'язок із сакральним, є «ноюю духовністю», яка, на думку британського соціолога К. Фланагана, «неочікувано заволоділа душею соціології» [313, с. 30]. Загальним джерелом такої «ноюю духовності» проголошується перспектива сучасного культурного плюралізму, який через засоби масовою комунікації, інтернет, рекламу, музику, моду, політику девальвує в певний спосіб традиційні авторитети, цінності і норми. На думку О. Вишняка, «такий вплив на суспільну свідомість майже автоматично стимулює відхід значної маси індивідів від традиційних форм релігійності, зростання рівня її індивідуалізації, стремління до переживань релігійного досвіду поза зв'язком із традиційними релігійними інститутами» [19, с. 279-288].

У сучасних розвинених західних країнах спостерігається тенденція до зростання нових релігійних рухів і організацій, що вказує на поширення релігійного плюралізму. Це тенденція сприяє формуванню нових релігійних і духовних ідентичностей, які є результатом відповідного «схрещування» різних релігійних і світоглядних ідей. Розвій нових («гібридних») форм релігійності та духовності, вважає польський соціолог Я. Мар'янські, «призводить до стирання меж між тим, що є релігійним і нерелігійним» [313, с. 30]. Це свідчить про те, що релігія як така нікуди не зникає, вона залишається навіть зі своїм традиційним контуром, проте змінює свої форми (своє «обличчя»). Тому соціологи дедалі частіше констатують у сучасних західних спільнотах наявність так званих десекуляризаційних процесів. У даних суспільствах, поряд із нерідко домінуючою церковною релігійністю, мають місце й позацерковні форми релігійності, а й новітні форми духовності синкретичного характеру.

У науковій літературі також підкреслюється, що поняття «релігійність» і «духовність» як аналітичні інструменти відображають різні реалії. Релігійність часто асоціюється з високим рівнем авторитарності, релігійної ортодоксії, переконаності, самовпевненості, церковного відвідування. Духовність, у свою чергу, асоціюється, насамперед, із містичним досвідом, віруваннями, практиками Нью Ейдж (тобто

з релігійними практиками «нового століття»), а також із негативним досвідом спілкування зі священниками тощо [174, с. 51-52]. При цьому релігійність стосується, як правило, до організованих практик або до організованої релігійної активності, які є реалізацією відповідних релігійних ритуалів чи переконань, що впливають з певних релігійних догматів. А духовність найчастіше асоціюється з особистим досвідом і почуттями, які з'являються в межах ставлення до сакрального. Звідси релігійність часто репрезентується як зовнішня, об'єктивна дійсність, а духовність – як внутрішній, суб'єктивний чинник [347, с. 27].

Однак ці дві категорії в онтологічному сенсі мають однакові характеристики: і релігійність, і духовність є специфічними соціально-культурними практиками, які не можна редукувати до інших суспільних явищ і процесів. Більшість людей у сучасних західних суспільствах, як засвідчують результати соціологічних досліджень, визначаються однаково: як особи релігійні та духовні. І релігійність, і духовність можуть пов'язуватися з психічним здоров'ям людей та їх емоційними проблемами. Вони можуть виконувати в межах життєдіяльності людей подібні або однакові функції, а також розвиватися чи змінюватися протягом усього життя як окремого індивіда, так і певної групи людей. Загалом релігійність і духовність являють собою багатомірні і складні конструкти, де перший конструкт – релігійність – частіше аналізується на соціальному (або груповому) рівні, а другий – духовність – на індивідуальному (або особистісному) рівні. Проте це зовсім не означає, що вони не можуть змінювати одна одну, коли, наприклад, потрібно з'ясувати рівень духовності певної групи людей або певний тип релігійності окремої людини [304, с. 15-18].

Натомість не можна не помітити той факт, що прояви духовності виходять далеко за межі тієї соціальної дійсності, що має місце в існуючих церквах та інших релігійних організаціях. У цілому духовність утворює сьогодні доволі широке поле різномірних альтернатив традиційної релігійності. Причому динамізм духовності, вважає український соціолог А. Ручка,

«пов'язується із здатністю людини до трансцендування своїх повсякденних ситуацій, виходу за границі власного Я і пошуку нових форм духовності. Ці форми нерідко визначаються більш атрактивними (тобто привабливими), ніж традиційна релігійність. Звідси нові духовні пошуки стають більш конкурентними стосовно традиційних вірувань. У даному плані традиційна релігія все більше втрачає статус єдиного джерела сенсу людського життя, хоча вона, зрозуміло, не зникає зовсім у суспільстві, а лише, як зазначалося вище, змінює свої суспільні форми» [176, с. 99].

Водночас аналіз показує, що поняття «духовність» значно популярніше, ніж поняття «релігійність». Це зумовлено, з одного боку, швидкими соціально-культурними змінами, що відбуваються у світі та висувають феномен духовності на передній план. Натомість з іншого боку, – істотно актуалізується аналітична проблематичність розгляданого феномену, оскільки утруднюється точне визначення різноманітного змісту духовності з урахуванням численних сфер, де вона використовується, – від релігійної та церковної до позарелігійної та атеїстичної. Тим самим передбачається, що духовний розвиток людини можливий і без участі релігії, а тим більше без впливу такої її інституціоналізованої форми, як церква. Отже, позарелігійні, нові форми духовності набувають сьогодні в розвинених країнах не тільки символічної популярності. Її прихильниками дедалі більше стають колишні віряни різних християнських церков, члени релігійних організацій, особливо молодь [75, с. 59-61].

Соціологи чимраз частіше розглядають духовність поза межами релігійного контексту, відділяючи при цьому духовність від релігійності. І дійсно, в нинішньому суспільстві духовні питання стосуються кожної людини, оскільки вони пов'язані зі сприйняттям і реалізацією в діях універсальних, «вічних» цінностей (добро, істина, краса, віра, надія, любов, свобода, рівність, справедливість, солідарність, гідність, права людини), стосовно яких кожний має визначитися. Водночас духовність ідентифікується також із людським почуттям і наділенням життя певним сенсом. У цьому відношенні,

приміром, чимало молодих людей, розчарованих традиційною релігією (її приписами та рекомендаціями щодо сенсу і цілей життя), вважають, що нові форми духовності більш успішно допомагають людям у пошуку сенсу життя та визначенні його цілей. Можливо, цей сенс або мета будуть пов'язуватися з розв'язанням якоїсь важливої проблеми чи з реалізацією певних життєвих цінностей. Але так чи інакше, для людини в цьому випадку сакральним виступає саме життя з його енергетичним потенціалом і перспективами розвитку. Тому не дарма нову, тобто сучасну, духовність нерідко визначають як «духовність життя». Людина в контексті цієї духовності не розраховує, зрозуміло, на «життя після життя», а бажає повною мірою відчувати життя «тут і зараз».

Така духовність, як показує аналіз, за своїм змістом і якістю впливу на людей (на їхню ментальність і поведінку), переважає наявні можливості традиційної релігії. Причому «духовність життя» приваблює людей, насамперед, своєю орієнтацією на повноцінність їхнього життя. Це життя мирне і справедливе, змістовне і щасливе, креативне і одухотворене, в гармонії з тілом, розумом і душею. З цього приводу доволі слухними видаються узагальнюючі характеристики феномену «нової духовності», запропоновані відомим польським соціологом Я. Мар'янські. Він сформулював їх на основі аналізу численних концепцій духовного життя. Тож наведемо характеристики висвітлюваного феномену повністю [313, с. 37-39].

1. Нова духовність є своєрідним соціокультурним мегатрендом, який має свої джерела в різних релігійних і духовних традиціях. Йдеться як про західну езотеричну традицію, так і східну духовність, а також про елементи дохристиянської та християнської духовності. Молодіжні субкультури з кінця ХХ століття – Нью Ейдж – це певні риси постсучасної культури і постсучасних суспільств, які теж є джерелами даного мегатренду.

2. Духовність загалом і нова духовність зокрема пов'язані з процесами індивідуалізації. Через свою суб'єктивність вони дуже часто знаходяться в опозиції щодо інституціоналізованих релігій, які характеризуються жорсткими структурами та організацією,

догматами, ригористичними нормами, інституціоналізованими ритуалами. Наголос на вимірі суб'єктисності є важливою рисою, яка відрізняє нову духовність від релігійності. Суб'єктивізація означає наголос на ідеї розвитку і саморозвитку, особистісного і внутрішнього вдосконалення.

3. Якщо духовність не вдається визначити без якогось віднесення до трансценденції, то її конкретні форми не повинні виражатися ні теїстично, ні релігійно. Багато форм нової духовності можна визначити як пострелігійну духовність і навіть як духовність без Бога. Тим самим нова духовність інколи протистоїть тому, що є релігійним. Духовність не догматизована, інституціоналізована, нормативна, пов'язана з церковними інститутами. Вона є позицією вибору, в якій індивідуальний досвід набуває рангу кінцевої інстанції. Отже, вона має інклюзивний, а не ексклюзивний характер.

4. Нова духовність частіше визначається як опозиція до традиційної релігії, а інколи навіть до традиційної сакральності. Загалом вона пов'язується з якоюсь формою «малої трансценденції», виходом за межі біологічної людської кондиції, пошуком цінностей, які є носіями сенсу життя, психічним добробутом, позитивним стилем життя. Трансцендентні джерела духовності і сенс етичної відповідальності бере на себе сам суб'єкт, що означає розширення ментальності сучасної людини. Звідси багато людей сьогодні схилиються до віри в те, що вони самі можуть врятуватися і навіть спасти інших.

5. Нова духовність не може ототожнюватися виключно з новими релігійними рухами чи з Нью Ейдж, яка стала своєрідним трендом у сучасному світі. У нових релігійних рухах і Нью Ейдж втілюється переважно нова духовність, але її не завжди можна повністю відділити від зв'язків із певними релігійними традиціями.

6. Нова духовність має зв'язок із цінностями, які означають духовний розвиток, внутрішню досконалість, етичний чи естетичний вимір людського Я, почуття щастя і здійснення в житті. Важливо, що становить добро для індивіда, що пов'язується з пошуком значення та інтерпретацією життя. Відкритість на цінності означає духовне збагачення людського

життя, оскільки вони визначають те, до чого ми спрямовуємося, і те, як ми повинні поводити себе і діяти. Нова духовність вказує на реальні пропозиції нового стилю життя і пізнання (нова ментальність), що приводять до щастя і психологічного добробуту.

7. Релігійна віра перетворюється на віру у власне Я, у суб'єктивність. Відбувається загальне перенесення наголосу від спільноти до індивіда, посилення орієнтації на іманентні цінності та цілі. Духовність більше пов'язується з внутрішнім світом людини, а релігійність має більше зв'язків із зовнішнім світом. Щоб контактувати з новою сакральністю необов'язково мати групове чи спільницьке членство.

8. Нова духовність постійно пов'язана з пошуком і наділенням сенсу як повсякденного досвіду людини, так і її екзистенції в цілому. Загалом сенс життя є твором і майже виключно справою індивіда і того, що він зробив зі своїм життям.

Слід підкреслити, що зазначені характеристики нової духовності мають доволі високу релевантність, яку необхідно враховувати вітчизняним соціологам при вивченні проблем релігійності та духовності у власному суспільстві. Дійсно, соціологічний дискурс цих феноменів має справу з одним із мегатрендів ХХІ століття. Це новий досвід сакральності, який розуміється в категоріях чогось особистого, інтимного і стосується внутрішньої енергетики людини. Така нова духовність, яка підкреслює роль відчуттів, вражень і духовних тренувань, розглядає людську тілесність як наповнену внутрішнім, духовним сенсом, а також як маніфестацію креативної сили Духа.

Крім того, нова духовність шанує етику, що закликає дотримуватися принципових моральних цінностей і норм; вона не байдужа до мистецтва і підкреслює гендерну рівність. У цілому нова духовність холістична, демократична, неієрархічна і легко доступна до людей. Це означає, що духовний досвід охоплює як тіло людини, так і її дух і душу. У цьому зв'язку, як наголошує Я. Мар'янські, традиційна, церковна релігійність стає ніби чимось немодним. Водночас дослідники раніше майже

завжди вказували на зв'язок релігійності людей з їх духовністю, незалежно від того, чи конструкти релігійності та духовності були в опозиції одна з одною, чи духовність сприймалася як елемент релігійності. Зрозуміло, що тепер ситуація тут суттєво ускладнилася, оскільки ті смислові контексти, в яких дослідники використовували ці поняття, радикально змінилися. Тому цілком слушною вважаємо думку про те, що системне вивчення взаємозв'язків релігійності та духовності за допомогою соціологічних досліджень є актуальним науковим завданням сьогодення. Тим більше, що нова духовність стає нині однією з важливих опцій життєвого вибору сучасних людей, у тому числі і в українському соціумі.

Для вивчення релігії використовують як статистичні, так і соціологічні дослідження. Зокрема, Соціологічна служба Центру Разумкова здійснює моніторинг «Релігія і Церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження» з 2000 р. і публікує його результати у виданнях Центру, зокрема в журналі «Національна безпека і оборона». На нашу думку, це найбільш ґрунтовне вітчизняне дослідження окресленої тематики. Останнє за часом загальнонаціональне дослідження проводилося з 4 по 9 жовтня 2019 року в усіх регіонах України, за винятком АР Крим та тимчасово окупованих районів Донецької і Луганської областей. Опитано 2 015 респондентів віком від 18 років. Теоретична похибка вибірки не перевищує 2,3%. (Соціологічна служба Центру Разумкова застосовує такий розподіл областей за регіонами: Захід: Волинська, Закарпатська, Івано-Франківська, Львівська, Рівненська, Тернопільська, Чернівецька області; Центр: Київ, Вінницька, Житомирська, Київська, Кіровоградська, Полтавська, Сумська, Хмельницька, Черкаська, Чернігівська області; Південь: Миколаївська, Одеська, Херсонська області; Схід: Донецька, Дніпропетровська, Запорізька, Луганська, Харківська області). Цей моніторинг дає змогу порівняти результати аналогічних досліджень за 2000 [119], 2002 [120], 2004 [121], 2007 [123], 2010 [124], 2013 [125], 2014 [215], 2016 [170], 2017 [228], 2018 [132] і 2019 рр. [44]. При цьому, зіставляючи результати останнього за часом опитування з результатами попередніх досліджень, слід

враховувати, що опитування у 2000 і 2010 рр. здійснювалися на всій території України; опитування 2014 р. – в усіх регіонах України, за винятком АР Крим; а у 2016 - 2019 рр. – у всіх регіонах України, за винятком АР Крим і тимчасово окупованих районів Донецької і Луганської областей. Зауважимо, що зазначеним Центром була проведена низка опитувань щодо ставлення населення до окремих аспектів релігійної проблематики, таких як автокефалія православної церкви, релігійна освіта в державних закладах, участь церкви у розв'язанні соціальних проблем тощо.

Варто наголосити, що дані інших досліджень («Європейське дослідження цінностей» (2008) [278], «Європейське соціальне дослідження» (2008) [277], «Українське суспільство: моніторинг соціальних змін» (2016) [216], дослідження Pew Research Center (2016) [322], які також були опрацьовані в процесі роботи, по більшості питань корелюють із вищевказаним дослідженням. Тому в цій роботі будуть наводитися лише ті дані інших досліджень, які не враховані в дослідженні Центру Разумкова або вказують на певні особливості.

Порівняльний аналіз результатів досліджень, проведених Соціологічною службою Центру Разумкова у 2000 – 2019 рр., дозволяє зробити певні констатації щодо релігійності населення України.

Вимір 1. «Вірування». Блок питань щодо релігійності зазвичай починається з питання про маніфестовану релігійність, тобто як сама людина себе визначає (табл. 3.12). Кількість тих, хто вважає себе «віруючим» (тут і далі терміни «віруючі», «вірні», «невіруючі», «православні» та ін. означають групи опитаних, які віднесли себе до відповідних категорій; чисельність представників інших конфесій недостатня для їх статистичного аналізу як окремих груп), нині становить 66%, що відповідає показнику «довоєнного» 2013 р. Але за час здійснення моніторингу вона коливалася в діапазоні від 58% (2000) до 76% (2014). Кількість тих, хто «вагається між вірою і невір'ям», упродовж 2000 - 2010 рр. знизилася майже вдвічі – з 23% до 12% – і після 2010 р. коливалася в діапазоні 8-15%, але наразі складає 12%. Знизилася й кількість «невіруючих» – з 12%

у 2000 р. до 8% у 2010 р. і в подальші роки – вона залишається в межах 5%. Частки «переконаних атеїстів» і «байдужих до питань віри» залишалися незначними: кількість перших коливалася навколо 3%, а других – у діапазоні 3-8%. Так само незначною була й кількість тих, хто в питаннях віри «не визначився» (2-6%).

Таблиця 3.12

Розподіл відповідей на запитання: *Незалежно від того, відвідуєте ви церкву чи ні, ким ви себе вважаєте?, % опитаних*

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018	2019
Віруючим	57,8	71,4	67,0	76,0	70,4	67,1	71,7	66,0
Тим, хто вагається між вірою і невір'ям	22,5	11,5	14,7	7,9	10,1	11,7	11,5	12,2
Невіруючим	11,9	7,9	5,5	4,7	6,3	4,1	4,7	5,4
Переконаним атеїстом	3,2	1,4	2,0	2,5	2,7	2,5	3,0	4,0
Мені це байдуже	2,6	4,4	5,1	4,9	7,2	8,2	5,3	6,5
Важко відповісти	2,0	3,3	5,7	3,9	3,9	6,3	3,7	5,9

Джерело: [44, с. 12; 132, с. 12]

Рівень релігійності залишається вищим у старших вікових групах, порівняно з молодшими, та серед жінок, порівняно з чоловіками: у 2019 р. – від 52% молодих людей 18-24 років до 70% у групі осіб від 60 років і старших; 72% серед жінок і 58% – серед чоловіків. Можна констатувати певне зменшення кількості віруючих у молодших вікових групах: серед 18-24-річних – з 65% у 2018 р. до 52% у 2019 р. та 25-29-річних – з 66% до 59% відповідно [44, с. 13]. Рівні релігійності залежно від рівня освіти, типу поселення (місто/село) і самоідентифікації у параметрах соціального класу різняться неістотною мірою. Водночас рівень релігійності впродовж усього часу моніторингу демонструє виразний регіональний характер: у 2019 р. віруючими вважають себе від 81% жителів Заходу до 52% і 53% жителів Півдня і Сходу, відповідно. Привертає увагу зниження рівня релігійності в Західному регіоні: якщо в 2014 - 2018 рр. він

перевершував тут 90%, то наразі знизився до 81%. У Центрі рівень релігійності досяг максимуму у 2014 р. (82%), але надалі знизився і в останні роки демонструє стабільність – 70% віруючих. Найбільш нестійкі ці показники у Східному та, особливо, в Південному регіонах. У 2014 р. тут не фіксувалося сплеску релігійності, як це було на Заході та в Центрі країни. Навпаки, протягом 2016 - 2019 рр. спостерігаються значні коливання рівня релігійності. Так, на Півдні у 2017 р., порівняно з 2016 р., частка тих, хто вважав себе віруючим, знизилася з 66% до 43%, але у 2018 р. – зросла до 59%. Такі коливання відбуваються за рахунок осіб, які вагаються між вірою і невір'ям, і відбивають, імовірно, загальну суперечливість змін у масовій свідомості цих регіонів після 2014 р. «Невіруючих» або «атеїстів» найменше на Заході (2%), найбільше – на Сході (21% у 2019 р. проти 12% у 2018 р.) [44, с. 4].

М. Парашевін вказує, що «українські респонденти в різних регіонах (крім Заходу) доволі схожі в рівні релігійності (60–70%)» [137, с. 13]. Як відомо, західні області України поєднує спільна історична традиція, а саме – приєднання до Радянського Союзу пізніше інших регіонів: Галичину і Волинь – у 1939 р., Чернівецьку і частину Одеської області (південну Бессарабію) – у 1940 р., Закарпаття – у 1945 р. Це відбулося вже після суцільної атеїстичної кампанії 1920 – 1930 рр., коли релігія і церква не просто дискримінувалася, а фізично знищувалася. Відповідно, там не були перервані релігійні традиції, які здебільшого передаються через сімейне виховання. При цьому загальновідомо, що саме в західному регіоні домінує сільське населення. Тому кореляція релігійності з поселенським фактором має скоріше регіональну специфіку, що можна визначити такою тезою: серед мешканців міст Західної України більше релігійно ідентифікованих, ніж серед мешканців сіл інших регіонів.

Цікаві питання щодо «важливості релігії як життєвої цінності» (табл. 3.13). Вони по-різному формулюються і мають різні шкали. Зокрема, в Європейському соціальному дослідженні чи Європейському дослідженні цінностей пропонується оцінити власну релігійність (важливість Бога у власному житті) за десяти- або одинадцятибальною шкалою. Натомість в опитуванні Центру

Разумкова використовується перелік певних речей, серед яких наявна релігія. Отже, оцінка важливості релігії в житті респондентів зросла з 2000 р. до 2010 р. – 63% і 72% респондентів, відповідно, в ці роки назвали релігію дуже або досить важливою. Однак після 2010 р. позначився тренд на зниження важливості релігії – у 2016 - 2018 рр. ця кількість коливається в межах 56-58%. Як і рівень релігійності, визнання важливості релігії в житті залежить від регіону: так, на Заході її вважають важливою 79% опитаних у 2019 р. проти 89% у 2018 р., а на Сході – лише 34% (проти 40% у 2018 р.) [44, с. 19].

Таблиця 3.13

**Розподіл відповідей на запитання: *Наскільки важливо для вас...?*,
% опитаних**

	Важливо (сума варіантів відповіді «дуже важливо» і «скоріше важливо»)				
	2000	2010	2013	2016	2019
Сім'я	97.8	97.4	98.9	98.3	97.1
Чесність	97.7	97.5	96.8	95.3	92.2
Друзі, знайомі	93.4	95.5	92.2	91.8	92.2
Взаєморозуміння	97.6	96.8	95.5	96.0	91.8
Хобі (захоплення)	69.3	71.0	74.5	77.6	88.9
Робота	87.7	88.2	87.1	88.6	86.3
Щире кохання	87.5	88.1	88.4	87.2	85.7
Матер. забезпеч.	97.7	96.5	96.5	96.1	83.4
Вільний час	87.1	26.4	31.6	77.9	81.0
Культ. відпочинок	78.6	84.3	79.7	76.9	81.0
Успіх у сус-стві	67.5	68.8	72.8	69.4	72.6
Лідерство	53.3	58.6	59.9	52.6	59.8
Гром. активність	--	55.1	48.2	51.0	57.1
Релігія	63.0	72.4	63.4	57.3	55.9
Бізнес	48.6	51.4	44.9	43.5	49.8
Політика	37.7	35.4	29.1	27.3	37.9
Віра в надприр., вищу силу	48.1	52.5	37.8	28.7	33.1

Джерело: [44, с. 18]

Показові також дані стосовно важливості виховання релігійності дітей у сім'ї (табл. 3.14). Виховання цієї якості у 2019 р. вважають найбільш важливим лише 12% опитаних: від

26% жителів Заходу (у 2018 р. – 38%) до 6% – Півдня (у 2018 р. – 17%). Загальна кількість тих, хто вважає виховання релігійності дітей важливим, зростає у період між 2000 і 2010 рр. (з 11% до 17%) і відтоді практично не змінилася [44, с. 19].

Таблиця 3.14

Розподіл відповідей на запитання: *Перед вами список якостей, які можна виховати в сім'ї у дітей. Які з них, якщо такі є, найбільш важливі?*, % опитаних

	2000	2005	2010	2013	2016	2018	2019
Працелюбність	85.6	78.3	74.8	78.1	76.0	72.7	69.8
Почуття відповідальності	70.2	62.1	58.6	67.7	68.6	59.7	62.1
Терпимість і повага до інших людей	58.6	55.5	57.3	59.4	57.2	61.3	50.3
Рішучість, наполегливість	38.2	44.3	45.1	42.5	45.2	49.3	49.6
Вміння тримати себе в товаристві	47.4	43.6	42.1	41.9	40.9	44.1	46.8
Незалежність	35.1	33.6	32.6	37.7	42.5	41.3	46.0
Бережливість (обачне ставлення до грошей і речей)	51.0	38.2	42.2	43.8	45.0	50.1	44.7
Уява	9.5	7.3	7.7	7.0	9.9	12.3	15.2
Вміння ділитися	20.9	17.4	16.0	16.4	18.2	17.6	13.0
Слухняність	27.6	26.9	20.5	17.2	16.9	17.1	12.8
Релігійність	10.8	16.6	16.8	16.5	18.0	15.5	12.0
Важко відповісти	1.4	0.9	1.8	0.8	1.4	1.1	2.0

Джерело: [44, с. 19]

Водночас кількість тих, хто «виховувався вдома в релігійному дусі», у 2000 - 2019 рр. коливалася в діапазоні від 31 до 40% (табл. 3.15). При цьому релігійне виховання в родині найбільше поширене в Західному регіоні, де його отримали 79% опитаних (як і в 2018 р.); найменшою – на Сході країни – 16% (у 2018 р. - 21%). Найчастіше виховувались у релігійному дусі вірні УГКЦ (91%), серед вірних УПЦ і УПЦ-КП такі становлять значно меншу частку (40-50%), ще менше їх серед «просто християн» (19%) і «просто православних» (24%), а серед тих, хто не відносить себе до жодного віросповідання, – лише 6% [44, с. 19].

Таблиця 3.15

Розподіл відповідей на запитання: *Чи виховувалися Ви вдома в релігійному дусі?, % опитаних*

	2000	2002	2010	2013	2016	2018	2019
Так	31.1	32.4	36.5	33.6	37.7	39.9	36.4
Ні	65.6	64.3	57.4	61.7	57.9	54.8	58.3
Важко відповісти	3.3	3.3	6.1	4.6	4.4	5.3	5.3

Джерело: [44, с. 19]

Опитування Центру Разумкова не містить питань щодо релігійної поінформованості, але вони наявні в анкетах інших досліджень. Зокрема, низка питань такого характеру міститься в опитувальнику «Європейського дослідження цінностей». Дані цього дослідження в Україні за 2008 р. свідчать про таке: вірять в існування гріха – 75,3% респондентів; в життя після смерті – 40,6%; в існування раю – 41,7%; в існування пекла – 39,7%; в телепатію – 56,9%; в реінкарнацію – 29,2%. Утім, лише 2,7% зверталися до гороскопів кожного дня; 33,6% – раз на тиждень; 14,2% – раз на місяць; 18,2% – рідше, ніж раз на місяць, і 31,4% – ніколи [278].

Вимір 2. «Належність». Розподіл конфесійних преференцій за самовизначенням від початку моніторингу не зазнав особливих змін (табл. 3.16). Як і раніше, більшість (65%) громадян відносять себе до православ'я: від 74% жителів Центру до 47% – Заходу. Водночас, загальна кількість православних зменшилася з 71% у 2013 р. до 65% у 2019 р., що дорівнює показнику 2000 р. (66%). На Заході 36% жителів визнали себе греко-католиками. На Півдні і Сході більшість віднесли себе до православних (69% і 66% відповідно). Тут привертають увагу значні групи громадян, які не відносять себе до жодного з віросповідань (22% і 20% відповідно). При цьому чисельність названих груп приблизно однакова впродовж періоду моніторингу; лише в Центрі група зменшилася майже вдвічі – з 18% у 2000 р. до 11% у 2019 р. [44, с. 4]

Таблиця 3.16

Розподіл відповідей на запитання: *До якої релігії Ви себе відносите?, % опитаних*

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018	2019
Православ'я	66.0	68.1	70.6	70.2	65.4	68.2	67.3	64.9
Греко-католицизм	7.6	7.6	5.7	7.8	6.5	7.8	9.4	9.5
Просто християнин	6.9	7.2	8.6	6.3	7.1	7.0	7.7	8.0
Протестантизм	2.0	1.9	0.8	1.0	1.9	0.8	2.2	1.8
Римо-католицизм	0.5	0.4	1.3	1.0	1.0	1.0	0.8	1.6
Інше	0.5	0.2	0.0	0.0	0.2	0.4	0.1	0.3
Юдаїзм	0.3	0.1	0.3	0.1	0.2	1.3	0.4	0.1
Іслам	0.7	0.9	0.7	0.2	1.1	0.2	0.0	0.1
Буддизм	0.1	0.1	0.0	0.2	0.0	0.1	0.1	0.0
Індуїзм	0.0	0.0	0.1	0.0	0.2	0.1	0.1	0.0
Язичництво	0.1	0.0	0.1	0.0	0.0	0.0	0.1	0.0
Не відношу себе до жодного з релігійних віросповідань	15.3	13.2	11.3	12.5	16.3	12.6	11.0	12.8
Не відповіли	--	0.3	0.5	0.7	0.0	0.6	0.9	1.0

Джерело: [44, с. 14]

Слід зауважити, що більшість (59%) опитаних у 2019 р. Центром Разумкова вважають, що «Людина може бути просто віруючою і не сповідувати якусь конкретну релігію». Цю тезу підтримували більшість (від 56% до 64%) респондентів упродовж усього періоду, коли Центром Разумкова проводилися опитування з цієї тематики (2000 - 2019 рр.) (табл. 3.17). Ця точка зору виразно переважає в усіх регіонах, за винятком Заходу, де голоси розділилися майже порівну: 43% опитаних переконані, що «Віруюча людина повинна обов'язково сповідувати ту чи іншу релігію», тоді як 45% відстоюють можливість «Просто вірити» [44, с. 4].

Таблиця 3.17

Розподіл відповідей на запитання: З яким із наведених тверджень стосовно віруючої людини Ви згодні більшою мірою?,

% опитаних

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018	2019
Людина може бути просто віруючою і не сповідувати якусь конкретну релігію	64.4	63.9	55.9	61.4	63.0	61.5	59.0	59.3
Віруюча людина повинна обов'язково сповідувати ту чи іншу релігію	25.6	27.7	32.4	29.8	28.1	26.0	29.3	27.1
Важко відповісти	10.0	8.4	11.7	8.8	8.9	12.5	11.7	13.5

Джерело: [44, с. 18]

Наступний показник православно-церковного самовизначення. З 2000 р., коли Центр Разумкова вперше провів опитування з релігійної тематики, відзначається стала тенденція поступового зростання частки вірних УПЦ-КП серед громадян України: якщо у 2000 р. вони становили 12%, то у 2018 р. – 29% усіх опитаних. Частка вірних УПЦ помітно зросла між 2000-м і 2010 рр. (з 9 до 24%), проте надалі спостерігалось її зниження (до 12% у 2017 р.). У 2018 р. цей показник не змінився на статистично значимому рівні (13%) порівняно з 2017 р. (табл. 3.18). Отже, у 2018 р. чисельність вірних УПЦ-КП і УПЦ становила відповідно 43% і 19% з-поміж громадян, які віднесли себе до православних. У грудні 2018 р. УПЦ-КП та УАПЦ об'єдналися в Православну Церкву України (ПЦУ), яка в січні 2019 р. отримала Томос про автокефалію від Вселенського патріарха. Але в травні 2019 р. Почесний Патріарх ПЦУ Філарет (і колишній предстоятель УПЦ-КП) відкликав свій підпис під рішенням про створення ПЦУ та проголосив відновлення Київського Патріархату. Це підтримали окремі архієреї, священники і миряни колишньої УПЦ-КП. На даний час до ПЦУ

віднесли себе 13% від усіх опитаних, або 20% православних; до УПЦ – 11% і 16% відповідно; до УПЦ-КП – 8% і 12% відповідно. Натомість зросла кількість «просто православних» - 30% і 47%, відповідно. Найчастіше називають себе «просто православними» мешканці Півдня і Сходу (53% і 57% відповідно), найрідше – Заходу (26%), де 40% віднесли себе до ПЦУ[44, с. 5].

Таблиця 3.18

Розподіл відповідей на запитання: *До якої саме православної церкви Ви себе відносите?, % опитаних*

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018	2019
Просто православний	38.6	25.9	28.8	28.1	21.2	24.3	23.4	30.3
Православна церква України	--	--	--	--	--	--	--	13.2
Українська православна церква (Моск. патріархат)	9.2	23.6	19.6	17.4	15.0	12.0	12.8	10.6
Українська православна церква – Київський патріархат	12.1	15.1	18.3	22.4	25.0	26.5	28.7	7.7
Українська Автокефальна православна церква	1.3	0.9	0.8	0.7	1.8	1.1	0.3	--
Не знаю	4.6	1.6	2.5	1.4	2.0	0.8	1.9	3.1

Джерело: [44, с. 16]

Церковно-конфесійне самовизначення, як і релігійне, помітно залежить від регіону. Так, на Заході країни відносна більшість (36%) віднесли себе до УГКЦ; другу позицію за чисельністю вірних посідає ПЦУ (19%); третю – «просто православні» (12%). По 8% жителів регіону належать до УПЦ (МП) та до групи «просто християн»; 6% - до УПЦ-КП; 4% - не відносять себе до жодного з релігійних віросповідань. У Центрі найчисленнішу групу (38%) становлять «просто православні»; друга за чисельністю група – вірні ПЦУ (18%). Групи прихильників УПЦ-КП і УПЦ (МП) фактично однакові за чисельністю (10% і

9% відповідно). Майже половина Півдня і Сходу – це «просто православні» і «просто християни». На Півдні – 46% (42% - перша група і 4% - друга); на Сході – 50% (40% і 10% відповідно). Досить великі групи складають ті, хто не відносить себе до жодного з релігійних віросповідань (22% і 20% відповідно). З-поміж тих, хто засвідчив церковну визначеність, досить нечисленними, але такими, що становлять відносну більшість, є прихильники УПЦ (МП) (11% і 15% відповідно). Лише дещо менші групи вірних УПЦ-КП (11% і 15% відповідно) і ПЦУ (8% і 4% відповідно) [44, с. 17].

Зіставлення показників статистики та опитувань свідчить про кілька диспропорцій. Статистика подає такий розподіл релігійних організацій за конфесіями в Україні на 1.01.2019 р.: православні – 53,8%, католицькі – 14,3% і протестантські – 28,9%, що в сукупності складає 97% релігійної мережі країни [69]. Водночас в опитуванні Центру Разумкова 2019 р. 64,9% респондентів віднесли себе до православ'я, 11,6% - до католицизму (римо- і греко-католики), 1,8% - до протестантизму і 8% обрали варіант «просто християнин» [44]. Наявна диспропорція - майже в 15 разів, яка стосується протестантів і зумовлена специфікою формування протестантських громад, яка полягає у відмінностях в середньому розмірі громад протестантів від громад православних і греко-католицької церков, – перші невеликі за кількістю віруючих. При цьому, якщо середній розмір кількості членів якоїсь громади складає 1 тис. осіб, а другої – 50 осіб (а для реєстрації взагалі необхідно лише 10 осіб), то 10 організацій першого типу представлятимуть більшу кількість віруючих, ніж 100 організацій другого типу. Тому ані кількість релігійних громад, ані їхня частка не є показниками чисельності та впливовості, оскільки при цьому необхідно зважати ще й на кількість віруючих у кожній організації.

Друга суперечність стосується співвідношення прибічників різних православних церков. Зокрема, УПЦ (МП) має 34,8% від усіх релігійних організацій країни, проте при опитуванні належність до неї зазначили 12,8% респондентів (2018 р.). Натомість УПЦ-КП, маючи 15% релігійної мережі країни, при

опитуванні має 28,7% прибічників (2018). Щодо УАПЦ відповідно 3,3% і 0,3% (2018). Отже, якщо статистика свідчить про те, що 2/3 православних громад належать до УПЦ (МП), то результати соціологічних досліджень указують на протилежне. При цьому в опитуванні 23,4% респондентів обрали варіант «просто православний», який не фігурує в статистичних даних щодо релігійної мережі. Загалом, кількість православно ідентифікованих на понад 10% перевищує статистичні дані щодо православних громад. На думку багатьох дослідників, це пояснюється тим, що православна ідентифікація з релігійної перетворюється на історико-традиційну. Зокрема, Л. Рязанова стверджує, що православна релігійна ідентичність – це радше «фіксація культурно-цивілізаційної ідентичності та спроба пов'язати себе з історією й культурою своєї країни» [178, с. 149]. Це підтверджується і даними соціологічних досліджень щодо конфесійно-церковної ідентифікації, згідно з якими понад половини українських православних взагалі себе не ідентифікують з якоюсь конкретною церквою. Пояснення цього полягає в тому, що УПЦ не засудила російську агресію, не визнала РФ державо-агресором і не відмежувалася від позиції Московського Патріархату. До того ж, кремлівський режим продовжує використовувати мережу УПЦ для просування ідеології «русского мира», а частина священнослужителів цієї церкви відкрито підтримують РФ і сепаратистські рухи. Природно, це не могло не відбитися на авторитеті УПЦ та чисельності її вірних, яких вона втрачає.

Вимір 3. «Практики». Кількість людей, які відвідують релігійні служби, зібрання, служіння, нині становить 52% і є меншою, ніж кількість тих, хто визнав себе віруючим (66%) (табл. 3.19). Збільшившись із 49% у 2000 р. до 59% у 2010 р., надалі, до 2018 р. ця кількість практично не змінювалася, як і кількість тих, хто не відвідує релігійні служби (41-43%). Але за останній рік майже 5% громадян перестали відвідувати релігійні служби. Отже, серед практикуючих віруючих в українському суспільстві намітилася негативна динаміка. Як і раніше, ця форма релігійної практики найбільшою мірою властива жителям Заходу, але й тут кількість респондентів, які її дотримуються, зменшилося за рік з 84% (2018) до 77% (2019). У Центрі показники відвідувань

практично не змінилися (59% і 57% відповідно). Відчутно нижчі показники Півдня (42% і 38% відповідно) і Сходу (38% і 29% відповідно). Найбільшою мірою дотримуються цієї релігійної практики вірні УГКЦ (91%), найменшою – «просто православні» (44%), «просто християни» (33%) і ті, хто не відносить себе до жодної з релігій (4%) [44, с. 6].

Таблиця 3.19

Розподіл відповідей на запитання: Чи відвідуєте Ви релігійні служби, зібрання, служіння?, % опитаних

	2000	2010	2013	2016	2017	2018	2019
Так	49.4	58.9	58.5	58.1	57.8	57.5	52.0
Ні	50.6	41.1	41.3	41.4	41.5	42.5	46.8

Джерело: : [44, с. 20]

Відповідаючи на питання «Чи відвідували Ви богослужіння минулої неділі (суботи, п'ятниці)», 20.8% опитаних дали позитивну відповідь, зокрема, в Західному регіоні – 33.9%, в Центрі – від 20%, на Сході – 13.7%, на Півдні 12.9%. Серед вірних УГКЦ позитивно відповіли 44.3%, УПЦ-КП – 35.3%, ПЦУ – 31.7%, УПЦ (МП) – 30.8%, «просто православних» - 10.6%, «просто християн» 8.1% відповідно [44, с. 21].

Практично не змінився й показник частоти відвідувань релігійних служб (табл. 3.20). Так, частіше ніж раз на тиждень їх відвідували, за даними опитувань 2010 - 2019 рр., 4-5% тих громадян, які взагалі відвідували релігійні служби, раз на тиждень – 15-19%. Дещо зросла, порівняно з 2000 р., лише кількість тих, хто відвідує служби чи зібрання раз на місяць – з 13% у 2000 р. до 17-21% у 2010 - 2019 рр. Близько половини (48-53%) опитаних відвідують служби лише на релігійні свята. Найактивніші тут жителі Заходу: 41% тих, хто взагалі в цьому регіоні відвідує релігійні служби, відвідують їх не рідше одного разу на тиждень (в інших регіонах – лише 11-15%). Серед представників різних конфесій найчастіше відвідують церкву вірні УГКЦ (34.7% не рідше ніж раз на тиждень), тоді як, наприклад, вірні ПЦУ і УПЦ-КП – по 20%, а вірні УПЦ (МП) – 15% [44, с. 20].

Таблиця 3.20

Розподіл відповідей на запитання: Як часто Ви відвідуєте релігійні служби, зібрання, служіння?, % тих, хто відвідує

	2000	2010	2013	2016	2017	2018	2019
Частіше ніж раз на тиждень	4.4	3.5	3.7	4.2	4.0	3.7	4.9
Раз на тиждень	15.9	15.7	14.9	17.7	17.7	19.2	19.1
Раз на місяць	13.1	20.8	18.5	17.0	16.6	19.3	20.1
На релігійні свята	52.0	50.4	53.0	51.7	49.8	47.8	48.8
Раз на рік	8.1	5.4	6.3	6.4	6.6	5.9	4.2
Рідше ніж раз на рік	3.0	2.2	1.7	1.9	3.0	2.3	1.3
Ніколи, майже ніколи	0.3	0.9	0.6	0.1	0.4	0.4	0.5
Інше	2.9	0.6	0.1	0.2	0.6	0.5	0.4
Важко відповісти	0.0	0.0	1.1	0.0	1.3	0.9	0.7

Джерело: [44, с. 20]

Важливими в житті людини є такі події, як народження, вступ до шлюбу і смерть. У «Європейському дослідженні цінностей» (Україна, 2008 р.) про важливість відправляти релігійну службу при народженні (хрещення) заявило 86,6%; при вступі до шлюбу (вінчання) – 69,7%; після смерті (поховання) – 86,2% [278]. Це свідчить про поширеність здійснення основних церковних таїнств і обрядів, незалежно від віри.

Основним засобом спілкування з Богом є молитва. Отже, у «Європейському дослідженні цінностей» (Україна, 2008 р.) 51,6% респондентів заявили, що відляють якийсь час для молитви. При цьому 24,5% вказали, що моляться Богу кожного дня; 12,1% – частіше ніж раз на тиждень; 6,6% – раз на тиждень; 9,2% – раз на місяць; 6,9% – декілька разів на рік; 4,3% – рідше, ніж раз на рік і 36,6% – ніколи [278].

Матеріальна підтримка церкви, як і раніше, надається громадянами переважно час від часу. «Регулярно» її надають

лише 10% опитаних. Натомість 29% – надають їй «зрідка», а 30% – роблять пожертви «у дні великих свят» (їх кількість збільшилася з 16% у 2000 р. до 30% у 2019 р.). Водночас, упродовж періоду моніторингу зменшилася кількість тих, хто «не надавав матеріальної підтримки церкві ніколи», – з 36% у 2000 р. до 29% на 2019 р. (табл. 3.21). Матеріальна підтримка церкви виразно залежить від регіону та церковної належності. Так, «регулярно» підтримують церкву 22% жителів Заходу, в решті регіонів – 5-8%. «Ніколи» не підтримують церкву матеріально лише 11% опитаних на Заході, в Центрі – 23%, на Півдні – 38%, а на Сході – 51%. Серед вірних УГКЦ регулярно надають матеріальну підтримку церкві 28% (ніколи не підтримують – лише 7%), серед вірних УПЦ (МП) – 11% проти 15% відповідно; УПЦ-КП – 14% і 9% відповідно; ПЦУ – 18% проти 14% відповідно [44, с. 21].

Таблиця 3.21

Розподіл відповідей на запитання: *Чи підтримуєте Ви церкву матеріально?, % опитаних*

	2000	2010	2013	2016	2017	2018	2019
Регулярно	9.1	11.3	8.9	11.8	9.0	11.3	10.1
Зрідка	38.4	34.9	30.2	30.2	32.0	31.0	29.1
Ніколи	36.0	29.1	31.1	28.4	30.2	28.2	29.2
Роблю пожертви у дні великих свят та оплачую виконання треб (обрядів)	16.3	24.3	29.6	29.6	28.5	29.2	29.9

Джерело: [44, с. 21]

Нинішній рівень релігійних практик в Україні суттєво не відрізняється від рівня релігійних практик радянського часу, які ґрунтовно проаналізовані українським дослідником П. Бондарчуком [12]. М. Паращевін вважає, що «релігійний попит переважної більшості людей в Україні має ритуально-магічний характер і не пов'язаний з вимогою активних духовних пошуків. Такого роду пошуки завжди були справою невеликої меншості (представники якої ставали служителями релігійних організацій, ченцями, мислителями), тоді як переважну частину

віруючих задовольняла релігія низької інтенсивності» [136, с. 99]. На думку М. Парашевіна, з огляду на соціальну значущість релігії варто розрізняти десекуляризацію зовнішню (зростання формальних показників релігійності, релігійної мережі, культових споруд) і глибинну (зростання реального впливу релігії на політику, економіку, культуру). Зокрема, в Україні частка тих, хто визнає себе релігійними, чи не найбільша в Європі, що свідчить про зовнішню десекуляризацію. Натомість за змістовним наповненням особистої релігійності (знайомство із суттю свого релігійного вчення та орієнтація на нього в повсякденному житті), за показниками діяльності релігії як соціального інституту (зокрема, виконання нею своїх соціальних функцій) за показниками соціальної значущості (вплив на перебіг суспільних процесів) Україна залишається високосекуляризованим суспільством, тобто частиною когорти тих країн, які зберігають секуляризованість на макро- та мезорівнях і десекуляризація яких обмежується переважно мікрорівнем або ж взагалі позірною.

Х. Казанова звернув увагу на те, що «американці при опитуваннях перебільшують свою релігійність порівняно з культовими практиками, а європейці, навпаки, – приховують» [79, с. 74-75]. Ідея про те, що релігійні переконання та практики приймаються суспільством, поки вони обмежуються приватною сферою, є відносно домінуючою думкою в Європі. Стиль поведінки українців у цьому питанні корелює з регіоном проживання: в більш секуляризованих регіонах Сходу і Півдня України респонденти схильні приховувати свої релігійні уподобання, а на Заході – перебільшувати.

Висновки до розділу 3

Статистичні дані дають уявлення про стан і динаміку розвитку інституційної релігійної мережі в Україні. Отже, релігійну мережу України утворюють релігійні організації та інші складові. Згідно з українським законодавством, релігійними організаціями є: релігійні громади, управління, центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства (місії), духовні навчальні заклади. Вони складають основу релігійної мережі України, причому релігійні громади

налічують майже 96% від усіх релігійних організацій. Крім цього, до організаційної структури релігії можна віднести священнослужителів; будівлі релігійного призначення; школи, засновані релігійними організаціями, передусім недільні; релігійні мас-медіа тощо.

Аналіз релігійного середовища за роки незалежності України свідчить про зростання всіх без винятку його складових. За 27 років незалежності відбулося збільшення інституційної мережі релігійних організацій майже втричі, а з часу початку релігійної лібералізації (1988 р.) – майже у шість разів. Динаміка зростання релігійної мережі України постійно йде на спад, хоча в кількісному значенні кількість релігійних організацій стабільно зростає. Якщо період 1988 - 1991 рр. можна трактувати як «релігійний бум», коли кількість громад збільшувалася щороку в середньому на кілька десятків відсотків, то з 1992 р. динаміка зростання дещо зменшилася і протягом 1990-х рр. практично не перевищувала щорічно 10%. Починаючи з XXI століття динаміка ще більше уповільнилася і впродовж першого десятиліття 2000-х рр. практично не перевищувала щорічно 5%. Із 2010 р. темп зростання релігійних організацій продовжує надалі уповільнюватися і не перевищує щорічно 1-2%. Це свідчить про те, що на початку 2000-х рр. в Україні завершився екстенсивний розвиток релігійної мережі, поступившись місцем інтенсивному помірному розвитку.

Подальший розвиток релігійної мережі визначально залежатиме від здатності церкви відповідати вимогам пастирського служіння в умовах сучасного світу загалом і в обставинах суспільного життя в Україні зокрема. Церковно-конфесійна ситуація в Україні відрізняється від тих, що склалися в більшості посткомуністичних країн Європи. Тут немає домінуючої церкви, з якою асоціювало б себе суспільство чи переважна його більшість. Це зумовлено історичним поділом території України між різними державними утвореннями з відмінними культурними традиціями. Інституційна релігійна мережа в Україні досить широко представлена яскравою палітрою релігійних напрямів, оскільки Україна – поліконфесійна держава.

Серед релігійних віросповідань України має місце домінування християнських релігійних осередків, що кількісно становить 97% від загальної релігійної мережі. Християнство представлене в Україні всіма трьома напрямками – православ'ям (53,8%), протестантизмом (28,9%) і католицизмом (14,3%). Серед них найчисленнішим напрямом є православ'я. Утім, воно в Україні не має єдиного інституційного оформлення: діють кілька численних православних церков та кілька невеликих угруповань, які сповідують окремі версії православного віровчення. Найбільшою серед церков України організаційною структурою є Українська Православна Церква (УПЦ) (іноді додають «Московського Патріархату»), релігійна мережа якої налічує 64,6% православних, або 34,8% усіх релігійних організацій країни. Другою, після УПЦ, організаційною релігійною структурою України є Українська Православна Церква - Київський Патріархат (УПЦ-КП), що налічує 27,9% православних, або 15% усіх релігійних організацій країни. Третя за величиною православна структура (або шоста серед усіх церков) - Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ), яка об'єднує 6,3% православних, або 3,3% усіх релігійних організацій країни. Наразі дві останні формують об'єднану Православну Церкву України (ПЦУ).

Друге місце за організаційними показниками серед віросповідань України посідає протестантизм, який представлений в Україні понад 40-ка напрямками. Найбільшу кількість організацій мають євангельські християни баптисти, християни віри євангельської п'ятидесятники та адвентисти сьомого дня. Релігійні організації баптистів загалом налічують 28,4% протестантських, або 8,2% усіх релігійних організацій країни. Релігійні організації християн віри євангельської п'ятидесятників загалом налічують 27,3% протестантських, або 7,9% усіх релігійних організацій країни. Релігійні організації адвентистів загалом налічують 10,2% протестантських, або 3% усіх релігійних організацій країни. Менші за розміром групи утворюють релігійні організації харизматичного типу (14,8% протестантських організацій); інші релігійні організації протестантів і протестантського походження, зокрема Свідки Єгови (13,3% протестантських організацій) тощо.

Третій за величиною релігійної мережі України католицизм. Найбільшими католицькими церквами України є Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ) та Римо-Католицька Церква в Україні (РКЦ). УГКЦ посідає третє місце в Україні, після УПЦ і УПЦ-КП, за кількістю релігійних організацій і налічує 69,5% католицьких, або 9,9% усіх релігійних організацій країни. РКЦ – порівняно невелика і складає 21,6% католицьких, або 3,1% усіх релігійних організацій країни.

Крім того, в Україні діють різні нехристиянські конфесії, які складають 3% релігійних організацій країни і представляють релігійну меншість країни. Серед них найбільшого поширення набули юдаїзм (0,9% релігійної мережі країни), іслам (0,7%), буддизм (0,2%), нові релігійні організації (1,2%).

Конкурентна боротьба між конфесіями спонукає керівництво деяких з них штучно розширювати свою інституційну мережу. Тому спостерігаються стійкі тенденції випереджального зростання кількості громад порівняно з чисельністю священнослужителів; кількості монастирів, порівняно з кількістю ченців і черниць; кількості духовних навчальних закладів, порівняно з чисельністю слухачів, тощо. Порівняльний аналіз кількісних показників зростання релігійної мережі свідчить про переважаючу активність протестантських, особливо харизматичних, релігійних організацій у частині самовідтворення та місіонерської діяльності. Зокрема, мережа релігійних громад харизматичних напрямів з 2000 р. зросла майже втричі. Харизматичні церкви стимулюють скерованість своїх членів на особистісний життєвий успіх, видимою ознакою якого є фінансове процвітання, професійна спроможність, кар'єрні досягнення і тілесне здоров'я. Десятина та інші пожертви, молитви за зцілення постають тут важливими засобами реалізації слова Божого, а особиста успішність – індикатором правильності духовного життя. За умов хиткості особистих досягнень, відсутності скільки-небудь надійних гарантій збереження свого статусу і бізнесу (що в трансформаційних суспільствах особливо гостро відчувається дрібними й середніми підприємцями) «новий протестантизм» стає досить привабливим для осіб, які потребують «нової

духовності», гарантованих за наслідками відносин із трансцендентним, надприродним. Отже, в загальній мережі питома вага інституцій протестантських напрямів зростає. Натомість темпи зростання протестантських інституцій протягом останнього десятиріччя, порівняно з попереднім, значно знизилися. Відтак можна припустити, що можливості протестантизму до екстенсивного розвитку також вичерпуються, і його інституційна мережа досягає меж достатності для задоволення потреб віруючих.

Центр релігійного життя перебуває в Західному та Північно-Центральному регіонах країни, де зосереджено три чверті всієї мережі релігійних організацій країни. Водночас продовжується тенденція до більш рівномірного розподілу релігійної мережі, причому центр релігійного життя дещо зміщується із Заходу в Центр. Насиченість релігійної мережі Західного регіону дає підстави стверджувати, що в ньому фактично створена інституційна мережа релігійних організацій, достатня для задоволення релігійних потреб віруючих. Унаслідок цього в ньому сповільнюється динаміка зростання.

При цьому спостерігається регіональний характер поширеності найбільших конфесій України, передусім католицьких і православних. Хоча за кількісними показниками інституційної мережі жодна з діючих в Україні конфесій не має домінуючої переваги в жодному з її регіонів, має місце домінування в окремих областях і, відтак, відносна перевага в окремих регіонах. Зокрема, відносно більшість у Північному Центрі та на Півдні мають громади УПЦ. На Сході відносно більшість утримують УПЦ і протестантські організації. На Заході відносно більшість організацій належить до УГКЦ. Судячи з динаміки розвитку конфесій і географії спорудження ними будівель релігійного призначення, у найближчому майбутньому регіональний характер найбільших українських церков буде зберігатися.

Суспільна свідомість населення України у релігійно-конфесійному контексті зазнала впливу агресивної політики Російської федерації. Так, у 2014 р., коли почався конфлікт,

фіксувалося певне підвищення рівня релігійності та довіри до церкви. Такі зміни відповідають змінам суспільного самопочуття під час стресових ситуацій. Рівень маніфестованої релігійності в Україні впродовж 2010 - 2019 рр. залишається досить високим і наразі становить 66% опитаних. Традиційно рівень релігійності вищий у старших вікових групах, порівняно з молодшими, та серед жінок, порівняно з чоловіками. При цьому всі аспекти релігійного самовизначення українських громадян мають виразний регіональний характер. Західний регіон традиційно характеризується найвищим рівнем релігійності, Південний і Східний – найнижчим. До того ж у Південному і Східному регіонах самовизначення громадян у релігійній сфері останнім часом відзначається нестійкістю, що, ймовірно, відбиває загальну суперечливість змін у масовій свідомості цих регіонів, яка спостерігається після 2014 р.

Наразі релігійну віру декларують дві третини українців. Натомість у радянський час ця цифра складала 20-30%. На нашу думку, високі кількісні показники декларованої релігійності свідчать не стільки про її справжній рівень і посилення релігії в публічній сфері, скільки про конформізм більшості населення, зумовлений історичними трендами, та про невідповідність між вербально декларованою релігійністю й реальними релігійними практиками. Тому висока декларована релігійність українського суспільства певною мірою «неглибока» і «фейкова» (несправжня).

Розподіл конфесійних преференцій (за самовизначенням) від початку моніторингу не зазнав особливих змін. Як і раніше, більшість (65%) громадян відносять себе до православ'я. На Заході країни 40% жителів визнали себе греко-католиками. На Півдні і Сході привертають увагу значні групи громадян, які не відносять себе до жодного з віросповідань. Водночас, упродовж 2010 - 2019 рр. відбулися значимі зміни в конфесійно-церковному самовизначенні громадян, які відносять себе до православ'я: кількість вірних Української православної церкви (МП) зменшилася майже вдвічі (з 24% до 13%), натомість так само майже вдвічі зросла кількість вірних Української

Православної Церкви – Київський патріархат (з 15% у 2010 р. до 29% у 2018 р.). Для жителів Східного регіону характерний низький рівень довіри до ієрархів усіх найбільших церков України (в т.ч. тих, які найбільш представлені в цьому регіоні).

Нинішній рівень релігійних практик в Україні загалом суттєво не відрізняється від рівня релігійних практик радянського часу. При цьому стиль поведінки українців у цьому питанні корелює з регіоном проживання: в більш секуляризованих регіонах Сходу і Півдня України респонденти схильні приховувати свої релігійні уподобання, а на Заході – перебільшувати.

РОЗДІЛ 4. СОЦІАЛЬНО-КОНФЕСІЙНІ ДЕТЕРМІНАНТИ ВІДТВОРЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

4.1. Соціологічні виміри впливу релігійних практик на становлення публічної сфери

У сучасному суспільствознавстві публічна сфера визначається як сукупність інститутів і практик, які є посередниками між суспільством та індивідуальними акторами. Публічна сфера постає джерелом формування громадської думки, яке підтверджує дії держави, тим самим легітимізує її, або висловлює сумнів в їх обґрунтованості. Секулярність зазвичай розглядається як системна ознака публічної сфери, оскільки вона виникає в ході безпосередньої взаємодії людей і не визначається жодним трансцендентним началом. Відповідно, ефективність публічної сфери безпосередньо пов'язана з діалогом, заснованим на раціональному дискурсі. Водночас у сучасному світі релігія дедалі більшою мірою заявляє про себе як про рівноправного учасника суспільно-значущих дискусій і як про чинного суб'єкта різноманітних соціальних інституцій, як державних, так і громадських. У зв'язку з цим виникає важлива теоретична і практична проблема форм і методів поєднання раціонального публічного дискурсу та суб'єктивності релігійних преференцій.

Дискусії щодо публічної сфери і розуміння цього концепту зазнали значного впливу завдяки праці Ю. Габермаса «Структурна трансформація публічної сфери» [29; 223]. У ній автор відстежив специфічний історичний розвиток центрально-європейської буржуазії – публічну сферу. Слово «Öffentlichkeit» колись позначало частину суспільства, відкриту, доступну для всіх, відділену від приватної, де громадяни дискутують щодо загального блага в суспільстві та його пошуку. Важливим аспектом праці Ю. Габермаса є те, що публічне розумілось як самостійне соціальне поле, а не просто продовження політики.

Публічна сфера відіграє подвійну роль: (1) як місце зустрічі громадян і (2) як канал комунікації з державою [293, с. 441].

Ю. Габермас висвітлює ранній етап європейської публічної сфери з XVII століття [292, с. 27-43]. У другій частині своєї книги науковець аналізує структурні зміни в публічній сфері від середини XIX до середини XX століття [292, с. 141-235]. Він уявляє публічну сферу як «щось посередині між державою та громадянським суспільством. Вона долучає громадянське суспільство до політики; мас-медіа ж функціонують як своєрідний комунікатор» [292, с. 441]. Диверсифікація в публічній сфері надзвичайно зросла відтоді, як Ю. Габермас написав свою книгу. Глобальний капіталізм суттєво впливає на медіа, особливо через зростання корпоративних конгломератів [311, с. 41]. Інтернет та соціальні медіа також диференціюють публічну сферу [321]. Одним з прикладів є політична комунікація в медіа, обсяги якої значно зросли. Ю. Габермас [295, с. 416] почав високо оцінювати роль якісної новинної преси, хоча дехто критикував його за недостатню увагу до соціальних медіа й інтернету [321].

У дослідженнях публічної сфери одні дослідники наголошують на громадянській комунікації, тоді як інші – на просторових аспектах [245, с. 242]. Норвезький медіа соціолог Тер'є Расмусен [321, с. 74, 78] наголошував на певних характерних рисах публічної сфери: вони є форумами чи аренами, які забезпечують діалог і свободу думки з метою поліпшення суспільства. Учасники намагаються зрозуміло висловлюватися та розуміти інших під час дискусії. В процесі цього відбувається комунікація та кооперація. Таке розуміння публічної сфери корисне для оцінювання великих національних сфер, як-от національних новинних медіа, а також менших більш обмежених сфер, зокрема журналів про стиль життя. Оскільки громадянське суспільство складається з організацій та груп інтересів, члени яких об'єднуються для спільного розв'язання різних проблем, комунікативний простір релігійних

парасолькових організацій та міжрелігійних організацій слід також розуміти як частину публічної сфери.

Ю. Габермас акцентував увагу на тих аспектах публічної сфери, які прямо впливають на процеси прийняття політичних рішень. У цій роботі розкривається присутність релігії в різних національних публічних сферах, зокрема: (1) медіа, оскільки вони виконують роль фільтра в публічній комунікації; (2) громадські суспільні групи, як-от національні релігійні групи інтересів та міжрелігійні організації, щоби побачити, як вони висвітлюють проблеми; (3) парламентську політику. Як було зазначено, відносини між політикою та публічною сферою складні. Політики покладаються на публічну сферу, особливо на медіа, щоби збільшити свою популярність, тоді як медіа можуть бути й загрозою для політиків у разі скандалів. Політики також впливають на залежність від публічної сфери, оскільки публічна сфера є об'єктом політичної регуляції [245, с. 247]. Акцентується й роль (4) держави, оскільки відносини між нею та релігією важливі для формування політики щодо різних питань. Утім, Ю. Габермас, у своїй праці «Релігія в публічній сфері», звертаючись до політичної теорії Дж. Ролза, критикує його підхід, в якому для публічної сфери легітимним стає лише раціональний секулярний тип конструювання підстав і аргументацій.

Джеф Вайнтрауб запропонував чотири моделі дихотомії «публічне-приватне» [340, с. 5-29], які використовували і в інших дослідженнях публічної релігії [250; 264]. Вони допомагають зрозуміти різні погляди на роль релігії в публічній сфері. Моделі Вайнтрауба базовані на різному розумінні явного та прихованого, індивідуального й колективного. Перші дві моделі сконцентровані на напруженості між індивідуальним і колективним, а третя – на напруженості між явним та прихованим. Згідно з першою, ліберально-економічною моделлю, публічно-приватна дихотомія стосується відмінності між державою (публічним) та ринком (приватним). Публічне

слід обмежувати, а приватному – давати більше свободи. Місце релігії при цьому – бути індивідуальною і прихованою в приватній сфері. У другій моделі – республіканської доброчесності - публічне розглядається в контексті громадянства та політичної спільноти. Публічне показане в позитивному світлі як колективне, яке характеризується раціональним дискурсом і виробленням рішень. Ця модель відіграє важливу роль у працях Ю. Габермаса. Зазначені дві моделі вплинули на сучасне сприйняття та дискусії щодо ролі в публічній сфері. Згідно з третьою моделлю Дж. Вайнтрауба, комунікабельною, розуміння публічного радше просторове й зосереджується на явному, а приватне ототожнюється з родинною сферою. У цій моделі громадянське суспільство вбачається як публічне, тоді як у ліберально-економічній моделі – як приватне. Медіа також відносять до публічного в тому сенсі, що присутність релігії в медіа пов'язана з її видимістю [250, с. 39]. Четверта модель Дж. Вайнтрауба полягає у феміністичній критиці самої дихотомії публічне-приватне та акцентує увагу на гендерному питанні в дослідженнях релігії в публічній сфері. Тому особливого інтересу заслуговують дебати щодо гендерного питання стосовно релігії в державі, політиці, медіа, релігійних і світоглядних спільнотах. У контексті моделей Дж. Вайнтрауба можна спостерігати деякі суперечності щодо публічної присутності релігії. Наприклад, проблема носіння хіджабу порушує гендерне питання в дебатах щодо публічного та приватного, а також питання прийнятності певних форм релігії в різних сферах.

Врешті-решт треба визначити, коли релігія вважається публічною. Свою працю «Що таке публічна релігія?» (2003) Х. Казанова починає словами: «На, здавалось би, цілком просте запитання: Що таке публічна релігія? - відповідь могла б бути теж гранично проста: це релігія, яка набирає чи принаймні прагне набрати публічного характеру, публічних функцій та значення. Труднощі починаються тоді, коли ми пробуємо

уточнити різні, часом несумісні значення «публічності» [79, с. 11]. Далі він вказує, що залежно від різних значень «публічності», можна використати аналітичне розрізнення між трьома площинами соціального устрою: державою, політичним суспільством і громадянським суспільством – та виокремити три різні типи публічних релігій, що відповідають цим трьом площинам.

Типовим прикладом публічної релігії на рівні держави є офіційно визнані державні церкви, прикладом публічної релігії на рівні політичного суспільства - релігії, що мобілізують свої інституційні ресурси для участі в політичних процесах через політичні партії, громадські рухи або лобістські групи. Нарешті, «за приклад публічної релігії на рівні громадянського суспільства можуть послужити ті релігії, котрі виходять на публічний фронт для участі у відкритих публічних дискусіях щодо *res publica*: суспільних проблем, громадських справ, публічної політики та загалом спільного добра» [79, с. 12]. Отже, ми розглянемо вплив релігії на публічну сферу крізь призму цих трьох сфер.

При цьому кожна сферу аналізують за прийнятими в соціології трьома рівнями суспільної організації: інтераційним (індивідуальним, біхевіористським, мікрорівень), організаційним (інституційним, мезорівень) і соціетальним (філософським, макрорівень). Інтераційний рівень стосується того прямого або опосередкованого впливу, який приватна релігія може мати на публічний вибір і публічну позицію окремих віруючих громадян. Організаційний рівень стосується тих форм, у яких організовані релігії та релігійні групи можуть брати участь у боротьбі на політичній арені задля утвердження своїх ідеальних та матеріальних інтересів. Соціетальний рівень стосується точок перетину релігії та політики, пов'язаних з ідеями та мисленнєвими моделями, які мають вплив на підставовий устрій громадського життя.

З концептуального погляду, публічна релігія на рівні політичного суспільства – це колективна самоорганізація та

мобілізація релігійних груп (разом з їхніми інституційними ресурсами) як «груп за інтересами», що змагаються з іншими аналогічними групами за те, щоб мати змогу зреалізувати свої ідеальні й матеріальні інтереси на політичній арені. Така самоорганізація та мобілізація може виявлятися в трьох основних формах. Перша – це мобілізація релігійних груп у соціальних рухах, сфокусованих на одному конкретному питанні, як-от «сухий закон», громадянські права чи заборона абортів. Друга форма – це інституційний лобізм з боку релігійних груп на національному, регіональному чи місцевому рівні. Третя форма – це виборча мобілізація релігійних груп та організація їх у політичні партії. За типовий приклад публічної релігії на рівні громадянського суспільства може правити той стиль католицизму, який сформувався наприкінці 1960-х років, після Другого Ватиканського собору. Цей стиль розглядається Х. Казановою як хрестоматійний приклад публічної релігії, що відгукується на нову глобальну ситуацію [79, с. 42].

Отже, Х. Казанова визначає публічну релігію, або деприватизовану, релігію як процес, коли «релігія відмовляється займати місце в приватній сфері і входить до недиференційованої публічної сфери громадянського суспільства» [264]. До слова, критики вказали на невизначеність і важкість використання цього визначення в емпіричних дослідженнях [311]. В емпіричних дослідженнях релігії в публічній сфері відкриття часто впливають на визначення поняття релігії і розуміння, коли релігія є чи не є публічною. Деякі теоретики секуляризації використовують вимогу визначення «реальної» релігії, щоб простіше було знайти свідчення секуляризації, хоча в аналізі десекуляризації і постсекуляризму визначення релігії зазвичай не вимагається.

У спробі з'ясувати, коли релігія присутня в публічній сфері, Дженс Кохрсен заявляє, що «недостатньо, щоб релігійні актори комунікували в публічній сфері, адже зміст їх комунікації має бути релігійним, в сенсі що вони мають бути залучені до

комунікації і/або практики, що посиляється на надприродне – трансцендентне – реальність» [307]. Оскільки багато комунікацій не відповідають обидвом критеріям, чимало науковців переоцінюють кількість релігії в публічній сфері. Однак такий обмежений погляд на те, що вважати наявністю релігії в публічній сфері, може призвести до втрати певних комунікацій, які вказують на таку наявність. Наприклад, релігійна група, що заявляє про права релігійних меншин практикувати свою релігію в державних інституціях, використовуючи теорію людських прав, випадає за межі визначення наявності релігії у публічній сфері.

Міа Ловгейм і Марта Акснер представили чотиривимірну типологію, побудовану на відмінності між актором і змістом Дж. Кохрсен, виділяючи такі види: «(1) релігійні актори, які виконують релігійну комунікацію; (2) релігійні актори, які виконують нерелігійну комунікацію; (3) нерелігійні актори, які виконують релігійну комунікацію; (4) нерелігійні актори, які виконують секулярну комунікацію» [307, с. 39-40]. Користь цієї типології в тому, що вона показує різноманітність способів, завдяки яким релігія може з'являтися в публічному. Підхід, використаний у цьому дослідженні, розглядає наявність релігії у публічній сфері, якщо мова йде про типи 1-3.

Завдяки плюралізму і диференційованому характеру публічної сфери, Т. Расмуссен [321] вирізняв два виміри, коли і в який спосіб релігія представлена в публічному. Представницький вимір публічної сфери посиляється на різноманітність тем, стилів, груп участі, які часто відображають повсякденне життя і культуру. Інтернет і соціальні медіа служать цьому виміру, так роблять журнали про стиль життя. Інший вимір публічної сфери - презентаційний, який має робитися з обговоренням зазначених питань центральними акторами, які виступають від імені людей чи груп. Це презентує публічний порядок денний і його ідеал раціонального дискурсу. Названий вимір центральний у праці Ю. Габермаса. Згідно з

Т. Расмуссеном, медіа мають презентаційний вимір, оскільки вони узагальнюють комунікацію, використовують впізнавані жанри і посилаються на обмежене коло питань. Публічні заяви, які робляться релігійними організаціями, також мають презентаційний вимір, оскільки ці заяви схильні бути результатом дебатів і спорів, вони представлені офіційними представниками цих організацій як погляди від імені своїх членів.

Важливе питання про наявність і видимість релігії в різних елементах публічної сфери, зокрема політиці, державі, освіті, армії тощо. Ми вивчаємо макрорівневу функціональну диференціацію, сфокусовану на ролі релігії на рівні держави і публічних інститутів. Цей підхід корисний при дослідженні комплексу відносин між релігією і державою на різних рівнях. Причому індикатор релігії у публічній сфері – це не просто присутність релігії, а її присутність з приводу релігійних питань. Концепт «видимості» використовується в описовому сенсі буде використовуватись поперемінно з присутністю релігії. Деякі теоретики секуляризації стверджують, що простої наявності релігії в публічній сфері не достатньо, щоб зробити висновок, що релігія має певні соціальні функції, силу і владу [261, с. 159-160; 268, с. 762]. Вони коректні в сенсі, що проста наявність чи видимість різних релігій не засвідчує, що вони домінують або мають владу над іншими інститутами або індивідами. Водночас дещо наївно заперечувати, що видимість пов'язана з владою. Наприклад, політики борються за видимість для того, щоб отримати увагу, і висока видимість може означати високий статус. Спікери груп меншості часто заперечують свою публічну невидимість, тому що це означає маргіналізацію [245, с. 252].

Звісно, проста видимість релігії може дати нам інформацію про її роль у суспільстві. Наприклад, стійкий спад релігії як тема в медіа може бути свідченням маргіналізації релігії. Зростання публічної видимості релігії може означати більш значну роль

релігії, але не в той спосіб, як християнство колись мало в Європі. Видимість релігії в сучасних західних суспільствах та її зростання можуть мати різні наслідки для релігії та державних відносин, творення права та інституційних механізмів. Однак відносини між владою і видимістю є комплексом, не лише для політиків, але й для релігійних груп [245, с. 252]. Більша видимість релігії в медіа може означати не більший соціальний вплив, а зростання суперечок щодо релігійних питань. Крім того, більша видимість може призводити до стигматизації. Коли мусульмани стали більш видимими в багатьох європейських державах, тоді зросли анти-мусульманські почуття, які можуть спричинити маргіналізацію

Х. Казанова стверджує, що в майбутньому, в міру того, як ми вступатимемо на цілком незвідану моральну територію, взаємозв'язок релігії і публічної політики буде тільки посилюватися [79, с. 42]. Тему повернення релігії у глобальну політику та публічну сферу також порушує В. Єленський, який вважає, що «специфіку сучасних взаємовідносин релігії та політики в Україні визначають дві взаємопов'язані тенденції: глибока політизація церковного життя, що зумовлена переважно зростаючим рівнем політичної активності всього населення, та не менш глибока релігізація політичного процесу» [58].

Релігія впливає на політику в сучасному суспільстві, але в різних країнах – по-різному. На етапі суспільної трансформації церква може відігравати стабілізуючу роль, оскільки вона має високий рівень суспільної довіри і значний авторитет. На відміну від деяких посткомуністичних країн, де церква відіграла консолідуючу роль, в Україні політичні поділи супроводжувалися й церковно-релігійними. Навколо Церков групувалися політичні та громадські організації, які мали різні позиції щодо майбутнього розвитку України. Ключове питання поділу – це геополітичні пріоритети, а саме орієнтація на Захід або на Схід. Прихильники західної орієнтації активно підтримували УГКЦ, УАПЦ, УПЦ-КП. Тому саме ці церкви

користуються підтримкою правих, правочентристських і праворадикальних політичних сил. Прихильники ж проросійського курсу згуртувалися навколо УПЦ (МП). Спочатку це були ліві партії, згодом – Партія регіонів, а нині – їх спадкоємці. Зауважимо, що в програмах більшості політичних партій «релігійний компонент» або взагалі відсутній, або представлений загальними фразами, без чіткої артикуляції щодо конфесійної підтримки.

Церкви залучалися до підтримки кандидатів на президентських та парламентських виборах. На період президентських виборів 1999 р. припала найбільша кількість публічних акцій за участю Церков. Наразі церкви суттєво дистанціювалися від цієї діяльності. Натомість, вони нерідко звертаються до влади у пошуках підтримки своїх позицій, як з ідеологічних питань, так і з питань міжконфесійного протистояння. Можна спостерігати суперництво Церков за право представництва (участі) у масових державних і громадських заходах, офіційних подіях, за духовну опіку над закладами освіти, культури, охорони здоров'я, військовими структурами тощо. «Нормою» відносин стало взаємне нагородження почесними знаками, що не завжди схвально сприймається широким загалом.

Зближення релігії та церкви з політикою веде до клерикалізму та піларизації. При цьому, якщо першу можна розглядати в контексті посилення ролі релігії у державі, то другу – як посилення ролі релігії в громадянському суспільстві. Клерикалізм – релігійно політична ідеологія і практика підпорядкування різних сфер життя держави і суспільства контролю з боку релігійних організацій [190, с. 120-121]. Він проявляється в прагненні служителів релігійного культу панівної або найбільш поширеною в будь-якій країні релігії впливати на урядові організації, встановлювати обов'язкові для населення норми життя і суспільних відносин. Найбільш радикальною формою здійснення клерикалізму історично є

теократія. При цьому клерикалізм допускає як співпрацю релігійних організацій зі світською владою, так і протистояння їй. Поширеною його формою є прагнення до привілейованого статусу того чи іншого віросповідання, встановлення його як державної релігії. У сучасному світі, в умовах секуляризації суспільства і при законодавчому закріпленні в багатьох країнах світського характеру державного устрою, клерикалізм, як правило, не має явного переважання в офіційній позиції релігійних організацій, але може бути присутнім як тенденція в соціально-політичній поведінці частини їх представників.

Виробленню релігійними організаціями обґрунтування своєї переваги над державою сприяє переконання віруючих у безумовному пріоритеті релігії над будь-якими явищами світського, її корисному впливові на особистість і суспільство. На рівні релігійної ідеології ці уявлення аргументуються посиланнями на віровчення і формулюються як положення соціальних доктрин релігійних організацій, програмні установки політичних партій і громадських рухів (профспілкових, молодіжних, жіночих та ін.) клерикальної спрямованості. Сприятливою підставою для активізації клерикалізму є кризові явища в житті суспільства, що зачіпають найбільш значущі духовні й соціальні інтереси населення, а також стосується пов'язаного із цим поширення в масовій свідомості ідей і настроїв релігійного фундаменталізму.

Ідеологія клерикалізму не є неодмінною в змісті релігійної свідомості. Загальний лад цієї свідомості визначається містико-сотеріологічними домінантами і тому може знецінити в сприйнятті віруючих політичні домагання релігійних організацій. Серед служителів культу клерикалізм також може зустрічати неприйняття, здатне дискредитувати духовний сенс релігійної традиції. Заперечення клерикалізму та протидія йому - антиклерикалізм - не суперечать релігійній вірі й нерідко мають місце саме як спосіб її захисту від профанації. До того ж не всяка діяльність релігійних організацій у сфері соціально-

політичних відносин є проявом клерикалізму. Добровільне об'єднання в рядах релігійних організацій віруючих громадян держави свідчить про високий ступінь довіри до духовних цінностей цих організацій, їх моральний авторитет у суспільному середовищі, що має і політичне значення (для патріотичного виховання, благодійності та інших напрямів соціального служіння).

Піларизація – це устрій суспільного життя на основі активної участі представників релігійних об'єднань, мирян і служителів релігійного культу, в політичних, професійних, культурних, освітніх, спортивних, жіночих, молодіжних та інших організаціях [190, с. 204]. При піларизації в структуру суспільних відносин включаються групові інтереси послідовників наявних в країні віросповідань. Ці інтереси виражаються також через діяльність релігійно орієнтованих політичних партій, професійних спілок, засобів масової інформації, навчальних закладів, спортивних клубів і т.ін. Нині найбільш помітні явища піларизації в ряді країн Західної Європи (Австрія, Бельгія, Німеччина, Італія, Нідерланди, Франція, Швейцарія). Її виникнення пов'язується з прагненням релігійних організацій зберігати і посилювати свій вплив у суспільстві в умовах секуляризаційних процесів. Проте піларизацію можна розглядати і як спосіб підтримки суспільно-державної стабільності, що дозволяє різним співтовариствам віруючих реалізовувати свої соціальні потреби, уникаючи конфронтації з іншими групами населення.

У вітчизняній науковій літературі найбільш поширене поняття «державно-церковні відносини». При цьому держава і церква не розглядаються як рівні суб'єкти відносин, а державі надається домінуюча роль: вона законодавчо встановлює умови існування, межі діяльності релігійних організацій, їх статус, права й міру відповідальності. Водночас низка науковців відзначає некоректність використання терміна «церква» у відносинах із державою, оскільки цей термін склався історично

в епоху відносної монорелігійності і не відображає в означеному понятійному конструкті всього спектра релігійних напрямів, груп, конфесій сучасного світу. До того ж термін «церква» здебільшого використовується для позначення спільноти віруючих християнського віросповідання. Тому, на їхню думку, поняття «державно-церковні відносини» більш прийнятна для моноконфесійних країн, тоді як для сучасних поліконфесійних суспільств доцільніше використовувати формулювання «державно-конфесійні відносини». Попри те, що існує багато трактувань понятійно-термінологічного апарату, у вітчизняній літературі він використовується доволі вільно. Зокрема, С. Здіорук у назвах розділів своєї монографії [73] послуговується різними термінами: «державно-церковні відносини» (підрозділ 7.2), «суспільно-релігійні відносини» (підрозділ 7.3), «політика України щодо релігії» (розділ 8), «державно-релігійні відносини» (підрозділ 8.1). Ми використовуємо термін «державно-церковні відносини», маючи на увазі не одну церкву-конфесію, а сукупність церков як об'єднань релігійних організацій країни, ставлення до яких визначає публічну політику. Під «державно-церковними відносинами» розуміємо стійку суму якостей різних видів, форм взаємин держави і церкви у певних країнах на різних етапах історичного розвитку, які визначають сукупність законодавчо врегульованих форм та принципів взаємодії їх суб'єктів – державних інституцій та організованих релігійних утворень, а також рівень, глибину, ступінь їх інтеграції або дезінтеграції, співпраці і партнерства. Зазначимо, що фігурує також термін «релігійна політика», який позначає: 1) політику церкви, тобто діяльність церковного управління, спрямовану на здійснення спільних завдань церкви в її відносинах з державою і суспільством; 2) політику держави щодо існуючих у ній церков.

Основа бачення взаємин зі світською владою була сформована ще самим Ісусом Христом, який прийшов заснувати не земне, а небесне царство: «Царство моє не від світу цього»

(Ів. 18:36). При цьому Христос закликав віддавати кесареві кесарево, а Боже – Богові (Мф. 22:21). Учні Христа, розвиваючи його вчення про правильне ставлення до державної влади, закликали до послуху. Апостол Петро писав: «Отож підкоріться всякій людській владі задля Господа, - чи цареві, як володареві, чи правителям, як від Нього посланих, аби карати злочинців і хвалити тих, хто чинить добро... Шануйте всіх, любіть братерство, бійтеся Бога, поважайте царя» (1Пет. 2:13-14, 17). Таку ж думку знаходимо і в апостола Павла: «Кожна людина нехай кориться вищій владі, бо немає влади, яка не була б від Бога, а чинні влади встановлені Богом. Хто противиться владі, противиться Божій постанові; хто противиться, той накликає на себе осуд. Правитель – Божий слуга, він тобі на добро» (Рим. 13:1-2, 4). Отже, ґрунтуючись на тезі про подвійну (божественну та людську) природу церкви, її представники формулюють висновок про цілковиту автономність церкви в духовних справах і підпорядкованість державній владі у справах земних. Віддаючи владі належні почесті, належно виконуючи всі повинності, християни, однак, не ставили державну владу на перше місце. Для них важливіше було особисте спасіння та духовна наближеність до Бога. Ідея першості Царства Божого, позанаціональної сутності божества, міждержавної єдності християн як братів за вірою, були загрозливими для Римської імперії, яка всілякими репресивними способами прагнула отримати перемогу в своєрідній ідеологічній боротьбі з християнством.

Християнська релігія відрізняється наявністю особливої організації – церкви, об'єднання віруючих, головна мета яких - отримати духовне спасіння. З часу виникнення церква займалася питаннями віровчення, богошанування (богослужіння), внутрішньої церковної дисципліни, моралі, була провідником до Царства Небесного. При цьому держава відсторонювалася від вирішення таких питань. Виникла ситуація, невластива дохристиянським державам – у суспільному житті з'явилася

сфера, непідвладна державі. Проте правителі, як і раніше, вважали своїм обов'язком займатися цими питаннями, не бажаючи ділитися повноваженнями з кимось. Зіткнення інтересів у сфері контролю за духовним життям суспільства мало привести до пошуків виходу з назріваючого конфлікту. Церква, як об'єднання віруючих, мала вступити у певні відносини з іншими об'єднаннями людей, у тому числі і з державою. Так актуалізувалося питання співіснування цих двох інститутів – церкви і держави.

Віддавна люди прагнули осягнути природу держави і церкви, визначити як ієрархію їхнього співвідношення, так і характер, глибину та межі їхньої співпраці. Спочатку церква взяла за основу свого ставлення до держави вчення Ісуса Христа та його учнів, а держава, усвідомивши марність репресивної політики щодо християн, постаралася піти шляхом певної співпраці (на умовах, встановлених нею). Згодом з'явилися теорії, які «у різний спосіб вплинули на характер державно-церковних відносин у різних країнах і у різний час» [224, с. 28].

У залежності від політичних умов відношення між церквою і державою можуть мати різні форми. Через відповідні органи влади держава може сприяти розвиткові церкви або обмежувати її. Ці відносини можуть бути ворожими одна одній, як було в часи Римської імперії, в Радянському Союзі чи деяких інших країнах. Наприклад, в СРСР державну атеїстичну політику забезпечував цілий комплекс інституцій (партійних, виконавчих, правоохоронних), які обмежували діяльність церкви в різних сферах життєдіяльності, здійснювали нагляд за діями священнослужителів і вірних. Державно-церковні відносини можуть набувати форми взаємодії, особливо в разі посилення суспільної значущості церкви. У такому випадку держава прагне підпорядкувати собі церкву і зробити її знаряддям досягнення своїх цілей. При цьому держава іноді визнає тільки одну з багатьох конфесій, яка стає державною церквою. Інколи таких церков може бути кілька; а всі інші

держава до певної міри толерує або переслідує, знаходячи підтримку в негативному до них ставленні з боку пануючої церкви.

Іноді церква виявляється настільки сильною, що сама підкоряє собі державу. Зокрема, історія Європи засвідчує боротьбу між католицькою церквою і державою, коли обидві сторони вели гостру боротьбу за першість свого впливу на суспільство. При цьому західний і східний європейський контекст культурно-історичних форм державно-церковних відносин визначається як притаманний католицизму «папоцезаризм», коли державна влада фактично відсутня, а володарює сам церковний ієрарх (понтіфік), та властивий православ'ю «цезарепапізм», коли державна влада присвоює собі абсолютну владу також у справах церкви, узалежнюючи в такий спосіб церкву від держави.

Держава може бути й абсолютно індиферентною до церкви, не забороняючи і не переслідуючи її, але й не здійснюючи їй протекції. Вона не прагне підпорядкувати собі церкву, але і не підпорядковується їй. Церква відокремлена від держави і цілком незалежна від неї. Вона розглядається як будь-яка спільнота людей, діяльність якої вільна у межах державного законодавства і заборонена, як тільки ця інституція порушує державне правове поле. Така концепція державно-церковних стосунків заявляє про розмежування компетенції держави і церкви, з безумовним домінуванням держави у справі управління суспільством та її зверхністю над церквою як суспільним інститутом. Відокремлення церкви від держави передбачає правове регулювання діяльності релігійних організацій, що забезпечує певний баланс державно-церковних відносин. Типовим прикладом такої моделі є США, де конституція проголошує свободу совісті та рівноправність релігійних організацій. При цьому відокремлення церкви від держави аж ніяк не означає відокремлення церкви від суспільства, заборону її участі в суспільному житті.

На думку Ф. Янга, «у суспільствах по всьому світу нині існують чотири основних ступені (види) державного регулювання релігії. Вони коливаються від повного придушення до субсидіювання. Найвищий, перший ступінь, коли релігія заборонена повністю. Це дійсно відбулося в історії людства, але тільки в двох випадках і ненадовго. Повна заборона на релігію була заявлена в Китаї і тривала протягом 13 років (1966 - 1979), а також в Албанії в середині 1960-х рр.» [346, с. 53]. Доцільно додати до цього виду приклади суспільств, коли релігія не була повністю заборонена, але послідовно й цілеспрямовано знищувалася, зокрема в Радянському Союзі.

Другий ступінь – релігійна монополія, коли тільки одна релігія охороняється державою. Прикладів суспільств із цим типом державно-релігійних відносин було безліч у минулому, проте й тепер у деяких частинах світу монополії зберігаються.

Третій ступінь характерний для суспільств, в яких держава підтримує практику підтримки кількох обраних релігій – це олігополія. Уряд може оголосити про політику релігійної свободи або, зрештою, релігійної терпимості, але продовжувати надавати спеціальні привілеї і фінансову допомогу традиційній монополістичній релігії або кільком вибраним релігіям. У цьому випадку повний розвиток плюралізму може бути спотворено й відстрочено. Наприклад, «з огляду на практично монополієне становище церкви Швеції і її стійке фінансове становище (гарне фінансування з боку держави), багато жителів користуються послугами церкви лише в особливих випадках, без зобов'язань регулярного характеру» [271, с. 77]. Кількісно олігополія дозволяє плюралізм релігій, на відміну від одиничного віросповідання монополії. Але якісно монополія й олігополія багато в чому подібні. Обидві повинні підтримуватися державою через політичну владу. Коли влада держави використовується, щоб підтримати одну або кілька релігій, це неминуче призводить до політичних обмежень і переслідування послідовників інших релігій, релігійних конфліктів або навіть

релігійних воєн. За монополії або олігополії релігійні організації конкурують не тільки за послідовників, а й за підтримку з боку державної влади. Політичні сили також конкурують, щоб управляти державною релігією або релігіями для того, щоб контролювати державну владу.

Нарешті, четвертий ступінь характерний для суспільств, де релігійна множинність не обмежена, відсутні преференції для конкретних релігій і всі розглядаються як рівні, що гарантовано законом, тип відносин державно-релігійних відносин називається плюралістичним. За такого типу відносин, на відміну від релігійної монополії або олігополії, правляча влада залишається поза конкуренцією між релігіями. Але в розумінні цього типу відносин є певні хиткі місця, які спричинюють деяку плутанину. Одним із джерел проблеми розуміння є те, що нібито плюралістична модель відносин не передбачає жодного регулювання. Насправді, держава може повністю вийти з конкуренції між релігіями, не «виставляючи» себе конкурентом, як було, наприклад, на території всього соціалістичного блоку. Проте релігійний ринок, як і інші види ринків, вимагає правил для підтримки порядку або забезпечення впорядкованої конкуренції. Отже, держава як орган, відповідальний за громадський порядок, може регулювати шляхи і засоби релігійної конкуренції. Згідно з плюралістичною домовленістю, релігійний ринок відкритий для всіх бажаючих, і будь-яка релігія може вступити в боротьбу й конкурувати на рівних підставах. Влада держави може бути використана для того, щоб гарантувати вільне функціонування релігійних організацій, але не для заборони будь-якої релігії або зміни релігійних уподобань.

Водночас, плюралістична модель не означає, що держава не має нічого спільного з релігією або що релігійний ринок нерегульований. Сучасне суспільство стало настільки складним, що соціальний порядок повинен підтримуватися правилами, зокрема на основі верховенства права. Плюралістичне

регулювання релігії управляє конкретними аспектами релігійних практик, які застосовні для всіх релігій, такими, як спорудження релігійних будівель, проведення певних публічних обрядів (наприклад, жертвопринесення) і молитов, а також фінансовими аспектами (як-от встановлення певних податкових правил). Іншими словами, реальна політика релігійного плюралізму передбачає рівність усіх релігій і гарантії свободи віросповідань для приватних осіб і організацій.

Звичайно, це ідеал моделі релігійного плюралізму, реальна ж практика може істотно відрізнитися. Дослідження показують, що зі 196 країн світу наразі близько 20% – плюралістичні, 22% – монополістичні, а решта – олігополістичні [269]. Отже, переважаючим типом церковно-державних відносин у світі сьогодні є не монополії чи плюралізм, а олігополії. Зауважимо, що між переліченими вище моделями можлива нескінченна різноманітність перехідних станів. Наприклад, у Римській імперії поряд із цілковитою нетерпимістю до християнства існував принцип повної свободи совісті щодо язичницьких вірувань. Отже, у процесі людського поступу сформувалася низка історичних і сучасних моделей державно-церковних відносин.

Сутність європейської Вестфальської моделі у релігійній сфері, яка утвердилася кілька століть тому, окреслена словами «чия влада, того й віра». Цей процес усюди вів до релігійної гомогенізації. Протестантська Північ, католицький Південь, три біконфесійні суспільства у Нідерландах, Швейцарії та Німеччині – такий вигляд мала релігійна карта Європи триста років тому. Кожне європейське суспільство базується на уявленнях, що існують одна національна церква та група релігійних меншин. На Півночі континенту маємо лютеранську церкву, яка є національною, і невеликі групи католиків, юдеїв та ін. На Півдні – католицьку в ролі національної, а також групу релігійних меншин. Ідеться про модель «церква і секти» (тобто релігійні більшість і меншість). Є ще кілька проміжних

європейських суспільств без однієї панівної національної церкви, де натомість існують дві: лютеранство (або кальвінізм) та католицизм, які змагаються між собою. Хоча й тут бачимо структуру із двох домінуючих церков та низки релігійних меншин.

На протигагу європейській модерній схемі функціонує американська, яка називається деномінаціоналізмом. Цей термін застосував Х. Казанова для позначення того явища, коли в державі немає єдиної провідної церкви, а всі релігійні течії рівноцінні. І на його думку, в Україні розвивається саме модель деномінаціоналізму, структурно ближча до американського, ніж до європейського зразка. Українське суспільство – єдине в Європі, яке не має релігійної більшості, домінуючої церкви, яка стверджувала б, що репрезентує більшість громадян. Ми маємо кілька православних церков, дві греко-католицькі, римокатоликів, протестантів різних гатунків, мусульман, юдеїв, новітні релігійні рухи. Отже, ідеться про випадок плюралізму та зростання різних релігійних груп.

Зауважимо, що Річ Посполита, до складу якої входили українські землі, на той час була єдиною з держав Європи релігійно негомogeneous, бо мала пруську лютеранську аристократію, польсько-литовську католицьку шляхту і православні козацькі еліти. До того ж це було місце, куди з інших країн Європи втікали євреї та представники різних течій і напрямів протестантизму. На теренах Речі Посполитої хвилеподібно відбувалися процеси конфесіоналізації та секуляризації, і лише після Другої світової війни, зі зміною кордонів та складу населення, набуття ним етнічної однорідності в Польщі вперше склалися передумови для гомогенної конфесіоналізації. В Україні, внаслідок історичних особливостей, передусім російсько-комуністичного впливу, такого не відбулося, країна набула американської моделі й сучасного вигляду свого релігійного ландшафту. Україна успадкувала інституційну систему державно-церковних

відносин від СРСР, який, своєю чергою, зберіг наступництво від Російської імперії, де православ'я було привілейованою державною церквою, інтегрованою в систему державного управління. Натомість після радянського періоду повномасштабної боротьби з релігією, держава вирішила не ставати на бік тієї чи іншої церкви. Наслідком релігійної свободи є релігійний плюралізм і конкуренція.

Варто зазначити, що європейські країни з довгою демократичною традицією, що закріпили принцип релігійної свободи у своїх конституціях, в останні десятиліття мусять переглядати свої традиційні моделі церковно-державних відносин у відповідь на зростання релігійного плюралізму, поширенням у більшості європейських країн нових іммігрантських релігій, зокрема ісламу, та процесами глобалізації. Всі європейські держави були змушені переглянути свої моделі церковно-державних відносин – або тому, що ці моделі були надто конфесіоналізовані й ставили національну релігію більшості у привілейоване становище порівняно з релігійними меншинами (наприклад, у країнах Скандинавії), чи тому, що намагання забезпечити світський характер публічної сфери, цілком очистивши її від релігії, нерідко вело до дискримінації всіх релігійних громадян.

Якими ж є державно-конфесійні відносини в Україні? У багатоконфесійній країні, якою є Україна, та за умови, коли найчисленніша конфесія (православ'я) представлена кількома організаційними структурами, залежність від політики державної влади зростає, набуваючи фактично характеру визначального чинника як стабільності релігійного середовища, так і суспільного порозуміння в церковно-релігійній площині. Внаслідок змін, що відбулися в Україні протягом останніх 30 років, першочерговим стало питання рівноправності всіх релігій. Ключова проблема стосується масштабу та меж повноважень влади в забезпеченні релігійного різноманіття (плюралізму). Тому в умовах незалежності та формування

громадянського суспільства в Україні питання державно-церковних відносин набуло нового змісту. За останні три десятиліття в країні відновилася зруйнована в радянський період мережа релігійних організацій. За їх кількістю та рівнем розвитку їхньої інфраструктури Україна посідає одне з провідних місць в Європі. Дані соціологічних досліджень фіксують постійний високий рівень довіри до церкви та релігійних діячів. Церква наразі постає не лише соціальним інститутом, але й вагомою складовою громадянського суспільства. Отже, відносини між державою та релігією досить нерівномірні та багатовимірні.

Основоположними конституційними принципами державно-конфесійних відносин в Україні є відокремлення церкви від держави і пріоритет прав людини на свободу совісті. Принцип відокремлення церкви від держави передбачає їх взаємне невтручання в компетенцію одне одного: держави – в питання віровчення, культу, внутрішнього устрою церкви, включаючи вирішення кадрових питань; церкви – в діяльність державних структур, у т.ч. у галузі забезпечення права людини на свободу совісті. Принцип пріоритету прав людини на свободу совісті передбачає їх верховенство над правами церкви (як інституції) на визначену статутом діяльність. Із цього випливають три основні принципи взаємодії церкви і держави. По-перше, жодна церква не може претендувати на особливе становище, а держава повинна дотримуватися принципу рівності Церков. По-друге, держава зобов'язана забезпечити можливість здійснення релігійними організаціями їх функцій (вирішити правові, майнові та інші питання, що входять до її компетенції). По-третє, держава зобов'язана втрутитись, якщо йдеться про порушення прав людини в релігійній практиці церкви (забезпечення захисту від деструктивного психологічного впливу, недопущення міжрелігійної ворожнечі або протистояння між віруючими і невіруючими).

Чинне українське законодавство, яке стосується питань релігії та церкви, складається з досить широкого спектра

нормативно-правових актів, які умовно можна поділити на два блоки – базові (основні) і факультативні (додаткові). До базових належать Конституція України та Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». До факультативних – підзаконні акти вищих органів влади та місцевого самоврядування, розпорядження міністерств та відомств, а також низка статей у законах, безпосередньо не дотичних до релігійної сфери, які регулюють окремі питання у сфері свободи совісті та діяльності релігійних організацій.

П'ять статей Конституції України (ст. 11, 24, 34, 35, 37) безпосередньо присвячені релігії, хоча основоположною серед них є ст. 35. У них проголошується свобода совісті та вказано основні принципи відносин держави та релігійних організацій. Зокрема, в них констатовано, що: церква відокремлена від держави, а школа – від церкви; кожна людина має право на свободу совісті та вільного вибору у ставленні до релігії, сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Причому здійснення цього права може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей. Усі релігійні організації в Україні мають рівні права; жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова; усі міжконфесійні та внутрішньоцерковні справи вирішуються віруючими без втручання держави та нерелігійних організацій. Церква знаходиться поза політикою; священнослужителі мають право на участь у політичному житті нарівні з усіма громадянами; усі віруючі рівні перед законом і мають однакове право на захист [94].

Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» прийнятий 23 квітня 1991 р., тобто після прийняття «Декларації про державний суверенітет» (16 липня 1990 р.), але до проголошення «Акту незалежності України» (24 серпня 1991 р.).

Тому спочатку він мав назву: Закон Української РСР «Про свободу совісті та релігійні організації» (до проголошення незалежності). За прийняття в цілому цього законопроекту тоді проголосувало 290 народних депутатів із 336 зареєстрованих у сесійній залі. До прийняття цього Закону відносини між державою і релігійними організаціями регулювалися «Положенням про релігійні об'єднання» від 1 листопада 1979 р. Зауважимо, що в основу українського законопроекту взято Закон СРСР «Про свободу совісті та релігійні організації», прийнятий 1 жовтня 1990 р., і український чинний Закон на 57% повторював положення союзного аналогу [24, с. 20].

Від часу ухвалення чинного Закону до жовтня 2019 р. до нього 18 разів вносилися певні зміни та доповнення. Структура Закону включає тридцять дві статті, які об'єднано у шість розділів, однак фактично діє тридцять одна стаття, бо статтю 27 виключено в 2003 р. Закон визначає основоположні принципи відносин держави та релігійних організацій в Україні, які полягають у такому: релігійні організації відокремлені від держави; держава не втручається у здійснювану в межах закону діяльність релігійних організацій; релігійні організації не виконують державних функцій; держава захищає права і законні інтереси релігійних організацій; усі релігійні організації проголошуються рівними перед законом [151]. Стаття 6 чинного Закону проголошує відокремлення державної системи освіти від релігійних організацій, наголошується на світському характері освіти в Україні. Також Закон гарантує право на свободу совісті, яке включає свободу мати, приймати і змінювати релігію або переконання за своїм вибором; свободу одноосібно чи разом з іншими сповідувати будь-яку релігію, або не сповідувати ніякої; не допускається будь-яке примушування при визначенні громадянином свого ставлення до релігії, до сповідання чи відмови від сповідання релігії; батьки мають право виховувати своїх дітей згідно з власними переконаннями; обмеження свободи сповідання релігії підлягає обмеженню в разі

необхідності охорони громадського порядку, життя, здоров'я, прав і свобод інших громадян та інше [151].

Важлива відмінність цього Закону від попередньої практики полягає в розширенні видів релігійних організацій. Якщо раніше релігійними організаціями виступали лише релігійні громади (і тільки вони підлягали реєстрації), то в чинному Законі перелік релігійних організацій складають: релігійні громади, управління і центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства (місії), духовні навчальні заклади, а також об'єднання, що складаються з вищезазначених релігійних організацій. При цьому статус юридичної особи в Україні мають не церкви чи релігійні об'єднання в цілому, а окремі інституційні утворення (релігійні організації) тієї чи іншої церкви. Зауважимо, що в новому Законі була змінена процедура реєстрації релігійних організацій. Передусім це зменшення кількості осіб для їх створення. Якщо раніше їх мало бути не менше двадцяти осіб, які досягли вісімнадцятирічного віку, то наразі – це десять осіб [151].

Нововведення Закону значно розширили права релігійних організацій, зокрема щодо: заснування підприємств, які виробляють предмети культового призначення та займаються випуском богослужбової літератури; виготовлення, експорту, імпорту і розповсюдження предметів релігійного призначення; отримання як у користування, так і у власність на безоплатній основі культових будівель і майна, які знаходяться у державній власності; створення навчальних закладів та груп для надання релігійної освіти дітям та дорослим, духовних навчальних закладів для підготовки священнослужителів; здійснення міжнародної діяльності, наприклад виїзд за кордон для паломництва; брати участь у громадському житті, а також використовувати нарівні з громадськими об'єднаннями засоби масової інформації [151].

Зміни сталися й щодо священнослужителів, які отримали право безперешкодно здійснювати культово-обрядову

діяльність, що регламентується внутрішніми настановами релігійних організацій. Позаяк, згідно з радянським законодавством, служителі культу могли приступити до своєї діяльності після їх реєстрації в порядку, встановленому Радою в справах релігій при Раді Міністрів УРСР [24, с. 23]. Крім цього священнослужителі та особи, які працюють у релігійних організаціях, зрівняні в правах щодо соціального забезпечення і страхування з працівниками державних установ і підприємств, а також щодо призначення і виплати пенсій на загальних підставах.

Унаслідок своєї природи жоден нормативно-правовий акт не може в повному обсязі охопити всю низку питань тієї проблематики, якій він присвячений, тобто бути універсальним, оскільки в конкретних випадках ті або інші питання потребують додаткового уточнення. Тому існують значна кількість підзаконних актів вищих або регіональних органів влади в релігійній сфері, а також низка статей у законах, безпосередньо не дотичних до релігійної сфери, які регулюють окремі конкретні питання державно-конфесійних відносин. Вище такі нормативно-правові акти названі факультативними. Отже, вони конкретизують і доповнюють норми базового закону. Наприклад, це майнові, фінансові, податкові та судові питання, питання релігійної освіти, благодійництва, капеланства, питання альтернативної (невійськової) служби, питання пенітенціарної системи, культурно-духовні і моральні питання тощо [24, с. 28-29].

Діалог між конфесіями та між релігійною спільнотою і державою забезпечують, зокрема, Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), де представлено понад 90% релігійної мережі країни, державний орган у справах релігій, який безпосередньо опікується питаннями забезпечення діяльності релігійних організацій і державно-конфесійних взаємовідносин, Комісія з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій при Кабінеті Міністрів України, ряд

спільних робочих комісій, утворених при окремих міністерствах і відомствах. Набула усталеного характеру практика зустрічей глав і представників Церков, релігійних організацій та перших осіб держави, насамперед – Президента України.

У більшості країн світу існують державні органи у справах релігій, які опікуються питаннями державно-церковних відносин. В Україні (на відміну від деяких пострадянських країн) зберігається діяльність органу у справах релігій, хоча за роки незалежності він кілька разів змінював свою назву, статус і підпорядкування. У 1991 р., на момент прийняття Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», таким державним органом була Рада у справах релігій при Раді Міністрів СРСР, яку очолював М. Колесник. Безпосередньо у ст. 30 чинного Закону говориться: «Центральний орган виконавчої влади, що реалізує державну політику у сфері релігії, забезпечує проведення державної політики щодо релігій і церкви». Наразі – це Державна служба України з етнополітики та свободи совісті, яку очолює О. Богдан.

Державні органи у справах релігій відрізнялися статусом і набором управлінських функцій, які вони виконували, тобто місцем у структурі влади і повноваженнями. На відміну від радянського часу, цей державний орган в Україні вже не наділений контролюючою функцією стосовно релігійних організацій у контексті їхньої внутрішньої діяльності. Нині згідно з чинним Законом, він наділений такими функціями: на прохання релігійних організацій він сприяє досягненню домовленості з державними органами та надає необхідну допомогу в питаннях, що потребують вирішення цими органами; сприяє зміцненню взаєморозуміння і терпимості між релігійними організаціями різних віросповідань; здійснює реєстрацію статутів (положень) релігійних організацій, а також змін і доповнень до них; веде облік релігійних організацій і культових будівель; надає консультативну допомогу державним органам у застосуванні законодавства про свободу совісті та

релігійні організації; здійснює контакти і координаційні зв'язки з відповідними органами інших держав; бере участь у розробці проєктів нормативних актів, що стосуються релігії; сприяє участі релігійних організацій у міжнародних релігійних рухах, форумах, ділових контактах з міжнародними релігійними центрами й зарубіжними релігійними організаціями; забезпечує релігієзнавчу експертизу за участю представників релігійних організацій та відповідних спеціалістів; розглядає пропозиції, заяви і скарги громадян та організацій, віднесених до його компетенції тощо [151]. Зрештою можна стверджувати, що державний орган щодо релігій у Україні має такі повноваження: аналітичної, законотворчої, реєстраційної, облікової (статистичної) роботи; консолідації державних органів і релігійних організацій; надання консультативної допомоги у застосуванні законодавства про свободу совісті та релігійних організацій та сприяння в питаннях реституції культових будівель і майна.

Водночас в українському суспільстві періодично виникає питання відносно легітимності та доцільності існування окремого державного органу в справах релігій, позаяк дехто вважає його рудиментом радянської епохи. Зокрема, в 1999 р. 49 депутатів Верховної Ради України звернулися до Конституційного суду щодо легітимності існування Державного комітету зі справ релігії за умов відокремлення церкви від держави. Суд відмовив парламентарям у відкритті конституційного розгляду питання, зауваживши, що міжнародні правові акти не визначають, за допомогою якого саме відомства держава може забезпечувати на своїй території релігійні свободи [24, с. 104]. Отже, одні наполягають, що державний орган у справах релігій повинен мати статус міністерства, а інші говорять про його ліквідацію і передачу його функцій різним державним установам.

Окрім центрального органу України у справах релігій, існують регіональні підрозділи при обласних державних

адміністраціях, які забезпечують проведення державної політики щодо релігії та релігійних організацій в регіонах країни і є підрозділами місцевих органів виконавчої влади. Зазначимо, що ці структурні підрозділи доволі часто, як і центральний орган, зазнають реорганізацій або ліквідацій. Наразі ці структурні підрозділи, в залежності від внутрішньої структури державних адміністрацій, діють на рівні секторів, відділів або управлінь у справах релігій. При цьому вони підпорядковуються голові державної адміністрації певної адміністративно-територіальної одиниці, а також, одночасно, - державному органу України у справах релігій.

За даними Центру Разумкова, більшість громадян України, як і раніше, переконані в тому, що «Церква не повинна втручатися у відносини між людиною і владою». Однак кількість тих, хто так думає, зменшилася з 63% у 2010 р. до 57% у 2019 р. (табл. 4.1). Натомість дещо збільшилася кількість тих, хто вважає, що «Залежно від ситуації церква повинна або підтримувати, або критикувати владу», – з 10% до 14%. Ще 7% опитаних упевнені, що «Церква зобов’язана критикувати владу, оскільки її місія – викривати неправду і зловживання». Отже, понад 21% громадян демонструють запит на критичну позицію церкви стосовно влади. Лише 9% поділяють ту точку зору, що «Церква зобов’язана підтримувати державну владу, бо «немає влади, щоб не була від Бога».

Таблиця 4.1

Розподіл відповідей на запитання: З яким твердженням Ви згодні більшою мірою?, % опитаних

	2010	2013	2016	2017	2018	2019
Церква не повинна втручатися у відносини між людиною і владою	62.9	57.3	55.5	52.1	54.2	57.3
Залежно від ситуації Церква повинна або підтримувати, або критикувати владу	10.4	16.9	13.7	16.4	17.0	14.3

Продовж. табл. 4.1						
Церква зобов'язана критикувати владу, оскільки її місія – викривати неправду і зловживання	7.5	10.0	8.8	11.3	11.3	7.1
Церква зобов'язана підтримувати державну владу, оскільки «немає влади, щоб не була від Бога»	7.1	7.0	8.5	4.5	6.3	9.2
Важко відповісти	12.0	8.7	13.5	15.8	11.2	12.2

Джерело: [44, с. 38-39; 132, с. 35]

Результати моніторингу Центру Разумкова свідчать, що вплив релігійних організацій на формування політичних поглядів і позицій їх членів невеликий (табл. 4.2). Наявність тієї чи іншої міри такого впливу постійно засвідчують лише близько 7% опитаних. А саме: «Я прислухаюся до тих політичних думок та ідей, що пропагуються в моїй релігійній організації», – 4% або «На мій політичний вибір частково впливає позиція моєї релігійної організації» – 3% (ці показники практично не змінюються з 2000 р.).

Таблиця 4.2

Розподіл відповідей на запитання: *Чи впливає на Ваші політичні переконання позиція релігійної організації, до якої Ви себе відносите?, % опитаних*

	2000	2010	2013	2014	2016	2018
Я сам формую свої політичні погляди	25.1	30.4	33.3	38.6	32.9	28.3
На мої політичні переконання найбільше впливають телебачення, преса тощо	7.8	13.1	11.7	12.7	9.8	10.2
Політичні питання не порушуються та не обговорюються в моїй релігійній організації	5.3	8.5	7.3	6.0	6.3	10.1
На мої політичні переконання зовсім не впливає позиція моєї релігійної організації	11.9	11.5	9.3	10.9	8.0	9.7

Продовж. табл. 4.2						
Так, я прислухаюся до тих політичних думок та ідей, що пропагуються в моїй релігійній організації	4.5	3.1	4.1	3.4	3.9	3.9
На мій політичний вибір частково впливає позиція моєї релігійної організації	2.8	3.7	2.4	3.2	2.7	3.3
Інше	1.2	0.1	0.2	0.1	0.2	0.2
Важко відповісти	4.3	3.2	3.1	9.1	4.3	4.0
Не відношу себе до жодної релігійної організації	37.1	26.4	28.5	16.2	31.9	30.3

Джерело: [132, с. 35]

Загалом, протистояння Церков із залученням політичних чинників не призводить до істотних політичних збурень, оскільки в цілому вплив церкви на політичні переконання виборців незначне. Подібна ситуація має місце в більшості європейських країн, про що свідчить аналіз зв'язку між політичними поглядами та релігією в опитуваннях ISSP 1991 - 2008 років.

Основою європейських політичних дебатів щодо релігії є питання статті та сексуальності, зокрема у багатьох європейських парламентах дебати про одностатеві шлюби є важливим питанням. Тому особливий інтерес викликає аналіз того, як стать та сексуальність розглядаються та обговорюються в політиці в релігійному аспекті. Це поглиблює наше розуміння різних шляхів, які пов'язують релігію з політикою в цих країнах. Ми можемо стверджувати, що це є прикладом політизації релігії, коли різні політичні партії мобілізують більшість Церков, не стільки для підтримки догматів цих конкретних релігійних організацій, а як носіїв національної ідентичності та основні культурні цінності. Такий дискурс в Україні вже наявний під назвою «боротьба за традиційні сімейні цінності», але наразі ще не перейшов на рівень парламентських дебатів.

Суспільні оцінки ставлення до публічної демонстрації релігійності державними діячами України стають дедалі більш негативними: якщо у 2010 р. позитивне ставлення до такої демонстрації засвідчили 21% опитаних, то у 2019 р. – 13% (табл. 4.3). Натомість рівень негативного ставлення відчутно зріс: у 2010 р. його висловили 40%, у 2019 р. – 39% опитаних. Негативне ставлення значно переважає у Південному регіоні, де його відзначили більшість (50.2%) опитаних.

Незважаючи на досить тісні стосунки церков з деякими політичними силами, вплив церкви на політику та політичні орієнтації громадян досить обмежений. Про це свідчать як результати соціологічних опитувань, так і результати виборів.

Таблиця 4.3

Розподіл відповідей на запитання: Деякі державні діячі України публічно, у т.ч. у присутності ЗМІ, демонструють свою релігійну поведінку. Як Ви до цього ставитеся?, % опитаних

	2010	2013	2016	2017	2018	2019
Позитивно	20.9	16.6	15.5	12.5	11.2	13.3
Негативно	39.5	37.9	44.3	46.9	52.0	38.6
Байдуже	33.5	38.4	34.7	33.0	31.3	41.4
Важко відповісти	6.1	7.1	5.6	7.6	5.5	6.7

Джерело: [44, с. 36; 132, с. 32]

Таблиця 4.4

Розподіл відповідей на запитання: З яким із наведених тверджень Ви згодні більшою мірою?, % опитаних (сума варіантів відповіді «згоден» і «скоріше згоден»)

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018	2019
В Україні існує повна свобода совісті і рівність віросповідань перед законом	66.3	75.9	65.4	72.6	68.5	57.6	68.9	69.2
Релігійні організації і церкви занадто зловживають наданими їм правами і свободами	37.6	27.6	32.3	33.6	41.2	41.0	41.2	47.9
Свобода совісті і рівність віросповідань в Україні декларується, але не здійснюється	38.7	24.4	32.9	21.2	34.4	32.5	33.5	36.0

Джерело: [44, с. 30; 132, с. 27-28]

Більшість громадян упевнені, що в Україні забезпечена свобода совісті. Якщо у 2017 р. спостерігалось істотне зменшення кількості тих, хто вважає, що «В Україні існує повна свобода совісті і рівність віросповідань перед законом» (так вважали 58%, тоді як у 2014 р. – 73%, у 2016 р. – 69%), то у 2018 - 2019 рр. частка таких повернулася до рівня 2016 р. (69%) (табл. 4.4). Зростання частки тих, хто поділяє цю точку зору, порівняно з 2017 р., відбулось у всіх без винятку регіонах України. Частка тих, хто вважає, що «Свобода совісті і рівність віросповідань в Україні декларується, але не здійснюється» (36%), за останній рік підвищилася на 2-3%. Водночас, за час військових дій на території України відчутно зросла кількість тих, хто вважає, що «Релігійні організації і церкви занадто зловживають наданими їм правами і свободами»: наразі цю тезу підтримали 48% опитаних, тоді як у 2013 р. – 32%. При цьому можна помітити, що зростання відбулося за рахунок жителів Півдня (з 29% у 2013 р. до 53% у 2019 р.), Сходу (з 31% до 52% відповідно) і Центру (з 34% до 47% відповідно) [44, с. 31].

Важливим показником державно-церковних відносин є оцінки ставлення державної влади до церков. Попри те, що, як зазначалося вище, 69% опитаних вважають, що в Україні існує повна свобода совісті і рівність віросповідань перед законом, лише 21% обрали варіант відповіді «Влада ставиться однаково до всіх релігійних організацій в Україні» (табл. 4.5). Натомість 41% упевнені або в тому, що «Є церкви, до яких влада ставиться краще, ніж до інших» (24%), або в тому, що «Влада вивищує одну церкву на протипагу іншим» (17%). Хоча теза про те, що влада ставиться однаково до всіх релігійних організацій в Україні, ніколи не поділялася навіть відносною більшістю респондентів, все ж у 2010 р. її відзначили 29% опитаних, тоді як у 2013 р. – вже 23%, у 2016 – 20%, у 2017 – 15%, у 2019 р. – 20%. Водночас з 36% у 2010 р. до 41% у 2019 р. зросла кількість тих, хто відзначає або «вивищення» однієї з церков, або краще ставлення влади до окремих із них. Найчастіше два останні варіанти відповіді обирають жителі Східного регіону (62%), в Центрі – 50%, на Заході та Півдні – 41% і 42% відповідно. Найчастіше вважають, що влада або вивищує одну з церков, або краще ставиться до окремих церков, вірні УПЦ (64%). Такої

точки зору дотримується й більшість «просто православних» (59%) і «просто християн» (57%). Рідше її поділяють вірні УПЦ-КП (40%) та УГКЦ (39%), а також ті, хто не відносить себе до жодного з релігійних віросповідань (44%). Проте навіть у цих групах лише 24%, 19% і 12% відповідно, вважають, що «влада ставиться однаково до всіх релігійних організацій в Україні».

Таблиця 4.5

Розподіл відповідей на запитання: *З якою оцінкою ставлення державної влади до церков в Україні Ви згодні більшою мірою?*, % опитаних

	2010	2013	2016	2017	2018	2019
Влада ставиться однаково до всіх релігійних організацій в Україні	29.4	22.8	19.7	14.5	17.0	20.7
Є церкви, до яких влада ставиться краще, ніж до інших	24.3	35.2	27.5	27.8	31.9	23.9
Влада вивищує одну церкву на противагу іншим	11.3	13.3	14.7	16.7	18.2	16.9
Важко відповісти	35.0	28.7	38.2	41.1	33.0	38.5

Джерело: [44, с. 32; 132, с. 32]

При цьому 75,5% опитаних згодні з думкою, що «Держава повинна бути рівновіддаленою від кожної з церков» (по регіонах – від 72 до 84%), не згодні з цим 10,8% [44, с. 34]. 36,7% опитаних згодні і 36,2% не згодні з думкою, що «Держава повинна підтримувати ті церкви, які зміцнюють обороноздатність країни і протистоять агресору» (найбільше згодних на Заході – 46%, а найменше на Сході – 27%). Проте 27.1% опитаних не дали конкретної відповіді на це питання [44, с. 34].

Ідея запровадження інституту державної церкви в Україні, як свідчать результати соціологічних досліджень, не знаходить підтримки у більшості громадян (табл. 4.6). Наразі її підтримали лише 9% опитаних (у 2000 р. – 20%): від 11% жителів Заходу до 4% жителів Півдня. Не підтримали зазначену ідею 60% опитаних (проти 52% у 2000р.) – від 75% на Сході до 52% у Центрі.

Таблиця 4.6

Розподіл відповідей на запитання: У деяких країнах світу, в т.ч. європейських (Велика Британія, Греція, скандинавські країни), існують державні церкви. Вони користуються підтримкою держави, мають певні переваги, порівняно з іншими релігійними організаціями; громадяни цих держав, як правило, сплачують церковний податок, що йде на утримання державної церкви. Чи була б така практика доцільною в Україні?, % опитаних

	2000	2010	2013	2014	2016	2018	2019
Так	19.9	9.8	9.3	12.6	11.7	12.4	9.3
Ні	52.1	45.7	52.6	51.0	56.5	56.0	59.9
Важко відповісти	28.0	44.5	38.0	36.4	31.8	31.6	30.8

Джерело: [44, с. 34; 132, с. 29]

З-поміж прихильників запровадження інституту державної церкви (12,4% від усіх опитаних) відносна більшість (38,4%) наділили б таким статусом УПЦ-КП. У 2014 р. за такий статус цієї церкви віддали голоси 24% прихильників ідеї державної церкви, а відносна більшість (42%) – у 2014 р. наділили б таким статусом Українську православну церкву без уточнення, яку саме з українських православних церков вони мають на увазі. За даними опитування 2018 р., ті, хто вважає, що державний статус повинна мати «Об'єднана Українська православна церква, Українська помісна церква», становлять лише 22,6% прихильників ідеї державної церкви. УПЦ в юрисдикції Московського патріархату бачать державною церквою 8,5% прихильників цього інституту, а 8,2% – статус державної віддали б УГКЦ. Підтримка такого статусу щодо інших церков не перевищує 3% [132, с. 29].

Водночас була вивчена аргументація противників ідеї державної церкви. Головна причина, з якої громадяни не згодні із запровадженням інституту державної церкви, полягає в тому, що «Це суперечить праву на свободу совісті і призведе до дискримінації віруючих інших церков». Цю позицію в 2019 р. засвідчили 43,4% тих, хто не згоден із запровадженням інституту державної церкви. 40,5% представників цієї групи респондентів обґрунтовують свою позицію тим, що «Україна історично є багатоконфесійною країною і надання пріоритету будь-якій церкві

викличе лише додаткове напруження в міжцерковних та церковно-державних відносинах». До того ж частка тих, хто висуває цей аргумент, зросла (у 2000 р. вона становила 30%). Аргументація противників інституту державної церкви має регіональні особливості: так, якщо в Південному та Східному регіонах частіше незгоду з ідеєю державної церкви респонденти обґрунтовують тим, що «Це суперечить праву на свободу совісті і призведе до дискримінації віруючих інших церков», то в Західному регіоні значно переважає мотивація, пов'язана з тим, що «Україна історично є багатоконфесійною країною» [44, с. 35].

Регулярно у Україні точаться дискусії щодо національної орієнтованості релігії і церкви (табл. 4.7). Упродовж 2010 - 2019 рр. кількість впевнених у тому, що церква, релігія мають бути національно орієнтованими, коливалася в межах 33-35%, проте порівняно з 2014 р. стало менше її противників (тоді їх чисельність становила 43%). У 2019 р. таку точку зору поділяли 33% всіх опитаних, відносна більшість жителів Заходу (46%) та Центру (39%) країни. Але на Півдні і Сході – відносна більшість (39% і 49% відповідно) цю точку зору не підтримують. Загалом серед усіх опитаних заперечують доцільність національної орієнтованості церкви, релігії – 37%; не визначилися в цьому питанні – 30%. Істотно відрізняються позиції з цього питання вірних різних церков: якщо серед вірних ПЦУ, УПЦ-КП і УГКЦ прихильники національної орієнтованості церкви та релігії становлять більшість (58%, 49% і 47% відповідно), то серед вірних УПЦ (МП) відносно більшість (46%) склали противники такої точки зору.

Таблиця 4.7

Розподіл відповідей на запитання: Чи повинна церква, релігія бути національно орієнтованими?, % опитаних

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018	2019
Так	29.2	32.5	32.7	31.0	34.7	34.8	33.5	33.0
Ні	52.9	39.0	39.5	42.9	40.8	39.6	37.3	37.1
Важко відповісти	17.9	28.5	27.8	26.1	24.5	25.5	29.2	29.9

Джерело: [44, с. 22; 132, с. 20]

Щодо надання церквам і релігійним організаціям податкових та інших пільг, то лише 15,5% опитаних вважають, що «Доходи церков і релігійних організацій не повинні оподатковуватися». Ще 14,2% дотримуються думки, що «Держава має надавати церквам і релігійним організаціям пільги на комунальні послуги». Але відносна більшість (46,1%) вважає, що «Держава має ставитися до релігійних організацій так само, як і до інших громадських організацій», тобто не надавати їм жодних пільг. Водночас, тут спостерігаються істотні регіональні відмінності: в Західному регіоні 35,1% упевнені, що держава має ставитися до релігійних організацій так само, як і до інших громадських організацій, у Центрі та на Сході таких таку думку поділяють істотно більше опитаних (44.5% і 52.6% відповідно), а найбільше – на Півдні країни (58.5%) [44, с. 33].

Висловлюючись з питання реституції церковного майна, яке до радянської влади належало церквам, респонденти найчастіше підтримують думку, що церквам слід повернути лише ті споруди, де відбуваються богослужіння (32%) (табл. 4.8). Ще 26% вважають, що необхідно повернути «все майно, яке колись відібрали у церков». Лише 14% упевнені в тому, що повертати церквам майно, яке зараз належить державі, не слід. Останню точку зору найчастіше поділяють жителі Східного регіону (25%), тоді як серед жителів інших регіонів таку думку висловили від 7% до 13% опитаних. Істотно також відрізняється кількість прихильників ідеї повного повернення майна церквам – найчастіше так вважають жителі Західного регіону (40%), найрідше – жителі Сходу країни (12%).

Таблиця 4.8

Розподіл відповідей на запитання: *З якою думкою стосовно майна, яке до радянської влади належало церквам, Ви згодні більшою мірою?, % опитаних*

	2000	2013	2018
Церквам слід повернути лише ті споруди, де відбуваються богослужіння	27.7	33.1	31.9
Усе майно, яке колись відібрали у церков, необхідно їм повернути	40.1	31.4	25.6
Не слід повертати церквам майно, яке зараз належить державі	9.5	13.8	14.0
Інше	3.0	2.3	5.6
Важко відповісти	19.6	19.4	22.9

Джерело: [132, с. 30]

Українське суспільство залишається загалом толерантним до сповідання різних релігій (табл. 4.9). Так, переважна більшість (75%) громадян вважає, що «Будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування» (47%) або «Всі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога» (28%). Порівняно з 2017 р. загальна сума тих, хто обирає ці два варіанти відповіді, практично не змінилися. Лише 9% опитаних підтримали твердження «Істинною є лише та релігія, яку я сповідаю», ще 13% впевнені в тому, що «Право на існування мають лише традиційні для нашої країни релігії». Привертає увагу певна залежність позицій опитаних від їх церковно-конфесійного самовизначення. Так, прихильники конкретних церков дещо менш толерантні до віросповідної свободи, ніж «просто православні», «просто християни» і громадяни України в цілому. Близько третини прихильників різних церков вважають, що право на існування має або релігія, яку вони сповідають, або традиційна для країни.

Таблиця 4.9

Розподіл відповідей на запитання: *Яке з наведених тверджень стосовно релігії відповідає Вашим переконанням більшою мірою?*, % опитаних

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018	2019
Будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування	51.8	47.2	46.8	44.0	47.2	50.0	43.7	46.7
Усі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога	24.2	28.9	26.9	30.0	28.2	24.8	30.7	27.9
Право на існування мають лише традиційні для нашої країни релігії	11.4	11.1	14.4	10.9	11.5	17.2	14.1	13.3
Істинною є лише та релігія, яку я сповідаю	8.9	10.1	9.3	4.5	9.3	6.1	9.3	8.9
Інше	3.7	2.1	1.8	0.9	3.1	1.8	1.7	2.0
Не відповіли	--	0.6	0.9	9.7	0.6	0.1	0.4	1.3

Джерело: [44, с. 22; 132, с. 20]

Ставлення українців до різних релігій і релігійних течій переважно позитивне або байдуже. Найчастіше висловлювалося позитивне ставлення до православ'я – 77,7% (від 82,3% у Центральному регіоні до 69% – на Сході), байдуже – 15,4%, негативне – лише 1,4%. Позитивне ставлення до греко-католицизму висловили 43,7% респондентів, байдуже – 39,4%, негативне – лише 2,9%. Стосовно всіх інших релігій і релігійних течій загалом по країні переважає байдуже ставлення, зокрема, до римо-католицизму байдуже ставляться 41,6% опитаних, до протестантизму – 45,3%, до ісламу – 47,1%, до юдаїзму – 47,6%, до євангелічних та харизматичних церков – 42,3%, до східних релігій та духовних практик – 45%. Водночас привертають увагу й досить значні частки опитаних, які засвідчили негативне ставлення, зокрема до ісламу (14%), євангелічних і харизматичних церков (16,7%), іудаїзму (11%), протестантизму (12%). У питанні ставлення до деяких релігій і релігійних течій дуже виразні регіональні відмінності. Так, на Заході переважна більшість (70,6%) опитаних засвідчили позитивне ставлення до греко-католицизму, тоді як у решті регіонів відносна більшість опитаних до нього байдужі (від 39% у Центрі до 55% на Сході); подібний розподіл позицій стосовно римо-католицизму: на Заході позитивне ставлення до нього виявили більшість (61%) опитаних, у решті регіонів відносна більшість засвідчила байдуже ставлення (від 39% у Центрі до 55% на Сході). Спостерігаються певні відмінності у ставленні до окремих конфесій також і залежно від конфесійної належності респондентів. Так, якщо відносна більшість (49%) вірних УПЦ-КП висловлюють позитивне ставлення до греко-католицизму, то відносна більшість (44%) вірних УПЦ ставляться до нього байдуже. Така ж тенденція виявляється у ставленні до римо-католицизму – відносна більшість (47%) вірних УПЦ-КП позитивно ставляться до нього, натомість відносна більшість (48%) вірних УПЦ – байдуже [44, с. 23-25].

Іноді трапляються конфлікти між вірними різних церков. У громадській думці виділяють три основних чинники

міжконфесійних конфліктів – політичні, майнові та амбіційні. Так, у 2000 р. відносна більшість (39%) опитаних вважали, що причина – «Тому, що церковні ієрархи жадають влади». Наступні позиції посідали майнові питання («Конфлікти точаться головно навколо майна та будівель» – 23%) і «Конфлікти між церквами суто політичні» (20%). У 2019 р. першу позицію посіла теза «Майна і будівель» – її підтримують 35.6% (хоча цей показник і помітно менший, ніж у 2017 р., коли так вважали 37% опитаних). Такі чинники, як «Політика» та «Амбіції ієрархів», посіли другу і третю позиції (32.5% і 28.6% відповідно). Рівень підтримки тези про амбіції ієрархів, порівняно з 2000 р., значно знизився (з 39% у 2000 р. до 29% у 2019 р.), натомість підтримка тези про майно дещо вища, ніж це було у 2000 р. – 36% проти 23% відповідно, але нижча від зафіксованого у 2010 р. (35%). Слід зазначити, що жителі Західного регіону як причину конфліктів найчастіше називають майнові чинники, в Південному і Східному регіонах здебільшого наголошують на політичних чинниках, а в Центрі політичні, майнові чинники і «владні амбіції ієрархів» називають приблизно однаково часто. Привертає увагу також кількість тих, хто вбачає причину конфліктів «у національному питанні»: впродовж часу моніторингу воно не становило менше 10%, а у 2010 р. досягло 18%. У 2019 р. цей показник склав 14.1%. Кожен сьомий респондент (12.4%) вбачає причину конфліктів у тому, що релігійну нетерпимість і власне конфлікти «роздмухують ЗМІ», а 11.2% опитаних вважають, що «істинна церква повинна довести свою перевагу над іншими» [44, с. 29-30].

У дослідженні «Викладання релігії в школах Європи», проведеному В. Кожухаровим у 2009 р., зазначається, що в 27 країнах Євросоюзу відбувається викладання релігійних знань. Зокрема, у 18 країнах викладання релігійних знань обов'язкове, а в 9 – факультативне. У кожній із них викладання релігії обов'язково пов'язане із загальною системою освіти і культурною спадщиною певної держави. При цьому в 75%

зазначених країн знання викладаються у вигляді віровчення традиційної релігії, а в 25% країн – у вигляді історії релігії [210]. Наприклад, у Польщі предмет «Релігія» знаходиться у варіативній частині шкільних дисциплін з вересня 1990 р., замість вилученої зі шкільних програм російської мови [24, с. 265-266]. Зауважимо, що предмет релігії викладався у польських школах до 1961 р. [24, с. 264]. Тому його повернення було зустрінуте більшістю позитивно [24, с. 266]. Натомість з критичними зауваженнями виступили представники релігійних меншин, передусім православні і протестанти, що мало наслідком внесення відповідних змін у законодавство та навчальний процес. В останні роки в громадських колах Польщі має місце обговорення питання щодо вилучення предмета релігія зі шкільних програм, оскільки соціопитування фіксують високий рівень серед молоді скептичних настроїв щодо релігії, а іноді й антиклерикальних. Зокрема, у 2009 р. студенти Лодзького університету провели дослідження серед школярів, вивчаючи, чим вони займаються на уроках релігії. Половина опитаних відповіла, що там вони виконують домашнє завдання з інших дисциплін, третина спілкується з друзями, а 5% - узагалі сплять [24, с. 273].

Згідно з моніторингом Центру Разумкова, в Україні зростає кількість тих, хто підтримує принцип відокремлення церкви від держави і школи від церкви (табл. 4.10). У 2000 р. 36,4% опитаних були згодні з тим, що відокремлення церкви від держави і школи від церкви є необхідною передумовою демократичності держави та забезпечення права особи на свободу совісті (не підтримували 37,1%). У 2010 р. тезу про необхідність відокремлення церкви від держави і школи від церкви підтримувала вже відносна більшість (41%) опитаних, а не підтримували 28,5% – і від того часу ситуація принципово не змінилася. Наразі згоду з цією тезою висловили 46% проти 25% тих, хто з нею не згоден (не визначилися в цьому питанні 28%). Згодні з цією тезою переважають у всіх регіонах, від 54% на Півдні до 42% на Сході.

Таблиця 4.10

Розподіл відповідей на запитання: Чи згодні Ви з тим, що відокремлення церкви від держави і школи від церкви є необхідною передумовою демократичності держави і забезпечення права особи на свободу совісті?, % опитаних

	2000	2010	2013	2016	2018	2019
Так	36.4	41.1	39.5	42.5	42.6	46.4
Ні	37.1	28.5	28.7	27.0	29.3	25.4
Важко відповісти	26.5	30.4	31.8	30.4	28.0	28.1

Джерело: [44, с. 35; 132, с. 31]

Зростає також кількість не згодних із «викладанням релігії в загальноосвітніх школах» (табл. 4.11): у 2010 р. таку позицію відстоювали 31% опитаних, у 2013 р. – 37%, у 2016 р. – 40%, у 2019 р. – 46%.

Таблиця 4.11

Розподіл відповідей на запитання: З яким із наведених тверджень стосовно вивчення релігії Ви згодні більшою мірою?, % опитаних

	2010	2013	2016	2018	2019
Релігія не повинна викладатися в загальноосвітніх школах, для цього існують церковні недільні школи	31.0	36.5	40.0	43.0	46.2
Основи релігійних вчень можуть викладатися у школах лише факультативно, за вибором учнів та/або їх батьків	38.4	38.0	33.7	31.5	30.5
Вивчення релігії має стати обов'язковим предметом в українських школах	20.6	17.5	15.4	15.4	13.1
Важко відповісти	10.1	8.1	10.8	10.1	10.2

Джерело: [44, с. 35; 132, с. 31]

Водночас, зменшується кількість тих, хто підтримує таке викладання на факультативних або обов'язкових засадах. Так, у 2010 р. їх кількість складала 59% (38% – за факультативне викладання, 21% – за обов'язкове); у 2016 р. – 49% (34% і 15%

відповідно), у 2019 р. – 44% (31% і 13% відповідно). Найменше противників вивчення релігії у школі в Західному регіоні (31%), найбільше – на Сході (65%). Проте навіть у Західному регіоні лише 18% опитаних підтримують обов'язкове вивчення релігії у школах (41% – факультативне). До того ж кількість прихильників обов'язкового викладання релігії в школі в цьому регіоні зменшується (у 2016 р. вона складала 37%).

Конституційний принцип відокремлення школи від церкви означає позарелігійний, світський характер освіти, яку надають державні та комунальні освітні заклади. Водночас, чинне законодавство передбачає можливість створення конфесійних навчальних закладів, де характер освіти не регламентується. Стаття 31 (пункт 2) Закону України «Про освіту» проголошує: «Приватні заклади освіти, зокрема засновані релігійними організаціями, мають право визначати релігійну спрямованість власної освітньої діяльності» [150]. Отже, з точки зору демократичних вимог, право громадян на вільний вибір освіти – в її світській чи релігійній версії – законодавчо забезпечене. Крім цього, церква має можливість здійснювати релігійне навчання дітей та молоді в недільних школах, осередках катехизації тощо.

Отже, релігійний компонент так чи інакше присутній у світській освіті України. З кінця 1980-х років, тобто із започаткуванням релігійної свободи в Україні, спостерігається прагнення представників релігійних організацій щодо налагодження співпраці зі шкільною системою освіти. Перший досвід співпраці релігійних організацій зі школами розпочався в першій половині 1990-х років у Західному регіоні країни. Це пояснюється специфікою розміщення релігійної мережі країни в той час. Зокрема, у 1992 р. у Західному регіоні було зосереджено 57% від загальної кількості релігійних організацій країни. Ініціаторами співпраці виступили найбільші конфесії регіону, зокрема греко-католики, католики і православні. З 1992 р. предмети духовно-морального спрямування почали викладати у школах трьох областей Галичини, а з 1993 - 1994 рр. – у двох областях Волині, на Закарпатті та Буковині. Отже, в першій половині 1990-х рр. викладання вищевказаних предметів відбувалося в семи областях [24, с. 274].

Згодом аналогічна ситуація склалася в інших регіонах України. За даними Міністерства освіти і науки України, на початок 2005 навчального року уже в 19 областях країни викладалося 10 предметів духовно-релігійного спрямування. Їхнім вивченням було охоплено близько 356 тис. учнів, що складає 7% від їх загального контингенту. А за інформацією Інституту релігійної свободи, станом на червень 2013 р. курси духовно-морального спрямування вивчалися в усіх областях України [24, с. 274-275]. Натомість за результатами соціологічних досліджень, проведених соціологічною службою Центру Разумкова за цією тематикою, можна констатувати, що в період з 2000 по 2013 рр. спостерігалось зменшення вдвічі відсотка громадської підтримки процесу викладання предметів духовно-морального спрямування у школах України [24, с. 276].

До 2005 р. в Україні правове забезпечення викладання предметів духовно-морального спрямування регулювалося нормативно-правовими актами регіонального значення (відповідними рішеннями облдержадміністрацій). Але з виданням доручення Президента України «Про удосконалення державно-церковних відносин, відновлення порушених прав і законних інтересів релігійних організацій, прискорення розв'язання актуальних проблем у їхній діяльності» від 8 липня 2005 р. №1-1/657, а згодом низки наказів та листів МОН України в контексті розгляданого питання, визначено його правове регулювання нормативно-правовими актами загальнодержавного значення [24, с. 277].

Одночасно з процесом впровадження предметів духовно-морального спрямування в школи України постала низка супутніх питань, які стосуються визначення статусу предмета та його назви, змістовно-методичного забезпечення навчального процесу, кадрового забезпечення, організаційних засад, фінансування тощо. Отже, враховуючи норми чинного законодавства, в яких затверджено принципи відділення церкви, релігійних організацій і держави, світський характер освіти, а також той факт, що українське суспільство включає в себе як релігійну, так і не релігійну спільноту, МОН України затверджує рішення щодо впровадження предметів духовно-

морального спрямування у навчальний процес на основі факультативу та за умови обрання даного курсу учнями або батьками. Ці принципи відображено у пункті 4 наказу МОН України «Про вивчення у навчальних закладах факультативних курсів з етики віри та релігієзнавства» від 26 липня 2005 р. № 437 [24, с. 278]. Що стосується назви предметів духовно-морального спрямування, то тут слід зазначити: в Україні не існує єдиної норми, яка б це визначала. На сьогодні наявний доволі широкий спектр назв цих предметів, а саме: «Основи релігійної етики», «Основи християнської етики», «Біблійна історія та християнська етика», «Основи православної культури» тощо. Отже, більшість цих предметів є християноцентричними.

Вирішення питання змістовно-методичного забезпечення даних предметів розпочалось після 2005 р., позаяк до того воно мало спорадичний характер. Системність полягає в тому, що з 2005 р. МОН України починає здійснювати експертну оцінку відповідних програм і навчальних посібників, надаючи відповідним друкованим матеріалам відповідний гриф, затверджуючи і рекомендуючи їх до використання в навчальному процесі. Зокрема, перелік вказаних програм та підручників міститься в листі МОН України «Про перелік програм та посібників, дозволених до використання при викладанні факультативних курсів духовно-морального спрямування» від 13 грудня 2005 р. №14/18.1-997 та в інших документах [24, с. 279]. До 2005 р. питання кадрового забезпечення викладання цих дисциплін не регламентувалося. Тому викладанням зазначених курсів займалися як світські вчителі, так і представники релігійних організацій. Але в 2005 - 2006 рр. було видано ряд нормативних актів, у яких зазначено, що викладати предмети духовно-морального спрямування можуть педагогічні кадри, які пройшли відповідні курси перепідготовки в інститутах післядипломної педагогічної освіти [24, с. 280].

Викладання предметів духовно-морального спрямування має такі організаційні засади: вони викладаються у 5-6-х класах на основі факультативу, хоча передбачена можливість викладання

в інших класах, якщо це дозволяє обсяг годин варіативної частини; має бути обов'язкова згода батьків (письмова) на вивчення відповідного курсу; мінімальна наповненість груп у міській місцевості становить 8 осіб, а у сільській 4; обсяг таких предметів становить 35 годин на рік; оцінка з таких предметів не виставляється [24, с. 280]. Паралельно з процесом впровадження в школи України предметів духовно-морального спрямування, представники релігійних організацій порушують питання щодо правового врегулювання можливості заснування релігійними організаціями навчальних закладів різних рівнів акредитації.

Сучасною тенденцією публічної сфери України є розвиток релігійних практик у військових організаціях. Із виникненням регулярних армій у XVII – XVIII ст., інститут капеланства отримав міцну організацію і перетворився у самостійне відомство, а в XX ст. він поступово вводиться у всіх християнських країнах Європи і Америки. Військові священики виконують подвійну функцію: забезпечують військовослужбовцям реалізацію їхніх релігійних потреб, а також консультують командирів із питань морально-психологічного стану військ. Релігійну просвіту серед особового складу сучасні військові спеціалісти розглядають як одну з форм пом'якшення психологічної напруги. В Україні ж капелани виконують ще низку інших функцій, зокрема, як волонтери та провідники патріотичного виховання. Історія Української держави та формування громадянського суспільства свідчить про важливість ідейних засад та світоглядно-ціннісних орієнтацій нації, особливо її збройних формувань. Недаремно в народі побутує примовка: «Якщо не зуміємо нагодувати свою армію, то доведеться годувати чужу». Справді, матеріальне забезпечення українських воїнів є вельми важливою справою. Те ж саме можна сказати про модерні озброєння та амуніцію. Але зброя без воїна мертва. Тільки глибоке усвідомлення священного обов'язку захисту свого народу, щирий патріотизм і висока військово-психологічна культура роблять воїна оборонцем, а військові формування – здатними виконати будь-яке службово-бойове завдання щодо захисту національних і стратегічних інтересів України. Час наполегливо диктує як необхідність

удосконалення суто військових складових частин української армії, так і створення сучасної інституції та механізмів забезпечення морально-психологічного здоров'я і бойового духу українських воїнів. Розбудова Збройних Сил України значною мірою передбачає формування різнобічно продуманої системи гуманітарної політики і, зокрема, виховної роботи військовослужбовців.

Як свідчить практика, одним із принципів ефективного виховного впливу на особовий склад є повага до особистості, задоволення її прав і свобод (зокрема, у сфері свободи совісті та віросповідання), сприяння повноцінному духовному, моральному, культурному розвитку. Духовно-моральне виховання, яке є складовою бойової та морально-психологічної підготовки військовослужбовців зарубіжних армій, сприяє підтриманню високого духовного потенціалу військ. А тому у зв'язку з розбудовою національної безпеки України, а особливо враховуючи можливість виникнення військової агресії проти України з боку іншої держави чи держав, питання державного регулювання у сфері забезпечення душпастирської опіки військовослужбовців та створення інституту військового капеланства набуває особливої ваги.

Російська агресія актуалізувала невідкладне реформування Збройних Сил та інших військових формувань України. Їхня модернізація потребує не лише структурних змін військового управління, застосування стандартів НАТО в переозброєнні, але й створення якісно нових умов для духовно-гуманітарної та морально-психологічної підготовки військовослужбовців. Особливістю цього процесу є те, що серед особового складу українських збройних формувань значно збільшилась кількість віруючих військовослужбовців, що породило необхідність подальшого вдосконалення системної роботи з особовим складом та пошук ефективних форм і методів для підготовки його до виконання службово-бойових завдань. В умовах війни виникла також необхідність специфічної діяльності щодо мінімізації бойових психічних травм серед учасників бойових дій. Отже, капеланські служби мають показати нове розуміння ролі та місця армії в демократичній державі, а військовику дати

розуміння того, що невід'ємними рисами військового професіонала є національна самосвідомість, патріотизм, висока моральність фондована на ґрунті історії, традицій та культури Українського народу.

Демократизація українського суспільства дозволяє проводити організацію взаємодії органів виховної роботи армійських, Національної гвардії та Прикордонних військ України з релігійними організаціями шляхом використання різних варіантів нештатного духовно-релігійного обслуговування віруючих військовослужбовців. Такий досвід уже напрацьовано з різними церквами. Але розв'язати поточні проблеми співпраці воєнної організації України з українськими церквами, а тим паче забезпечити сталі партнерські відносини на довготривалу перспективу можна лише з прийняттям Закону України «Про службу військових капеланів» та відповідних змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», що надійно зміцнить правові засади співпраці Української держави і Українських церков на ниві духовної опіки військовослужбовців.

Аналіз взаємовідносин держави і військових формувань з релігійними організаціями показує, що процес задоволення релігійних потреб віруючих військовослужбовців шляхом запровадження служби військових капеланів складний і суперечливий. У сучасних умовах необхідно шукати різні підходи до формування у військовослужбовців національної самосвідомості, патріотизму, засвоєння загальнолюдських демократичних цінностей, ставлячи завдання безумовного забезпечення прав віруючих військовослужбовців, одночасно не ослаблюючи боєготовності військ.

Відповідно до ст. 35 Конституції України [94], яка гарантує право на свободу світогляду та віросповідання, ст. 21 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» [151], яка визначає, що командування військових частин надають можливість військовослужбовцям брати участь у богослужіннях і виконанні релігійних обрядів, а також до норм міжнародного гуманітарного права розпочалася діяльність, спрямована на забезпечення душпастирської опіки з боку церкви (релігійних організацій) військовослужбовців Збройних сил України та

інших військових формувань. Українська держава за умов взаємодії з конфесіями і з громадянським суспільством має найбільшу можливість забезпечити реалізацію свободи совісті і віросповідання, зберігаючи при цьому консолідоване і стабільне суспільство. Створення інституту військового капеланства безпосередньо буде сприяти цьому як в Українській армії, так і в суспільстві загалом.

Соціологічні дослідження, проведені О. Івановим у 2012 - 2013 рр. в середовищі військовослужбовців ЗСУ, серед рядового й офіцерського складу, показали таке: а) серед опитаних військовослужбовців ЗСУ 92 % заявили, що під час проходження військової служби в них не виникало міжособистісних конфліктів на релігійній основі ні з рядовими, ні з офіцерами [77, с. 98]; б) офіцерський склад висловив побажання знати більше про релігії (хоча б світові) та їх особливості для кращого розуміння рядового складу військовослужбовців [77, с. 99]. Правда, автор статті не дійшов певних висновків щодо введення чи невведення інституту капеланства в Збройних Силах України [77, с. 100].

Зауважимо, що останніми роками українське суспільство визначилося у питанні про доцільність інституту військового капеланства у Збройних Силах. За даними Центру Разумкова, на загальнонаціональному рівні його запровадження підтримують переважна більшість (68%) громадян, тоді як у 2013 р. – 52% (табл. 4.12). Разом із тим, привертає увагу позиція жителів Сходу країни, де цей інститут підтримала лише відносна більшість опитаних – 40%, тоді як 33% його не підтримують.

Таблиця 4.12

Розподіл відповідей на запитання: Чи потрібні українським Збройним Силам капелани (військові священики)?, % опитаних

	2010	2013	2016	2017	2018
Так	55.9	52.4	66.7	68.0	68.2
Ні	20.2	27.2	14.0	12.5	14.5
Важко відповісти	24.0	20.5	19.2	19.5	17.2

Джерело: [132, с. 31]

Відродження ідеї військової капеланської служби розпочалося із проголошенням незалежності України 1991 р. У розвитку капеланства в незалежній Україні умовно можна виділити кілька етапів. Так, на думку Л. Владиченко, розвиток співпраці церков і релігійних організацій зі ЗСУ «можна поділити на три періоди»: перший – з 1992 р., коли почалося формування Збройних Сил незалежної Української держави, до листопада 2008 р., коли підписано відповідний меморандум; другий тривав з листопада 2008 р. до липня 2014 р., коли Кабінет міністрів України видав офіційне розпорядження про капеланську службу; третій – з липня 2014 р. до теперішнього часу [23]. Капелан о. А. Зелінський також виокремлює «три етапи розвитку капеланства в Україні: перший – у мирному побуті... Другий етап – це початок бойових дій. І тепер третій етап – це 2017 рік і офіційна інституціоналізація...» [173].

У процесі формування Збройних Сил України (ЗСУ) представники християнських Церков в Україні – УПЦ, УГКЦ, РКЦ та протестантських конфесій, звичайно, з власної ініціативи й за згодою командування окремих військових частин намагалися організувати духовну опіку військовослужбовців. У 1993 р. за ініціативи офіцерів-християн ЗСУ засновано Асоціацію християн-військовослужбовців, президентом якої обрано полковника С. Лисенка [72, с. 18]. Згодом, 1995 р., за дорученням Президента України Л. Кучми, Національний інститут стратегічних досліджень розробив рекомендації для Ради національної безпеки і оборони України щодо капеланського служіння, а з 1996 р. різні конфесії почали формувати напрями капеланської праці та призначили відповідальних осіб [127, с. 73]. Потрібно зазначити, що з 1996 р. у різних конфесіях починають формуватися напрями діяльності щодо задоволення духовних потреб військовослужбовців, призначаються відповідальні за ці напрями, створюються відповідні структури [54].

Після 2004 р. почалась активізація військово-церковного співробітництва. 21 квітня 2006 р. Міністром оборони України підписано директиву за № Д-25 «Про впорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних

Сил України», згідно з якою 1 листопада 2008 р. було утворено у структурі Департаменту гуманітарної політики Міністерства оборони України сектор роботи з релігійними організаціями [145]. Цей документ поклав початок системної діяльності в цій сфері. Відтак Міністерство оборони України спільно з сімома конфесіями, віруючі яких служать у Збройних Силах України, 10 листопада 2008 р. підписало «Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України» [109]. Для налагодження ефективнішої співпраці релігійних організацій, вироблення єдиних підходів до впровадження інституту військового капеланства 29 квітня 2009 р. наказом Міністра оборони України № 115 від 17.03.2009 р. було створено Раду у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України [147].

Беручи до уваги положення зазначеного вище «Меморандуму про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України» та наміри сторін щодо об'єднання зусиль у здійсненні практичних заходів, спрямованих на поетапне впровадження у Збройних Силах України ефективної системи душпастирської опіки та створення інституту військового духовенства (капеланства), наказом Міністра оборони України № 220 від 22.04.2011 р. затверджено Концепцію душпастирської опіки у Збройних силах України [146]. Потрібно зазначити, що в цьому підзаконному акті вперше сформульовано визначення низки ключових понять, необхідних як для подальшого формування нормативно-правової бази, так і для однакового розуміння цих понять представниками всіх релігійних конфесій в Україні, а саме: військовий священнослужитель (священик, капелан, душпастир, імам); душпастирська опіка військовослужбовців; конфесія; уповноважений за душпастирську опіку військовослужбовців. Протягом 2008 – 2013 рр. Міністерством оборони України розроблялись та направлялись у Збройні Сили України методичні рекомендації керівникам органів військового управління, командирам (начальникам) військових частин, військових навчальних закладів, установ та організацій Збройних Сил України щодо удосконалення військово-

релігійного співробітництва [111]. 5 червня 2013 р. на засіданні Ради у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України був затверджений Кодекс військового священика (капелана) [88].

Історія сучасного, оновленого військового капеланства розпочалась під час революції на Майдані, яка відбулась у Києві 21.11.2013–21.02.2014. Участь духовенства та релігійних організацій актуалізувалась 1 грудня 2013 року, коли на мітинг проти побиття студентів міліцією за різними підрахунками вийшли від 500 000 до мільйона людей. Уже тоді на площі з'явилися перші священики, які спілкувались з людьми, а 4 та 5 грудня були встановлені два молитовні намети від протестантів [20] та греко-католиків. Туди запрошували представників різних релігій, щоб спільно молитись та допомагати один одному. Наступним проявом публічності релігії стали спільні молитви на сцені, робота служителів та релігійних волонтерів як з активістами Майдану, так і із силовиками. Публічні молитви проводили спільно представники різних християнських конфесій, мусульмани та юдеї. Після початку насильницької фази протистояння священики виступали в ролі миротворців [323] (створювали кордон між сторонами конфлікту), медичних волонтерів та медіаторів у переговорах із владою, одноставно засудивши прояви насилля [246]. Деякі клірики постійно перебували серед активістів, молились за них та спілкувались, стали називати себе «капеланами Майдану».

Після завершення революції більшість релігійних активістів та священиків опинились перед проблемою – вони відчували попит на духовну роботу, але не бачили нової місії. Обставини склались так, що під час початку анексії Кримського півострова на початку весни 2014 р. саме священики стали першими волонтерами. Вони почали допомагати українським військовим, яких передислокували у Херсонську область. Від початку там були православні (УПЦ Київського та Московського Патріархатів) та греко-католики, а пізніше долучились майже всі релігійні течії. Так, у липні 2014 р. священик УГКЦ, капелан Академії сухопутних військ України у Львові, о. Андрій Зелінський став першим

військовим капеланом при штабі АТО у Слов'янську. Отець Тарас Коцюба з перших днів бойових дій на Донбасі періодично відвідував українських військовослужбовців, а згодом вступив на контрактну службу капелана. У 2016 р. на добровільних, волонтерських засадах капеланську службу в ЗСУ в зоні АТО проходили понад 100 священників [18], а в структурі Державної прикордонної служби та Національної Гвардії – понад 180 священників традиційних християнських церков [23]. Географія їх душпастирського служіння охоплювала «гарячі точки» в Станиці Луганській, Трьохізбенці, Щасті, Попасній, Донецькому аеропорту, Пісках, Авдіївці; Горлівці, Мар'їнці, Широкиному, Мирному та інших [173].

14 грудня 2016 р. Міністерство оборони України затвердило «Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України», яке визначає основні завдання, порядок діяльності структурних підрозділів (посадових осіб) Міністерства оборони України, Збройних Сил України з питань організації діяльності служби військового духовенства (капеланської служби) та права і обов'язки військових священників (капеланів) [148], внаслідок чого у 2017 р. у Збройних Силах (у кожній бригаді), Національній гвардії та Держприкордонслужбі України ввели штатні посади капеланів. Кожна конфесія пропонує й узгоджує своїх духівників із силовими структурами безпосередньо. При цьому представників Московського патріархату в штатах бригад – мінімум, а у підрозділах НГУ і ДПСУ їх немає взагалі. У Збройних Силах України 102 штатні посади капеланів. Наразі заповнені 67 із них. Із них священників УПЦ Київського патріархату – 43; Української греко-католицької церкви – 14; Української автокефальної православної церкви – 5; УПЦ Московського патріархату – 2, від євангелістів (УВЦХСВ), баптистів (ВСЦЄХБ) та п'ятдесятників (УЦХВС) – по 1. Отже, лєвова частка штатних духівників у військах – щонайменше 75% – з Української православної церкви Київського патріархату. Кожна бойова бригада ЗСУ має капелана. Вже 23 із них отримали статус учасника бойових дій [38]. У Національній гвардії України – 45 штатних посад капеланів. Більшість священників в

НГУ – 37 – від УПЦ Київського патріархату, 8 – від УГКЦ, 1 – від УАПЦ. Фактично в Нацгвардії працюють 46 капеланів, інколи одну посаду ділять дві людини на півставки. В зоні АТО вже служили більше 20 капеланів НГУ; 12 духівників мають статус УБД. Нацгвардія – єдина силова структура, що у нормативних документах прописала, що на територію військової частини не допустять капелана від УПЦ МП [38]. У Державній прикордонній службі України на посадах працюють 33 капелани. Із них від УПЦ КП – 28, від греко-католицької церкви – 5. У частинах в зоні АТО – 4 капелани-прикордонники. Одна посада у зоні АТО в ДПСУ не укомплектована. Один священник ДПСУ має статус учасника бойових дій [38]. Отже, у трьох згаданих силових відомствах – загалом 180 капеланських посад і наразі фактично 145 капеланів-працівників. Але набагато більше священників кожної зі згаданих церков їздять на фронт добровільно. Зокрема, в УПЦ КП розповіли, що в них близько 400 військових священників (разом із «нештатними»), в УГКЦ – 162. Представники мусульман не мають жодної штатної посади капеланів у військах, але шість імамів їздять до вірян на фронт [38].

При цьому штатний капелан не є військовослужбовцем. Якщо йдеться про ЗСУ, то він – працівник Збройних Сил (як, наприклад, бухгалтер чи юрисконсульт). Капелани у бригадах проводять богослужіння, читають лекції, спілкуються із сім'ями військових, говорять про духовні питання – моральні орієнтири, розуміння добра і зла, любов. Капелан працює разом із військовим психологом. Вони партнери, але між ними є чітка межа: капелан має розуміти, де можна допомогти лише духовними бесідами, а коли краще порадити бійцю звернутися до психолога. Капелан намагається попередити схильність до самогубства та алкоголю. Якщо у батальйоні сталося кілька суїцидів, туди їде священник, щоб поговорити з бійцями та знайти проблему.

За показником довіри, церква продовжує утримувати одну з перших позицій серед суспільних і політичних інститутів (поряд із волонтерськими організаціями і Збройними Силами). Разом з тим, порівняно з 2010 р., коли рівень суспільної довіри до церкви досяг максимуму (73%), наразі цей показник нижчий –

61% (табл. 4.13). У регіональному розрізі рівень довіри корелює із загальним рівнем релігійності і якщо у Західному регіоні довіряють церкві 83% респондентів (рівень релігійності – 81%), то у Східному – лише 33% (рівень релігійності – 53%). В усіх регіонах, крім Сходу, кількість тих, хто довіряє церкві, перевищує кількість тих, хто їй не довіряє (на Сході 53% не довіряють церкві). За ознакою церковно-конфесійної належності, найчастіше засвідчують довіру до церкви вірні УГКЦ – 88%; вірні православних церков демонструють практично однакові рівні довіри – в межах 70% [44, с. 7].

Таблиця 4.13

Розподіл відповідей на запитання: *Чи довіряєте Ви церкві?*,
% опитаних

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018	2019
Довіряю (сума варіантів відповіді «довіряю» і «скоріше довіряю»)	63.1	72.5	63.8	65.6	58.6	63.3	59.8	60.6
Не довіряю (сума варіантів відповіді «не довіряю» і «скоріше не довіряю»)	29.2	20.4	26.3	23.6	28.6	26.9	27.0	27.5
Важко відповісти	7.7	7.2	10.0	10.7	12.8	9.8	13.2	12.0

Джерело: [44, с. 25; 132, с. 23]

Загалом високий рівень довіри до церкви дисонує з рівнем її визнання як морального авторитету (табл. 4.14). На цей час моральним авторитетом визнали церкву 43% опитаних, тоді як у 2010 р. – 56%. Не вважають її моральним авторитетом 39% (проти 27% у 2010 р.). Позиції громадян із цього питання мають виразний регіональний характер: церква є моральним авторитетом для 65% жителів Заходу, значно нижчі показники в Центрі і на Півдні (43% і 34% відповідно), лише 28% – на Сході. У Західному регіоні частка тих, хто визнає церкву моральним авторитетом, істотно переважає частку тих, хто так не вважає (17.5%). У Східному та Південному регіонах, навпаки, більшість опитаних (61% і 46% відповідно) не вважають церкву моральним авторитетом.

Таблиця 4.14

Розподіл відповідей на запитання: Чи є для Вас сьогодні церква моральним авторитетом?, % опитаних

	2010	2013	2016	2017	2018	2019
Так	56.3	49.9	45.3	42.2	45.0	43.2
Ні	26.5	34.5	37.1	38.8	34.8	38.7
Важко відповісти	17.3	15.6	17.7	18.9	20.2	18.1

Джерело: [44, с. 26; 132, с. 25]

Лише 18% респондентів упевнені в тому, що «Більшість священнослужителів – глибоко моральні й духовні особи», причому частка тих, хто так вважає, знизилася – у 2010 р. вона становила 26% (табл. 4.15).

Таблиця 4.15

Розподіл відповідей на запитання: З яким твердженням стосовно священнослужителів Ви згодні більшою мірою?, % опитаних

	2010	2013	2016	2018	2019
Священнослужителі – такі ж, як більшість із нас, з усіма достоїнствами і гріхами	44.0	51.6	45.5	43.7	46.4
Більшість священнослужителів – глибоко моральні і духовні особи	26.2	24.8	19.9	19.3	17.7
Більшість священнослужителів демають, насамперед, про гроші, а не про духовне	16.8	16.9	22.8	25.6	22.4
Важко відповісти	13.0	6.7	11.8	11.4	13.4

Джерело: [44, с. 28; 132, с. 26]

Натомість зросла (із 17% до 22%) частка тих, хто вважає, що «Більшість священнослужителів думають, насамперед, про гроші, а не про духовне». Загалом, найчастіше опитані вважають, що «Священнослужителі – такі ж, як і більшість із нас, – з усіма достоїнствами і гріхами». Наразі таку думку поділяють 46% опитаних, більшість у всіх регіонах і в усіх групах за ознакою конфесійної належності.

Під час моніторингу Центру Разумкова 2018 р. респондентів запитували, якій церкві вони довіряють найбільшою мірою

(«Якій з названих церков Ви довіряєте найбільшою мірою?»). З'ясувалося, що найбільшу довіру серед громадян України має УПЦ-КП – їй довіряють 37,8% респондентів. УПЦ користується довірою 11,7%, УГКЦ – 9,2%, Євангельські протестантські церкви – 1,9%, УАПЦ – 0,9%, РКЦ – 0,5% усіх опитаних. Кожен п'ятий респондент (20,3%) заявив, що не довіряє жодній церкві, а 17% – у цьому питанні не визначилися. Як можна бачити з наведених даних, рівень довіри до окремих церков відчутно нижчий від вказаного вище рівня довіри до церкви як інституту (60%). Довіра до церков має регіональні особливості. Так, у Західному регіоні найбільше довіряють УПЦ-КП та УГКЦ (по 37%), у Центральному та Південному регіонах – УПЦ-КП (48% і 43% відповідно), а на Сході – УПЦ-КП (22%) та УПЦ (20%). Найбільше тих, хто не довіряє жодній церкві, у Східному регіоні (37%), найменше – в Західному (4%).

Привертає увагу також та обставина, що кількість тих, хто найбільше довіряє УПЦ-КП, помітно перевищує кількість її вірних (38% і 29% відповідно), тоді як частки тих, хто довіряє УПЦ і УГКЦ, мало відрізняються від часток вірних цих церков. Якщо УПЦ-КП і УГКЦ найбільше довіряють по 90% їх вірян, то УПЦ довіряють менше її вірних (70%), а 15% з-поміж них найбільше довіряють УПЦ-КП (тоді як найбільшу довіру до УПЦ висловили лише 1% вірних УПЦ-КП, а серед вірних УГКЦ – жоден респондент). До того ж УПЦ-КП найбільше довіряють 34% тих, хто вважає себе «просто християнином», а також 24% тих православних, які не відносять себе до жодної з православних церков [132, с. 25].

Рівень довіри до ієрархів (як і рівень обізнаності з їх іменами) виразно корелює як із географічною поширеністю релігійних громад (парафій) відповідних Церков, так і з церковно-конфесійним самовизначенням респондентів [44, с. 26-27; 132, с. 23-24]. Митрополиту Київському і всієї України Епіфанію довіряють 38,7% опитаних, не довіряють – 18,8% (баланс довіри/недовіри: +19,9%). Митрополиту Київському і всієї України Онуфрію довіряють 32,4% опитаних, не довіряють – 22,1% (баланс довіри/недовіри: +10,3% проти 5,9% у 2018 р. і +13% у 2017 р.). Патріарху Київському і всієї Руси-України Філарету тією чи іншою мірою довіряють 28,5% –

проти 25.7% тих, хто йому не довіряє (баланс довіри/недовіри становить +2.8% (у 2018 р. було +23%). Верховному Архієпископу Києво-Галицькому Святославу довіряють 27.5% опитаних, не довіряють – 15.4% (баланс: + 12.1% проти +13% у 2018 р. і +12% у 2017 р.). Вселенському Патріарху Варфоломію довіряють 31% опитаних, не довіряють – 15.6% (баланс: + 15.4%). Папі Римському Франциску довіряють 41.5% опитаних, не довіряють – 15.2% (баланс: + 26.3%). Патріарху Московському і всієї Русі Кирилу довіряють 15.8% опитаних, не довіряють – 44.7% (баланс: - 29% проти + 13% у 2013 р.).

Щодо ролі церкви в суспільстві, то після початку військових дій на території України, з 2014 по 2017 рр. зменшувалася кількість громадян, упевнених, що в сучасному українському суспільстві церква відіграє позитивну роль: у 2017 р. так вважали 43% опитаних, тоді як у 2016 р. – 46%, у 2014 р. – 53% (табл. 4.16). Однак опитування 2018 р. зафіксувало деяке зростання, порівняно із 2017 р., кількості тих, хто вважає, що роль церкви в суспільному житті позитивна: наразі таку думку висловили 49% опитаних, хоча в 2019 р. ця кількість склала 44.5%. Найбільшою мірою оцінка позитивної ролі церкви помітна на Заході (69.3%), дещо меншою - у Центрі (49.4%) і на Півдні (39.6%), а найменшою - на Сході (17.5%). Слід акцентувати увагу на тому, що не йдеться про негативну роль церкви. Так наразі її оцінили лише 7% опитаних (від 2% на Заході до 17% на Сході). Водночас, значна група (30%) опитаних дотримуються думки, що «Церква не відіграє помітної ролі» – тут оцінка жителів Центрального, Південного і Східного регіонів (таку оцінку поділяють відповідно 28%, 33%, 44% їх жителів) істотно відрізняється від точки зору жителів Заходу (так вважають лише 16%). Найчастіше позитивну роль церкви констатують вірні УГКЦ (81%), меншою мірою – вірні УПЦ-КП (69%) і УПЦ (55%), ще рідше її відзначають «просто християни» (27%) і «просто православні» (36%), і зовсім рідко – ті, хто не відносить себе до жодного з релігійних віросповідань (5%). Останні частіше за інших вважають, що церква відіграє негативну роль (27%) [44, с. 8].

Таблиця 4.16

Розподіл відповідей на запитання: Яку роль відіграє церква в сучасному українському суспільстві?, % опитаних

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018	2019
Церква відіграє позитивну роль	47.3	56.3	50.6	52.5	46.1	42.6	48.5	44.5
Церква не відіграє помітної ролі	38.3	26.5	34.3	28.4	31.6	31.6	31.6	30.1
Церква відіграє негативну роль	3.7	3.0	4.3	3.6	6.2	4.7	4.7	7.1
Інше	1.0	2.4	1.5	2.0	2.9	5.2	3.8	3.7
Важко відповісти	9.4	11.8	9.3	13.7	13.4	15.9	11.4	14.6

Джерело: [44, с. 28-29; 132, с. 26]

Оцінюючи, на чиєму боці церква в параметрах «бідні і знедолені – сильні і багаті», громадяни дедалі більше схиляються до того, що церква дещо більшою мірою на стороні «сильних і багатих»: якщо у 2010 р. за десятибальною шкалою (де “1” – це «обстоювання прав бідних і знедолених», а “10” – «сильних і багатих»), позиція церкви була оцінена у 5,2 балу, то у 2019 р. – у 5,9 балу. Єдиний регіон, де оцінка склала менше 5 балів, – Захід (4,9 балу); в решті регіонів 5,6 балу – у Центрі, 6,6 - на Сході і 7.0 – на Півдні країни [44, с. 39].

Більшість громадян України визнають вплив релігії на певні аспекти суспільного життя. Зокрема, за результатами досліджень Центру Разумкова, сьогодні в Україні існує суспільний запит на соціально активну церкву (табл. 4.17). Так, 67% (проти 79% у 2014 р.) громадян вбачають роль релігії в тому, що вона «Підвищує моральність і духовність людей» (найчастіше в Західному регіоні (80%), найрідше – на Сході (46%). 58% (проти 69% у 2014 р.) вважають її «Одним із важливих засобів відродження національної самосвідомості і культури» (найчастіше на Заході країни (73%), найрідше – на Сході (38%). 51% (проти 55% у 204 р.) – «Одним із чинників демократичного суспільства» (найчастіше на Заході (64%), найрідше – на Сході (37%). Кількість згодних із судженням «Релігія є елементом

політичного життя» сягала максимуму у 2000 (48%), 2016 (50%) і 2019 (48%) роках. З останнім судженням частіше згодні жителі Центрального і Південного регіонів (52%). При цьому переважна більшість (71%) респондентів вважають, що «Релігійні діячі повинні ставати на захист найбідніших прошарків громадян у разі прийняття владою рішень, які знижують життєвий рівень населення», хоча частка таких і зменшалася порівняно 2000 р., коли вона становила 87%. Частіше із цим згодні жителі Південного і Західного регіонів (81% і 78% відповідно), порівняно з жителями Центру і Сходу (68% і 65% відповідно).

Таблиця 4.17

Розподіл відповідей на запитання: *Оцінюючи роль релігії в житті суспільства, чи згодні Ви з наведеними твердженнями?, % опитаних, «згоден» / «не згоден»*

	2000	2010	2013	2014	2016	2018	2019
Реліг. діячі повинні ставати на захист найбідніших прошарків громадян у разі прийняття владою рішень, які знижують життєвий рівень населення	87.1 / 5.7	78.3 / 9.8	83.5 / 7.4	78.1 / 8.6	79.7 / 9.3	74.1 / 12.2	71.0 / 13.7
Релігія підвищує моральність і духовність людей	78.3 / 10.4	78.5 / 8.8	77.0 / 11.0	78.5 / 9.2	73.4 / 11.3	71.2 / 13.7	67.4 / 18.3
Релігія є одним з важливих засобів відродження нац. самосвідом. і к-ри	63.6 / 17.0	70.8 / 12.7	64.4 / 16.3	69.1 / 13.2	64.9 / 16.3	63.7 / 16.5	58.3 / 21.2
Релігія є одним з чинників демократ. суспільства	46.0 / 28.6	55.8 / 22.7	54.4 / 21.9	55.4 / 21.2	54.8 / 22.5	52.4 / 27.2	51.3 / 25.6
Релігія є елементом політичного життя	47.7 / 30.1	42.4 / 38.6	39.8 / 35.7	34.0 / 42.8	50.2 / 31.9	44.4 / 35.0	48.0 / 30.7
Реліг. організації беруть слабку участь у соціальній роботі: допомога нужденним, інвалідам, хворим, літнім тощо	51.7 / 29.7	36.4 / 39.9	40.4 / 34.5	38.8 / 35.7	46.9 / 31.8	41.7 / 33.9	43.1 / 32.0
Реліг. діячі стоять осторонь таких соціальних. проблем сучасності, як запоб. вагітності, аборт, СНІД, секс. виховання тощо	36.0 / 44.1	26.4 / 53.0	31.6 / 47.4	32.2 / 43.4	34.1 / 44.6	32.7 / 42.7	34.2 / 42.7

Продовж. табл. 4.17							
Релігія мало пристосована до потреб сучасної людини	31.3 / 47.0	21.1 / 58.4	28.7 / 49.4	21.3 / 57.4	32.8 / 46.7	29.5 / 49.6	32.1 / 46.1
Релігія не впливає на життя суспільства	29.6 / 60.0	22.5 / 66.6	28.3 / 62.2	22.1 / 65.4	23.2 / 66.4	24.5 / 63.7	23.6 / 62.5
Релігія робить людей не активними, байдужими до того, що відбувається в суспільстві	13.4 / 69.8	12.5 / 71.8	15.2 / 70.2	13.8 / 70.0	15.0 / 67.0	16.9 / 67.2	20.6 / 62.7
Релігія шкідлива, оскільки роз'єднує людей на різні конфесії	14.7 / 67.3	12.5 / 71.5	15.2 / 68.4	12.7 / 72.1	16.6 / 64.7	16.3 / 65.7	21.2 / 60.9
Релігія відмирає і в майбутньому зникне зовсім	7.7 / 75.9	8.5 / 73.6	11.7 / 69.8	7.7 / 73.9	13.2 / 67.9	11.3 / 68.1	12.6 / 64.9

Джерело: [44, с. 37-38; 132, с. 33-34]

Правомірно констатувати, що відносна більшість опитаних погоджується з тим, що «Релігійні організації беруть слабку участь у соціальній роботі: допомога нужденним, інвалідам, хворим, літнім тощо» (із цим згодні 43% опитаних проти 32% незгодних; це визнає відносна більшість жителів усіх регіонів, крім Західного, де відносна більшість (40,5%) таке заперечує. Слід також зазначити, що частка згодних із цим судженням зменшилася порівняно з 2000 р., коли вона становила 52%. Більшість або відносна більшість респондентів не погоджуються із судженнями: «Релігійні діячі стоять осторонь таких соціальних проблем сучасності, як запобігання вагітності, аборт, СНІД, сексуальне виховання тощо», «Релігія мало пристосована до потреб сучасної людини», «Релігія не впливає на життя суспільства», «Релігія робить людей неактивними, байдужими до того, що відбувається у суспільстві», «Релігія шкідлива, оскільки роз'єднує людей на різні конфесії», «Релігія відмирає і в майбутньому зникне зовсім».

4.2. Специфіка соціально-харитативних практик у релігійних громадах України

Соціальна робота як соціокультурне явище в останні десятиліття стала невід'ємною частиною соціокультурної системи нашого суспільства, оскільки вона є одним із головних

способів організаційного і соціально-технологічного реагування суспільства на нову соціальну ситуацію, на виклики соціально-політичного і соціально-економічного характеру. Соціальна робота церкви – надзвичайно складна, багатогранна й багатовекторна сфера людської діяльності. Повноцінний аналіз соціального служіння релігійних організацій можна здійснити лише на широкому міждисциплінарному фундаменті сучасної світської та богословської науки, з урахуванням напрацювань церковних і світських дослідників, спеціалістів, працівників соціальної сфери, тобто завдяки синтезу соціального вчення церкви, соціальної філософії, соціології. Духовенство та викладачі, які не засвоїли основні богословські, філософські теоретичні й технологічні засади соціальної роботи, не усвідомлюють соціальних пріоритетів, у кінцевому підсумку чинять опір конструктивному розв'язанню актуальних соціальних проблем. Тому важливим питанням є визначення основних сфер соціального служіння церкви.

З 1990-х рр. релігійні організації в Україні отримали можливість стати не уявними і декларативними, а реальними дієвими суб'єктами суспільного життя. За майже три десятиліття суверенного функціонування Української держави соціальна діяльність діючих конфесій набула вираженого багатовекторного спрямування. Релігійні організації докладають чимало зусиль до розв'язання проблем соціально незахищених верств населення. За часів Радянського Союзу церква втратила матеріальні та фінансові можливості для повноцінної реалізації своєї соціальної місії. Такі її можливості ще не відновилися повною мірою, але церква з її історично сталими методами роботи у сфері соціального захисту могла б серйозно допомогти державі в підтримці та реалізації соціальних проєктів.

Діяльність церкви нині помітно зміщується із суто релігійного поля до соціальної сфери: суспільство сьогодні потребує не лише душпастирського, але й соціального служіння церкви. Близько половини (46,2%) громадян підтримують соціально значущу діяльність церкви, натомість лише 1,4 % з них вважають, що церква не відіграє помітної ролі в суспільстві

[168, с. 24]. Соціально значуща діяльність церкви знаходить дедалі більшу підтримку з боку громадськості. Отже, перспективи подальшого розвитку церкви значною мірою залежать від її соціальної активності та участі у вирішенні питань, які сьогодні найбільше хвилюють громадян України. Активна розбудова релігійної мережі супроводжується просуванням церкви до всіх сфер суспільного життя, які раніше були для неї закритими. У результаті тих змін, що відбулися в релігійному житті, українське суспільство на сьогодні є поліконфесійним з чітко визначеними домінантами – православною, греко-католицькою та пізньопротестантською. Для України характерне неухильне дотримання принципу свободи совісті та реальної віросповідної рівності, про що, зокрема, свідчать показники розвитку віросповідних меншин і релігійних утворень. Це, зрозуміло, розширює можливості релігійних співтовариств включатися у соціальний простір.

Сучасне суспільство акцентує дедалі більшу увагу на ролі особистості, тому церкви зорієнтували своє соціальне служіння на цей аспект. Так виникла потреба у створенні напрямів за соціально-демографічними характеристиками. Це зумовлено такими чинниками: значними відмінностями у потребах і прагненнях між різними соціальними групами; зростаючим впливом інших соціальних інститутів, які не лише формують думку, а й суттєво впливають на світогляд у цілому (насамперед це стосується медіа). Оскільки у кожній віковій, статевої тощо групи є свої пріоритети, то, по суті, церквами досить успішно застосовується соціально-груповий підхід. Власне, в умовах громадянського суспільства поза релігією цей підхід втілюється в життя за допомогою діяльності численних громадських організацій різного спрямування. В останні роки відбувається поширення сфер і напрямів діяльності соціального служіння. Тобто соціальне служіння вже не обмежується лише наданням допомоги. На даний час основне його завдання полягає у створенні умов для реалізації особистості. Зокрема, робота з безробітними полягає у створенні спеціальних підприємств для забезпечення потреб такої суспільної категорії, але вибір все ж

лишається за ними. Крім того, створюються різноманітні центри духовного життя, школи мистецтва і спорту [86, с. 53]. Отже, розширюється коло спілкування представників однієї релігійної спільноти, створюються своєрідні громадські організації за релігійно-конфесійною ознакою.

Практично всі релігійні організації України створили відповідні структури для реалізації добродійних проєктів. Згідно з чинним законодавством, релігійні організації, з метою поширення благодійницької роботи, можуть бути засновниками самостійних, благодійних організацій (фондацій, місій, тощо) [151]. При цьому сама допомога може здійснюватися різними категоріям людей у найрізноманітніших формах, зокрема: допомога бідним (продуктові набори, благодійні їдальні); заснування та утримання притулків, дитячих будинків, будинків для літніх людей, дитячих садків для дітей-сиріт, соціально-реабілітаційних центрів, зокрема при монастирях; добродійна діяльність у місцях позбавлення волі; надання гуманітарної допомоги тим, хто постраждав від стихійного лиха та біженцям; відпочинок та оздоровлення дітей, насамперед дітей-сиріт, дітей з малозабезпечених родин, постраждалих від надзвичайних ситуацій тощо.

Важливим напрямом служіння є також співпраця церков з іншими інституціями: органами влади та громадськими організаціями. Взаємодія з органами влади у сфері соціального служіння також є одним із пріоритетних завдань християнських церков. Вона відбувається як на рівні конференцій, семінарів, так і у практичній площині. Співпраця з громадськими організаціями особливо плідна у сфері роботи з проблемними групами. Скажімо, УГКЦ займається соціальною діяльністю з Міжнародним благодійним фондом «Карітас–Україна», який свого часу заснувала. Причому цей фонд не є релігійною організацією, але свою роботу здійснює на християнських засадах. Тому тут немає місця національній чи релігійній дискримінації. Особливістю «Карітас–Україна» є наявність низки професійних програм, які стосуються охорони здоров'я, допомоги дітям вулиці, сиротам тощо [134]. Отже, важливим

напрямом роботи для всіх церков є допомога так званим проблемним групам, до яких відносять, перш за все, людей похилого віку та осіб з обмеженими можливостями, дітей-сиріт, осіб, що перебувають у місцях позбавлення волі, та ін. Деякі проблемні групи стають ще й групами ризику, вдаючись до надмірного вживання алкоголю, наркотиків, протиправної поведінки тощо. Таке бачення проблеми пов'язано з деякими важливими чинниками: 1) особами, які становлять проблемні групи, майже не опікуються, а самим їм складно віднайти себе в житті; 2) деякі проблемні групи стають ще й групами ризику, тобто пошук свого місця в житті у деяких проблемних групах відбувається через алкоголь, наркотики або протиправну діяльність. На сьогодні, особливо в протестантських церквах, актуальна не одноразова допомога таким групам, а допомога на постійній основі. Для цього створюються відповідні центри реабілітації, заклади відпочинку, лікувальні заклади тощо.

Особливі зусилля докладають церкви для боротьби з ВІЛ/СНІДом. Координацію їхньої діяльності фактично здійснює Всеукраїнська рада Церков і релігійних організацій (ВРЦРО). Саме ВРЦРО виступила засновником міжконфесійного діалогу у сфері подолання епідемії ВІЛ/СНІДу в Україні шляхом прийняття та впровадження «Концепції участі Церков та релігійних організацій України у протидії епідемії ВІЛ/СНІДу» і «Стратегії участі Церков та релігійних організацій України у протидії епідемії ВІЛ/СНІДу», що є унікальним досвідом [30, с. 78].

Доречно згадати, що християнські конфесії динамічно розгортають волонтерський рух. Суть його полягає у створенні невеликих груп віруючих, які надають адресну соціальну, медичну та патронажну допомогу інвалідам, хворим, громадянам похилого віку, дітям-сиротам, опікуються засудженими у місцях позбавлення волі. Релігійні організації не стоять осторонь урегулювання проблем, пов'язаних із наслідками стихійних природних лих. Мова йде про надання матеріальної підтримки продуктами харчування, медикаментами, одягом, постільними комплектами тощо.

Релігійні спільноти реалізують свої соціальні проекти і програми, створюючи місії та братства. Відомі Всеукраїнське братство святого апостола Андрія Первозванного (УПЦ-КП); Братство преподобного Нестора Літописця (УПЦ); «Українська місія благовістя» (СХБ); християнська місія «Віфлеєм» (ХВС); місія «Карітас-Спас», регіональна місія «Сестер Святого Йосипа» (РКЦ); місійне товариство «Святого апостола Андрія Первозванного» (УГКЦ). Важливу роль у соціальному служінні релігійних організацій відіграють благодійні фонди. Серед останніх варто відзначити «Карітас» (УГКЦ), «Острів надії» (УПЦ), «Дар життя» (УПЦ). Окремі з них за сумлінну і копітку діяльність, спрямовану на розв'язання актуальних проблем суспільства, удостоєні різних відзнак.

Активна співпраця вітчизняних релігійних організацій із їхніми колегами та мирянами з-за кордону дозволяє реалізовувати значну кількість спільних соціальних ініціатив [92, с. 212]. Зокрема, спостерігається тенденція загального зростання обсягів гуманітарних вантажів, що надходять в Україну від міжнародних організацій. У цьому контексті першість залишається за протестантськими об'єднаннями. Саме вони отримують найбільшу гуманітарну допомогу завдяки своїм широким міжнародним контактам [59, с. 20].

Успіхи релігійних організацій у справі соціального служіння сприяють підтримці їхнього високого авторитету в українському суспільстві. Протягом кількох останніх років рейтинг довіри до віросповідних об'єднань з боку населення не опускається нижче 50% і суттєво перевищує ті рейтинги довіри, які громадяни висловлюють парламентам, уряду, політичним партіям, судам тощо. Проте далеко не завжди церквам вдається реалізувати власний потенціал щодо соціального служіння. Так, основними проблемними питаннями у сфері реалізації релігійними спільнотами соціальних проектів є:

- недосконалість законодавства, прогалини у ньому;
- неврегульованість законодавством питань щодо надання релігійним організаціям належних пільг і механізмів заохочення суб'єктів підприємництва до участі в благодійних проектах;

- низький рівень координованості соціальної діяльності релігійних організацій різних конфесій;
- живучість радянських ідеологем у масовій свідомості;
- відносно повільна адаптація конфесій до нових соціальних реалій. Далеко не усі релігійні організації зуміли виробити теологію посттоталітарного служіння. Деякі церкви, опинившись у принципово нових суспільно-політичних реаліях, не маючи досвіду служіння в умовах культурного і конфесійного розмаїття, змушені шукати, передовсім, відповіді на питання, пов'язані з власним виживанням, збереженням національної ідентичності, протистоянням зарубіжним релігійним рухам. Інколи навіть можна почути ностальгічні бажання з боку окремих традиційних церковних структур повернутися до епохи державного патрунування релігій;
- конфліктність міжконфесійних взаємин.

Отже, розв'язання окреслених проблем дозволило б продуктивніше працювати власне релігійним інституціям у сфері суспільно значущої роботи і цим самим надавати допомогу тим, хто її потребує, а, відповідно, допомогти і державі, яка не завжди може охопити всі суспільні проблеми. Для цього потрібно плідно працювати як церквам, так і державними інституціями, а також третьому сектору суспільства – громадськості. Саме за таких умов соціальне служіння церков стане суттєвим фактором демократизації життя суспільства на засадах християнських цінностей, сформує соціально активну позицію кожного громадянина у справі відстоювання ними своїх громадянських прав. А в кінцевому підсумку стане важливим фактором формування й розвитку громадянського суспільства в Україні.

Соціальне служіння постає як суспільно значуща діяльність, яка здійснюється церквами з метою поширення духовності, формування цінностей громадянського суспільства внаслідок налагодження міжконфесійної та міжрелігійної співпраці, взаємодії з іншими соціальними інститутами. Аналіз напрямів соціального служіння вказує на постійний прогрес у розширенні сфер служіння, удосконаленні його методів. Вказані вище

властивості соціального служіння дають підстави твердити про універсальний і толерантний характер здійснюваної діяльності. Отже, соціальне служіння для церков постає не лише додатковим способом оздоровлення суспільства, а й неодмінним інструментом для реалізації взаємодії із суспільними, громадськими інституціями з метою формування громадянських цінностей.

Якщо порівнювати масштаби соціальної роботи, то більш помітні релігійні організації католиків і протестантів, чії центри знаходяться за кордоном і які мають міжнародні зв'язки. Це зумовлюється трьома чинниками: 1) недостатня активність православної церкви зумовлена відсутністю принципової установки в її вченні на піклування про земне існування людини – православ'я продовжує в цілому відстоювати безумовну вищість містичного служіння церкви; 2) православні церкви обмежені в своїх діях відсутністю коштів, що спричинено важким матеріальним становищем парафіян; 3) несприятлива державна політика, зокрема відсутність податкових пільг на добродійну діяльність і відсутність державних субсидій на релігійні добродійні проекти [119, с. 49].

Спершу розглянемо соціальні доктрини та добродійну діяльність православних церков України. Існують твердження, що в православ'ї зовсім не розвинута тема соціальної діяльності. Свого часу прот. В. Зеньковський писав: «Що стосується православних церков, то поки що далі простої благодійності увага до соціальної проблеми не проявилася зовсім» [74, с. 195]. Деякі схожі думки можна знайти і в інших дослідників: «Через свою загальну дистанційованість від господарсько-економічної сфери, православ'я нерідко обвинувачується у відсутності господарського розуміння взагалі» [189, с. 2]. Рух за формування соціального вчення в православній церкві утворюється лише після Першої світової війни паралельно з екуменічним рухом [74, с. 195]. Ініціаторами спроб створити православне соціальне вчення в кінці XIX – на початку XX ст. виступили релігійно-церковні діячі і релігійно орієнтовані представники ліберальної інтелігенції, що входили в «релігійно-

філософські збори»: М. Бердяєв, С. Булгаков, І. Ільїн, В. Соловйов, С. Франк.

Православну церкву можна вважати найчисленнішою за кількістю її вірних і в Україні, і на теренах колишнього Радянського Союзу. З початку 1990-х р. соціальну тему не раз порушували й обговорювали на високому рівні, про що свідчить участь ієрархів у розробці постанов, концепцій, офіційних документів. Як наслідок, 2000 р. на Архієрейському соборі в Москві були ухвалені «Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви» [195]. В Україні у 2002 р. подібний документ під назвою «Основи соціальної концепції Української православної церкви» видав Інформаційно-видавничий центр УПЦ окремим виданням, проте він має лише незначні зміни за змістом порівняно з російським документом [196]. У вступі «Соціальної концепції РПЦ» вказано, що: «не обмежуючись лише словесною проповіддю Євангелії, Церква закликає своїх дітей до активної участі в суспільному житті, але при цьому до такої участі, котра базується на принципах християнської моралі, яка слугує переконливим свідченням дійсності християнської віри» [195, с. 7]. Соціальна концепція розглядає багато різноманітних питань, спектр яких торкається як широких проблем (Церква і нація), так і питань більш вузького характеру (проблеми біоетики). Церковні ієрархи ставляться до неї як до важливого документа, з погляду соціології це прорив, але є думки про обмеженість цього документа. Зокрема, вказують, що концепція більше спрямована на життя церкви у світі, ніж на діяльність окремого християнина у сфері побутових умов [186, с. 16].

Щодо інших актуальних проблем сучасності – кризи сучасного християнства, ставлення до секулярного суспільства, проблем науково-технічного прогресу, глобалізації, освіти, культури, сім'ї тощо – у позиції церкви, на думку В. Сергійко, «проявляється православний традиціоналізм, соціальний песимізм і крайній есхатологізм» [186, с. 7]. Тим самим соціальна концепція УПЦ повністю відбиває і цементує теоцентричну духовну традицію російського православ'я щодо

оцінки матеріального світу як «справи рук диявола». У зв'язку із цими особливостями соціальної концепції УПЦ чимало дослідників зазначали (особливо в період, коли цей документ був тільки-но опублікований), що в ній відсутні нові підходи, здатні зробити цю доктрину цікавою для широких верств суспільства. Вказується також й на велику кількість серйозних внутрішніх суперечностей, особливо щодо національного питання [181, с. 14–24; 195].

Ювілейний Помісний собор Української Православної Церкви Київського Патріархату, який відбувся у Києві 9-10 січня 2001 р., постановив прийняти Декларацію «Церква і світ на початку третього тисячоліття», що стала соціальною концепцією цієї церкви [43]. Вона, на думку А. Головка, «віддзеркалює християнський погляд на світ і його проблеми на початку третього тисячоліття» [37]. У соціальній доктрині УПЦ-КП негативно характеризується секуляризація: «Конфлікт між християнством і секулярною культурою триває. Його сутність полягає в тому, що це конфлікт між гріховним світом, що самоствердився, і реальністю Бога і потойбічного буття, – як в індивідуальному плані, так і у космічному, або всесвітньому масштабі» (II, 8). Водночас питання свободи совісті УПЦ-КП не засуджує, навіть, навпаки, – закликає державу «не втручаючись у внутрішнє релігійне життя і не порушуючи закону про свободу совісті, дбати про духовну безпеку своїх громадян» (XIV, 8). Таку м'яку позицію УПЦ-КП можна пояснити іншими умовами існування цієї церкви.

Якщо порівнювати цю соціальну концепцію УПЦ-КП з аналогічним документом УПЦ, то більшість дослідників [181; 186; 206; 225] констатують її генеалогічну спорідненість із вихідними положеннями соціальної концепції РПЦ. Хоча вона й не містить деяких розділів, наявних в «Основах соціальної концепції РПЦ», наприклад «Церква і політика», «Власність», «Війна і мир» тощо. Основна ж відмінність соціальної доктрини УПЦ-КП від подібного документа РПЦ/УПЦ полягає в її проукраїнській і патріотичній спрямованості, що виступає головним виразником її лояльності до української держави.

Будучи однією з національних церков, УПЦ КП офіційно проголошує себе «духовним фундаментом держави» (XIV, 7). Церква «радо вітала проголошення незалежності України і підтримує утвердження її державності», а також засуджує «будь-які спроби тим чи іншим шляхом дискредитувати нашу державність» (XIV, 7). У Декларації не порушено окремим питанням проблеми співробітництва з державою в соціальній сфері, мовляв, духовне відродження важливіше, ніж соціальне служіння (XVI, 6). Церква тут стоїть на традиційних для ортодоксальної лінії Вселенського православ'я позиції щодо її основної місії, яка полягає «в служінні спасінню людей для вічного життя, з одного боку, а з іншого – для очищення і освячення світу» (XVI, 10). Проте для такого «очищення» церква схильна використовувати традиційні засоби: «багатство літургійного життя, красу богослужіння і християнського мистецтва, і особливо – евхаристію» (XVI, 7). Подібне нехтування церквою значення соціальної роботи у своєму основному документі, що висвітлює соціальну доктрину, ставить її в невігідне становище. Загалом «Церква і світ...» демонструє набагато більшу стриманість у геополітичних висловлюваннях, толерантність до міжконфесійних проблем і церковно-державних відносин, ніж це робить аналогічний документ УПЦ.

Хоча ці документи прийняті 2000 - 2001 рр., але соціальна тема вже порушувалися в церковних колах на теренах України: проповіді, конференції, форуми і т.ін. Вагома в цьому питанні доповідь Патріарха Філарета на Ювілейному помісному соборі УПЦ-КП та на Всеукраїнській міжнародній християнській асамблеї «Заповідь нову даю вам: любіть один одного» (Ін. 13, 34). Зокрема, в доповіді на Християнській асамблеї під назвою «Різдво Христове та його онтологічне значення для людства» він заторкнув багато питань, яких не має «Соціальна концепція РПЦ» (про розбещеність та окультизм) [28, с. 33]. Вищесказане свідчить, що в православних церквах соціальна тема не раз піднімалася й обговорювалася на високому рівні (про що свідчить участь ієрархів у розробці постанов, концепцій,

офіційних документів). Звичайно, праця на цій ниві має свої плюси та приносить великі плоди, та вона має значні перестороги. Однією з яких є перехід межі між церквою як Боголюдським організмом та суспільною організацією. Церква не має на меті виконання певної функції в суспільстві. Онтологічно її присутність зумовлюється дією. Звідси не праві ті, хто закликає до іншої мети, на відміну від тієї, яку заклав у церкві Христос. Робити добрі справи необхідно, але цю діяльність не потрібно встановлювати як закон. Тобто християнин чинить милість не тому, що це заповідь, а тому, що він християнин і по-іншому жити не може. Що ж до проблем цього світу, то церква може давати їм оцінку та вказувати на причини, але ні в якому разі вона не повинна (хоча, по суті, й не може) перетворюватися на арбітра між різними суспільними силами. Вони стоять на старому ґрунті та діють тільки природним способом, а церква утверджена на викупленні та діє вищими благородними засобами. Це царства різних світів. Але через те, що церква проявляє свою сутність у світі, то для неї характерна в її членах межа дотику зі світом.

Водночас Константинопольська патріархія формує думку, що вирішення кризових питань (світового плану) можливе лише в співпраці всіх помісних православних церков навколо неї. Через таку співпрацю можна досягти консенсусу у вирішенні спірних питань [42, с. 8]. В сучасних умовах єдність православ'я є єдиним джерелом сили і надії, як для помісних православних церков, так і для збереження образу православних народів серед плюралізму європейської спільноти [42, с. 9].

Соціальні доктрини українських церков, попри значні теологічні та інші розбіжності, засвідчують їх наміри здійснювати морально-етичний контроль над процесами, що відбуваються в сучасному українському суспільстві. Завдяки етичному характеру своєї соціальної діяльності, церкви здатні за умов рівноправних партнерських відносин запропонувати державній владі допомогу провідних християнських церков у вирішенні різноманітних питань соціо-гуманітарного характеру, зокрема посприяти духовному оздоровленню суспільства,

збереженню та відродженню історичної й культурної спадщини української нації, поліпшенню сфери соціального забезпечення.

Доброчинна діяльність у православній церкві здійснюється переважно в кількох напрямках: відпочинок та оздоровлення дітей (постійна діяльність православних літніх таборів переважно при УПЦ (МП) і УПЦ-КП); допомога бідним; заснування та утримання притулків, дитячих будинків для дітей-сиріт, соціально-реабілітаційних центрів; доброчинна діяльність у місцях позбавлення волі; надання гуманітарної допомоги тим, хто постраждав від стихійного лиха та біженцям [36, с. 52]. Важливим напрямом є також робота у пенітенціарній системі та Збройних Силах. Духовенство не стоїть осторонь врегулювання проблем, породжених дією стихійних природних факторів.

Важливою ланкою, на якій зосереджується увага церков, є робота, пов'язана з проблемами в сім'ї. Постійна практика і плідна праця духовенства спрямовується на пошук конвергентних виходів із складних питань, пов'язаних із сімейними проблемами [63]. Відділи діють при синодах Церков, головним завданням яких є допомога багатодітним та малозабезпеченим сім'ям, яким постійно надається соціальна допомога і духовна опіка, підтримка та допомога літнім самотнім людям. Активно ведеться робота з неблагополучними сім'ями (людьми з наркотичною та алкогольною залежністю) [5].

Ведеться активна робота з дітьми та молоддю. Священиками проводяться освітні зустрічі з викладанням основ християнської етики й Закону Божого. Організовується медичне обстеження та лікування дітей, здійснюється закупівля медикаментів. Окрім цього, практикуються паломницькі подорожі до православних святинь України [64]. У 2005 р. зареєстрована Всеукраїнська молодіжна громадська організація «Православні скаути України». Організацію заснував і опікує Синодальний відділ УПЦ з доброчинності. Ним здійснено ряд проєктів і програм, спрямованих на надання допомоги тим, хто її потребує. Систематично відвідуються психоневрологічні лікарні, в'язниці,

реабілітаційні центри для наркозалежних. Окремо варто відзначити відвідини Охматдиту ВІЧ-інфікованих дітей. Для дітей скаути проводять ігри, роздають призи [62]. Подібну роботу проводить і УПЦ-КП. Вона співпрацює з Всеукраїнським скаутським рухом (Пласт), який активно допомагає у розвитку і проведенні соціальної та громадської роботи [197]. Релігійні спільноти реалізують свої соціальні проекти і програми, створюючи місії та братства. Відомі Всеукраїнське братство святого апостола Андрія Первозванного (УПЦ-КП) та братство преподобного Нестора Літописця (УПЦ).

Визначальною щодо ініціювання позакультових практик є постать священика, який, на думку віруючих, має стимулювати до участі, або, принаймні, повідомляти про заходи позакультового характеру. Більшість людей засвідчують вербальні прагнення щодо участі в позакультових практиках. Основними мотивами участі в таких практиках є: «допомога людям з вадами, допомога сиротам, людям похилого віку, можливість повернути людей до віри та церковного життя, спілкування з новими людьми, нові знайомства тощо» [107, с. 149-150]. Що ж стосується ставлення до позакультових практик православних священиків, то у них виникають певні упередження, оскільки, відзначаючи корисність позакультових практик, вони все ж таки вважають їх вторинними по відношенню до духовної складової своєї діяльності (культових практик). Отже, більшість священиків не сприймають соціальне служіння як необхідний елемент своєї діяльності, тим більше, що не соціальна робота приносить їм основний дохід. З нею, навпаки, пов'язані тільки витрати. До того ж вкладення в цю сферу не дають швидкого фінансового ефекту.

Можемо з впевненістю сказати, що сьогодні православне духовенство стало невід'ємним чинником збалансованого буття українського суспільства. Православна церква зайняла чільне місце у суспільстві завдяки багатовекторній соціальній роботі. Налаштувавши реалізацію планів і проєктів, конфесії здобули помітне місце в соціумі. До того ж, завдяки взаємодії з людьми, відбувається процес укорінення в структуру українського

суспільства і зростання авторитету серед населення. За останні десять років, в умовах суспільної трансформації і соціально-економічної кризи, соціальна активність православних церков стала особливо актуальною та очікуваною з боку населення, яке перебуває у стані соціально-політичного, культурного і морального вибору. Такий вид діяльності, як позакультові практики, в цілому для православ'я новий. Приділяючи основну увагу культовим практикам, православні церкви здебільшого здійснюють їх без урахування демографічних, гендерних тощо особливостей вірян. Нерозвинутість цих практик призводить до того, що вони не завжди орієнтуються на конкретні соціальні групи. Певним винятком є молодь. При цьому робота з молоддю здійснюється православними церквами, перш за все, у сфері дозвілля. Церкви організують літні табори, де на дітей та молодь чекають різноманітні програми, в яких переплітаються і навчання, і відпочинок, і участь у релігійно-культурних заходах, і в спортивних змаганнях. Організуються й різні екскурсії по «святих місцях».

Значна увага приділяється благодійній діяльності, яка є проявом кращих людських якостей і допомогою для тих, хто цього особливо потребує. Опіка та допомога надається різним верствам населення – молоді, дітям, людям похилого віку, сиротам, інвалідам, ув'язненим тощо. Щодо конкретних заходів позакультових практик, то це, перш за все, «волонтерський рух», «збір коштів на соціальні проекти, наприклад допомогу дитячим будинкам та притулку для старих», «участь в організації свят, концертів». Також церквами проводиться робота з так званими проблемними групами («діти вулиці», «неблагополучні сім'ї», «нарко- та алкозалежні»). Велика увага з боку православної церкви приділяється таким гострим проблемам загальнонаціонального характеру, як СНІД та аборт. Ці заходи дають можливість не лише бути поінформованими про роботу церкви, але й сприяли залученню молоді до такої роботи.

Церкви проводять та беруть участь у різноманітних масових заходах, конференціях, круглих столах, кінофестивалях тощо.

Церква є також ініціатором створення богословських клубів та братств, особливо для молоді. Метою створення цих спільнот є, перш за все, залучення молоді до обговорення питань на релігійну тематику. Зустрічі відбуваються так: спочатку слухачам презентують міні-лекцію чи фільм, а потім триває обговорення її теми. Всі теми формулюються в руслі святоотцівської спадщини та церковної періодики. Важливою особливістю обговорення є те, що до розгляду приймаються тільки питання на релігійну тематику, що викликають певні суперечки. Завдяки цьому молодь має змогу не просто бути обізнаною із вченням та подіями церкви, але й отримати навички ведення дискусії, відстоювання власної точки зору.

Поаналізуємо соціальну доктрину та особливості соціального служіння католиків. Будуючи ідеальну богодержаву, питання соціального характеру були внесені католицькою церквою до богословської сфери. Адже в теократичній державі все мусить бути досконалим. Відомо, що богослов'я не займається земельним питанням чи фінансовим обігом, але це було усвідомлено католиками значно пізніше [27, с. 12]. Вибух протестантизму та впровадження ним гасел «рівності та братерства» між всіма верствами суспільства, спонукав РКЦ до формування соціальної доктрини [50, с. 107]. Тут також вагомий і внутрішній чинник – еклезіологічний. Перетворення католицької церкви на релігійно-державну структуру («теорія двох мечів»), нерозуміння наслідків первородного гріха, юридизм по відношенню до сотеріології та нерозуміння есхатології призводять до пошуку свого місця у реаліях сьогодення. Тобто, якщо розумово все вирішено у сфері богослов'я і нічого вже не залишається; тоді вектор діяльності спрямований на світ, на суспільні питання та справи. Наприклад: Лев XIII (у відомій енцикліці 1891р. «*Rerum novarum*»), вслід за ним Пій X, а пізніше Пій XI («*Quadra gesimo anno*», 1971р.). У цих офіційних документах папство стверджує, що економічні проблеми не можна розв'язувати без їх релігійної оцінки. Те ж саме стосується питання про заробітну плату, яке повинно розглядатися не як економічне, а як релігійно-моральне

[105, с. 393].

Соціальне вчення католицизму, оновлюючись і модернізуючись упродовж ХХ ст., особливо після II Ватиканського собору (1962 - 1965 рр.), запропонувало різноманітні вирішення багатьох питань, які гостро дискутуються в країнах, що обрали демократичний шлях розвитку. У соціальному вченні католицизму посилюється тенденція до гуманізації суспільних процесів, наголошується на створенні належних умов для всебічного розвитку людської індивідуальності [186, с. 3]. 19 лютого 1988 р. під час прес-конференції у Ватикані була оголошена сьома енцикліка Папи Іоана Павла II «Турбота про соціальну дійсність», одне із тверджень якої звучить так: «Церква намагається вести людей таким чином, щоб за допомогою гуманітарних повчань вони могли здійснювати своє призначення, як оберігачі земного устрою» [46, с. 113]. Загальний огляд соціальних концепцій приводить до певних висновків: соціальне вчення церкви формується поступово, на що вказує історія [104, с. 10]. Причина формування цього вчення полягає «в розкритті божественного задуму щодо світового панування людини» [108, с. 30-31]. Отже, РКЦ приділяє велику увагу соціальним питанням. Видаються постанови римських єпископів, формуються соціальні концепції, основою яких є твердження, що вирішення світових непорозумінь залежить від авторитету церкви.

УГКЦ розвиває своє соціальне вчення через засвоєння соціальної доктрини Римо-католицької церкви, спільної для всієї католицької спільноти. На відміну від православ'я, сучасне соціальне вчення католицизму дедалі більше втрачає суто теологічний характер і набуває гуманістичних характеристик, оперує економічними поняттями, соціально-етичними оцінками, практичними висновками і пропозиціями, у ньому домінує персоналістська парадигма в обґрунтуванні розвитку, співучасті, спільного блага, гідності людини як особистості. Проте соціальне вчення РКЦ не уніфіковане, враховуючи розмаїття традицій церков, з'єднаних з латинською. У зв'язку із цим у

соціальної доктрині католицизму є термін «інкультурація», під яким розуміють адаптацію християнства до тієї чи іншої культури та зустрічне збагачення цієї культури християнськими цінностями [93, с. 293, 322]. Тож, керуючись загальними принципами соціальної доктрини католицизму, у соціальній доктрині УГКЦ значну роль відіграють осмислення східно-церковної традиції та аналіз суспільних процесів, що відбуваються в Україні. Відповідно, процеси внутрішньоцерковного осмислення зумовлюють доповнення УГКЦ загальнокатолицької соціальної доктрини.

Особливість соціальної доктрини УГКЦ, котра на сьогодні представлена в офіційному документі під назвою «Катехизма Української греко-католицької церкви «Христос – наша Пасха», порівняно із загальнокатолицьким соціальним ученням, полягає в тому, що вона офіційно позиціонує себе як церква українського народу, а в її богослов'ї важливе місце посідає тема християнського патріотизму, зміст якої полягає «в обов'язку християн не тільки любити свій народ, державу, але й активно обстоювати християнські цінності в щоденному житті» [114, с. 123, 126–127]. Власне, на це і спрямоване розрізнення обов'язків людини як християнина і як громадянина. Для УГКЦ питання морального вдосконалення суспільства нерозривно пов'язане з удосконаленням політичного устрою держави, адже що більше громадян бере участь у владі, то більше треба, щоб ті громадяни були праведними, себто мали моральне виховання, сповнене євангельськими принципами. Єдино прийнятним політичним устроєм для виконання своєї місії церква вважає демократію, яка, як суспільний устрій, може вважатися відповідним до християнського світогляду.

Соціальне служіння католицької церкви асоціюється з діяльністю благодійної організації «Карітас», однієї з найбільших міжнародних мереж благодійних організацій в Європі та світі. При цьому УГКЦ здійснює свою позакультову діяльність із Міжнародним благодійним фондом «Карітас-Україна», який свого часу заснувала і який входить до міжнародної мережі. Слово «Caritas» означає любов і

милосердя, співчуття та благодійність. Більше двох десятків років сотні тисяч потребуючих українців отримували матеріальну, соціальну, психологічну та юридичну допомогу від цієї організації. Місія «Карітасу України» визначена як розвиток традицій добродійної діяльності та здійснення соціальної роботи, виходячи із християнських морально-етичних цінностей, а мета - розробка та впровадження національних програм для забезпечення соціальної допомоги та підтримки найбільш потребуючого населення України, незалежно від національної належності чи віросповідання. Робота «Карітасу України» сфокусована на п'яти основних напрямках: 1) допомога дітям, молоді та сім'ям, які перебувають у кризі; 2) охорона здоров'я; 3) допомога людям з особливими потребами; 4) соціальні проблеми міграції; 5) допомога в надзвичайних ситуаціях.

«Карітас України» сьогодні - це понад 20 регіональних організацій у 15 областях України; понад 1000 співробітників та волонтерів; допомога потребуючим незалежно від віросповідання, етнічного походження, статі чи віку, базуючись на християнських засадах і цінностях; сотні тисяч потребуючих, поліпшити стан яких змогла матеріальна, соціальна, психологічна та юридична допомога, надана співробітниками Карітасу; комплексний та системний підхід до вирішення соціальних питань; висока кваліфікація працівників, постійний професійний розвиток завдяки участі у власних та партнерських тренінгах, семінарах, конференціях; стажування в Україні та за кордоном; наукові підходи у соціальній роботі, власні дослідження проблем медицини, міграції, безробіття, безпритульності, сирітства і вуличного способу життя дітей та молоді, інтеграції неповносправних осіб тощо; ефективна та практична соціальна і матеріальна допомога, а також активна просвітницька діяльність; багаторічне партнерство як з українськими, так і міжнародними благодійними фондами та громадськими організаціями, державними структурами; безперервний обмін досвідом з міжнародною мережею Карітасу, що має понад 115-річну історію і об'єднує 165 національних

організацій з 200 країн світу, з персоналом у кілька мільйонів співробітників та волонтерів [84].

З огляду на те, що «Карітас» є не державною, а релігійною (католицькою) організацією, у поліконфесійній (із переважаючою кількістю вірних православної церкви) державі вона не концентрується лише на своїх одновірцях, як це, наприклад, роблять єврейські добродійні організації. При наданні допомоги «Карітас Україна» не робить жодних обмежень ані з огляду на національність потребуючого, ані на його релігійну належність. За словами працівників Місії, все залежить лише від того, чи знаходиться людина в стані матеріальної або ж духовної потреби. Єпископ С. Широкоградюк зазначає: «У своїй діяльності ми спираємося на соціальне вчення католицької церкви, на авторитет Святішого Отця, який щоразу наголошує на потребі розвитку харитативної праці, сприянні солідарності багатих і бідних... Ми повинні бути Церквою, яка виходить на зустріч людині, її потребам» [53]. Спектр діяльності «Карітас» в Україні дуже широкий. Зокрема, здійснюється ряд проєктів, які допомагають державі у подоланні таких суспільних проблем, як ВІЛ та СНІД, дитяча безпритульність, дитяче сирітство, торгівля людьми, малозабезпеченість (бідність) та ін.

Залежно від регіонального розташування кожного окремого осередку, «Карітас» реалізовує специфічні види проєктів (місцеві), зорієнтованих на розв'язання проблем саме цього регіону. Зокрема, в Дрогобичі надається соціальна та юридична допомога біженцям, в Мукачевому – організовано Католицький ліцей, де навчаються діти із Закарпаття; у Києві функціонує гуртожиток для студентської молоді, який був відкритий у вересні 2004 р. за допомогою німецької благодійної організації «Renovabis». Такі гуртожитки діють також у Мукачевому та Ужгороді. За словами працівника цієї організації, голови загального об'єднання мирян-католиків Австрії д-ра Георга Копецького, проєкти, які фінансуються організацією, «мають не лише харитативну спрямованість, а й направлені на освіту священників та мирян, котрі причетні до роботи в Україні» [6, с. 11-12].

Паралельно із допомогою чернечих орденів, які залучаються до роботи, свій внесок у діяльність «Карітас» робить і Вищий Інститут Релігійних наук св. Т. Аквінського. На початку 1990-х рр., коли цей заклад був ще коледжем, його декан наголошував: «Нам треба підготувати працівників для Карітасу, тобто, щоб ці люди мали богословську освіту і в той же час були підготовлені до діяльності милосердя» [140, с.109].

«Карітас» прагне розширити свою діяльність саме завдяки молоді, виховуючи у неї безкорисливе служіння потребуючому. У папському листі *Novo millennio sneunte* зазначається: «Сьогодні потрібна нова уява милосердя, проявом якої буде не стільки і не лише результат допомоги, а вміння бути ближнім для страждаючої людини, бути солідарним з нею так, щоб жести допомоги не відчувалися як принижуюча милостиня, а як засвідчило свідоцтво братерської спільності благ» [133, с. 20]. «Карітас» активно проводить роботу й у напрямку допомоги бідним та самотнім людям похилого віку в різних містах. З метою допомоги зазначеній категорії людей організовано роботу двох будинків для людей похилого віку, в яких працівники «Карітас» опікуються мешканцями цих будинків. Крім осіб похилого віку, там також проживають люди з обмеженими можливостями. Всі підопічні мають постійну опіку, триразове харчування, щоденний медичний догляд. Незважаючи на те, що на сьогодні існує величезний попит на вказані Будинки Милосердя, туди, передусім, приймаються самотні особи, позбавлені будь-якої опіки людей.

Завдяки сучасно обладнаній кухні паралельно існує практика видачі безкоштовних гарячих обідів для пенсіонерів, що не проживають у будинку. Безкоштовні обіди надаються також дітям-сиротам та дітям з малозабезпечених сімей. Для людей, яким офіційна медицина недоступна (безпритульні, багатодітні, одинокі пенсіонери) надана медична допомога. Медичну допомогу та медикаменти отримують також парафіяни і будь-яка особа, за словами «карітасовців», яка до них звертається. Допомога проводиться у формі фінансування операцій, лікування за кордоном, надання безкоштовних

ліків, створення реабілітаційних центрів (лікарські кабінети), консультацій, у наданні інвалідних візків, відвідування хворих у лікарні тощо.

Однак найбільше проєктів «Карітас» в Україні спрямовано на допомогу дітям, які є найменш захищеними і слабкими перед існуючою реальністю. Серед них, зокрема, діти таких категорій: діти-інваліди, сироти, діти з багатодітних та малозабезпечених родин, а також «діти вулиці». Допомога дітям вищезазначених категорій надається, передусім, у формі соціальної допомоги. Особливе місце при цьому відведене хворим дітям, які потребують не стільки матеріальної, як моральної підтримки. В своєму посланні з нагоди II Всесвітнього дня хворих Папа Іван Павло II наголошував: «...допомагайте і служіть хворим, а також всім, хто страждає, передусім шануючи їхню людську гідність, а очима віри визнаючи в них присутність Ісуса, що терпить. Стережіться байдужості, яка може стати наслідком звички. Щоденно пам'ятайте обов'язок бути братами і сестрами для всіх без винятку; до незамінного внеску вашого професіоналізму, об'єднаного з відповідними структурами, додайте «серце», адже лише йому під силу зробити вашу працю гуманною» [141, с. 126]. Варто визнати, що дуже часто неврегульованість питань захисту інвалідів у законодавстві нашої держави полишає таких людей осторонь, не надаючи їм жодних шансів «на виживання». І саме тут доречно згадати слова Папи Івана Павла II: «Було б річчю вкрай негідною ані людини, ані людського суспільства, якби до громадського життя допускалися лише винятково здорові люди, адже в такий спосіб ми отримали б небезпечну форму дискримінації слабих і хворих сильними і здоровими... Важливе завдання стоїть в цьому аспекті перед державою, бо рівень її цивілізованості вимірюється повагою, якою вона оточує своїх найслабших громадян» [57, с. 120]. Тривалий час робота з дітьми-інвалідами не мала спонсорської підтримки, їх фінансувала тільки держава, чого звичайно було замало. Але з часом допомога почала надходити від католицьких організацій. Так, через «Карітас» надавалась гуманітарна допомога, час від часу влаштовувалися різні свята.

У зв'язку з тим, що держава не достатньо забезпечує потреби дитсадків, «карітасівці» надають свої кошти на підтримку роботи таких закладів, взявши над ними шефство. В усіх дитсадках такого типу виховання дітей проводиться, зрозуміло, в релігійному дусі. Поряд з цим «Карітас» займається організацією дитячих будинків сімейного типу, в яких постійно проживають діти-сироти та діти, позбавлені батьківської опіки. За словами єпископа С. Широкоградюка, «сьогоднішній пріоритет – це робота з дітьми-сиротами. І якщо за рік через карітасівські табори відпочинку проходить 2700 дітей, а 15 сиріт користуються нашою повною опікою, – це вже конкретні результати нашої праці» [53]. Вихованням дітей займаються сестри-монахині та спеціально підготовлені вихователі. В будинках діти проживають постійно до повноліття, навчаються в загальноосвітніх школах, відвідують дитячі садки, отримують добре виховання, а найголовніше – отримують любов, якої не мали або були позбавлені, навіть маючи батьків [48].

Однією з найбільш гострих проблем українського суспільства є й так зване соціальне сирітство та проблема «дітей вулиці». На думку працівників «Карітас», для подолання такого явища слід вдатися до створення центрів, де діти зможуть отримати любов та розуміння. Такими центрами стали «Світлиці», «в котрих діти отримують фізичну та духовну реабілітацію, відчувають свою потрібність та значущість, оцінюють гідність кожного людського створіння, незалежно від соціального стану чи віку» [185]. Їх діти відвідують після занять у школі. В деяких центрах світлиці поєднані з їдальнями для дітей. Перебування там дітей починається з обіду. Також у всіх світлицях дітям допомагають зробити шкільне домашнє завдання, після чого є час для занять за інтересами, забав, екскурсій, занять з катехізису. Серед основних завдань, які перед собою ставлять працівники світлиць, такі: допомога батькам у вихованні дітей в дусі моральності та християнських цінностей; підвищення відповідальності батьків за виховання власних дітей, популяризація у цьому руслі передового досвіду

найкращих батьків; своєчасне виявлення дітей, які потребують допомоги, проведення з ними виховної роботи, влаштування екскурсії, вечорів відпочинку тощо.

Крім того, церкви активно втілюють нові форми соціального служіння [59, с. 15]. Так, з 1 вересня 2008 року в Україні офіційно розпочав діяти недержавний церковний пенсійний фонд «Покрова», заснований колишнім предстоятелем УГКЦ Любомиром Гузаром. Структура покликана забезпечити гідну пенсію, насамперед, священнослужителям і мирянам, причому не тільки греко-католицької церкви. Загалом клієнтами фонду можуть стати всі бажаючі громадяни України. Синод єпископів Києво-Галицького верховного архієпископства вирішив, що в нинішній ситуації «Церква візьме участь у процесі підвищення економічної грамотності своїх віруючих» [51, с. 73].

Яскравою характеристикою цієї роботи є те, що вона ведеться на регіональному рівні, особливо в Галичині. Підґрунтя цього спрямування УГКЦ можна простежити із постанов місцевих єпархіальних соборів. Треба додати, що їх постанови мають своєю підосновою енцикліки римських пап. В одній із доповідей на соборі Стрийської єпархії було зазначено, що «Церква не повинна забувати і земного життя. Готуючи кожную людину до вічності, Церква не може залишитися байдужою до її соціального визволення» [104, с. 36].

Неможливо обійти увагою тенденції розвитку та форми соціальної діяльності протестантських церков. Релігійним осередкам в СРСР забороняли будь-яку позакультову практику. Тому в часи Радянського Союзу взаємодопомога практикувалася переважно серед одновірців. На богослужіннях заохочувалися милосердя та добродійність, проте дуже рідко це служіння виходило за межі самої конфесії. На це був ряд причин: по-перше, в суспільстві було сформоване негативне ставлення до протестантів зі сторони більшості громадян; по-друге, така позацерковна добродійність переслідувалася владою, котра вважала, що милосердя – це один зі способів навернення у віру. Висуваючи численні заборони, державні органи водночас систематично звинувачували віруючих у

пасивності, відсутності активної життєвої позиції, релігійні ж громади – в ізоляціонізмі, екстремізмі, ворожому ставленні до радянського ладу. Одним проявом доброчинності була постійна турбота церкви про сім'ї репресованих. Будь-яка культурна праця для віруючих в суспільстві також була неможливою, задоволення духовних потреб відбувалося на зібраннях, не виходячи за межі Дому молитви, формуючи власну субкультуру. Особливо широко розвивалося хорове служіння, на базі місцевих церков створювалися музикальні ансамблі та гурти. Але як було зазначено, їхня діяльність була обмежена лише богослужіннями, співами на похоронах (духові оркестри) чи весіллях. В свою чергу, серед віруючих формувалося неприйняття світської культури і мистецтва, як такого, що не відповідає Біблійним принципам [99].

Новітня історія протестантських церков в Україні бере свій початок з кінця 1980-х рр., коли розпочалася епоха релігійної свободи. Розпад СРСР, якого так прагнули євангельські віруючі, поставив протестантську спільноту перед новими викликами: пошук власної ідентичності, осмислення потенціалу нових історичних реалій для діяльності церкви, знаходження свого місця на тлі сплеску релігійного відродження, практично небачені раніше можливості для євангелізаційної і місіонерської роботи, інституалізація, структурування церковних служб і, як наслідок, – активне входження у світ. Починаючи з 1990-х років для українських протестантських церков відкривається можливість активної соціальної діяльності. При тому, що протестантів в Україні лише декілька відсотків, вони утворили третину релігійних громад і здійснюють не менший відсоток місіонерського та соціального служіння. Активна соціальна праця, яка досить часто робиться безкорисливо і без намагання прорекламуватися, все ж дає свої результати і допомагає формувати позитивний образ громад. Та все ж протестанти сприймаються суспільством неоднозначно: частина населення вороже настроєна до них, вважаючи, що вони діють не на своїй «канонічній території». Ця позиція часто пропагується і через ЗМІ, і служителями інших конфесій. Друга частина вбачає

позитивний вплив у діяльності протестантських церков в українській державі або ж, як мінімум, не вбачає нічого шкідливого чи протизаконного. Така неоднозначність спричинена нестачею вміння та кадрів, які б працювали в інформаційному полі. Співпраця з владою в різних регіонах держави проходить по-різному. Тут, знову ж таки, багато залежить від особистих симпатій державних посадовців. Усе це дає підстави говорити про потребу розвитку протестантизму, що дасть можливість більш активно працювати саме в інформаційному просторі і детальніше висвітлювати свою діяльність. Це допоможе остаточно позбутися комуністичних кліше, якими продовжують спекулювати («секти», «іноземні шпигуни» тощо). Отже, позакультові практики протестантських церков досить різноманітні, не обмежені лише однією сферою, орієнтовані на конкретні соціальні групи, що свідчить про розуміння та сприйняття соціальних проблем представниками різних церков та бажання їх розв'язати, зокрема й завдяки позакультовим практикам.

Проаналізувавши богословські позиції, можемо констатувати певні здобутки протестантських церков України періоду незалежності. По-перше, чимало богословів та служителів вважають, що значною заслугою цього часу є налагодження зв'язків із протестантами інших країн. Причому «як на рівні окремих громад, різних релігійних організацій, так і на рівні деномінацій» [126, с. 9]. Ідеться про допомогу (не лише фінансову) зарубіжних віруючих в організації місій, семінарій, будівництві молитовних будівель та церковної інфраструктури, видавництві, проведенні євангелізацій, соціальної роботи тощо. Разом із тим ця допомога в непротестантському середовищі часто викликала неоднозначну оцінку, лунали критичні думки з боку, зокрема, українських православних у використанні протестантами закордонної фінансової допомоги з метою прозелітичної діяльності та неадекватних форм місії.

По-друге, протестантські спільноти України за період незалежності повністю змінили своє обличчя: громади наповнили нові люди, які переважно походять зі «світу» (тобто

не із сімей спадкоємних віруючих), вони освічені (збільшилася кількість членів церкви з вищою освітою, з богословською освітою), молоді та ін. Відтак із їхнім приходом у громади виникає, за висловами церковних діячів, «нове мислення». Позиція цих людей характеризується прагненням адаптації церкви до сучасних реалій, намаганням активно використовувати для місії та євангелізму форми світської культури, відмовою від традиційних для українського протестантизму богословських схем тощо. Так, Д. Гореньков, директор Спілки студентів-християн України, ведучи мову про проблему спадковості поколінь у служінні, виділяє феномени, які існують на сьогодні в євангельському середовищі в ключі молодіжної проблематики: «1) існують молодіжні церкви, які на 90 % складаються з прихожан, чий вік заледве досягає 30 років. Ці церкви часто виникали як результат стратегічних ініціатив окремих деномінацій, залишалися в їх юрисдикції, але також часто формувалися з відкинутих традиційними церквами молодих людей; 2) феномен появи молодих лідерів, які в служінні керуються своїми цінностями й інструментами впливу на інших, а також на старших за віком, віруючих; 3) феномен апатичної, кар'єрно та конформістськи налаштованої церковної молоді. Вони мають у своєму минулому негативний досвід життя своїх віруючих батьків у вороже налаштованому стосовно віруючих-протестантів радянському середовищі, які часто переживали дискримінацію, приниження й гоніння за свої релігійні переконання, відтак вони не бажають і не готові до активного, безкомпромісного та енергійного служіння і розглядають церкви як, насамперед, джерело соціальних можливостей особисто для них» [39, с. 110].

Доречно нагадати, що проблема спадкоємності поколінь породила три форми адаптації віруючої молоді. Перший сценарій характеризується формуванням світоглядної та соціальної спільноти «ДВБ» – діти віруючих батьків. Це молодь, яка знає всі правила та норми життя своїх громад, яка вміє і звикла жити за цими правилами, проте нездатна знайти спільну мову з тими молодими людьми, які прийшли «зі світу». Друга

форма окреслює молодь, яка прийшла до віри на хвилі масових закордонних та українських євангелізаційних проєктів і зіткнулася з непростою ситуацією в церквах, в яких існує своя культура, свої релігійні й мовні кліше, своя (часто небіблійна) система поглядів на світ та цінності, що визначає навіть незначні вчинки, стиль одягу й інтимні сфери життя. Відтак ця християнська субкультура ставила молодих неофітів перед вибором: або прийняти цей стиль, або відкинути його і стати дисидентом, або «одягти маску» й заради особистих стосунків стати частиною цієї культури. Третій сценарій радикальний і передбачає відкритий конфлікт молодих людей зі «старшим поколінням». Як наслідок: ці люди покидають громаду, стають дисидентами або ж утворюють т.зв. «молодіжні церкви» [39, с. 112–113].

Третім здобутком церков євангельського напрямку в Україні є напрацювання та успішний досвід соціального служіння. Слід зазначити, що на думку вчених, протестантські конфесії на тлі інших християнських церков України вигідно вирізняє саме ця гілка роботи. Проте вона применшується в очах громадськості практично повним ігноруванням висвітлення її позитивного досвіду в світських медіа, що зумовлено домінуванням в масовій свідомості радянського міфу про «сектантів». Ми можемо констатувати очевидний успіх протестантів за роки незалежності в соціальній роботі. Церква отримала можливість допомагати знедоленим прошаркам суспільства, певним категоріям громадян (сиротам, вихованцям інтернатів, ув'язненим, наркоманам, алкоголікам та ін.) й ефективно її реалізувала. Утім, як слушно зауважує М. Неволін, «насторожує певне зміщення церковної активності виключно в бік роботи з маргінальними прошарками суспільства: наркоманами, алкоголіками, бомжами, ув'язненими та тими, хто недавно звільнився з місця позбавлення волі. Водночас основна частина населення переважно залишається поза сферою соціальної зацікавленості церков і місій» [126, с. 11].

Перспективні напрямки поглибленої роботи в плані сімейного виховання, організації дитячого та молодіжного

дозвілля не лише для дітей членів церков, але для широкого загалу, просвітницької роботи щодо запобігання багатьом моральним і медичним проблемам. Вагомі також напрацювання у сфері релігійної освіти. Так, практично з нуля були створені коледжі, семінарії, університети, що передбачало відповідну необхідну методичну та навчальну базу, побудову навчальної інфраструктури. У 1990-ті рр. викладацький склад був переважно укомплектований іноземцями, а з 2000-х рр. у протестантських духовних навчальних закладах більшість становлять вітчизняні викладачі.

Попри те, у цій сфері можна вказати й чимало недоліків, а саме: богословська освіта не стала обов'язковою для пасторів та служителів; кількісний склад релігійних навчальних закладів переважає загалом їх якість; часто релігійні союзи, об'єднання, асоціації прагнуть мати «свої» навчальні заклади, де була б прогнозована з точки зору їх конфесії теологія. Проте вони остерігаються утворювати або ж об'єднувати духовні заклади, боячись за своїх студентів, майбутніх служителів, які вивчатимуть доктрини та релігійну практику інших конфесій. Окрім того, процесу заважають складні міжконфесійні взаємовідношення. Що стосується розвитку євангельського богослов'я, то конфесійні автори зазначають, що воно поділяється на «народне богослов'я», вершиною якого є ортопраксія (правильна релігійна поведінка), та власне саме богослов'я [9, с. 137]. Розвій богослов'я стимулюють богословські журнали, написання бакалаврських, магістерських робіт у духовних навчальних закладах, а також навчання і захист докторських дисертацій [154]. Богословські позиції рясно представлені в конфесійних медіа. У протестантизмі людина не перестає сприйматися як грішник, але завдяки участі у позакультових практиках вона має можливість певною мірою спокутувати свою вину, приносячи користь суспільству, до якого належить.

Окремого дослідження потребує опис тематичних зацікавлень українських протестантських богословів. Останніми роками простежується тенденція до пошуку усвідомлення

особливостей своєї євангельської традиції в світовому протестантському контексті, розуміння її унікальності у зв'язку з накладенням на православну парадигму. Одначе варто окреслити й певні негативні тенденції в євангельському богослов'ї: пошук т. зв. ексклюзивного, власне «українського», богослов'я (теологія одна, змінюватися може лише мова, способи висловлення думок, але не догматика); калейдоскопічність богословської рефлексії; крайній біблійний фундаменталізм та лібералізм; повільність богословського реагування на нагальні проблеми, що виражається в практичній відсутності соціального вчення тощо.

Можемо констатувати, що протестанти наполегливо працюють у соціальній, інформаційній, освітній сферах. Конфесії за роки вільної релігійної діяльності активно залучають прийнятні для них культурні засоби, щоб провадити через них навчальну, соціальну, просвітницьку, дозвіллеву роботу, яка сприяє збільшенню релігійної мотивації віруючих, зокрема молоді, мобільності релігійних громад, їхньої відкритості світу, а також наповненню протестанських церков новими прихожанами. Водночас варто наголосити на негативних тенденціях у сферах спадкоємності поколінь служителів, подекуди запізнілій богословській реакції на реалії сьогодення, невмінні долати конфесійні упередження задля об'єднання зусиль і утворення спільних духовних навчальних закладів тощо. Аналіз періоду релігійної свободи та активної місії євангельських церков дозволяє констатувати, що думка вчених щодо того, що «віруючі протестантських церков у недалекій перспективі здивують українське суспільство своєю громадянською мобільністю й різними формами ...входження в соціум» [241, с. 5], знаходить своє підтвердження в бутті цього напряму християнства.

Протестантські церкви мають досить широке різноманіття напрямів позакультових практик. При цьому баптисти більше зосереджені на благодійності (допомога хворим), роботі з наркота алкозалежними та місіонерській діяльності. Крім того, ЄХБ надає допомогу різним верствам населення (людям у сільських

населених пунктах; непрацевдатним; сиротам та людям похилого віку; самотнім людям; жінкам після абортів та ін.); організує дозвілля та проводить роз'яснюючу роботу з молоддю щодо негативного впливу тютюнопаління, алкоголю та наркотиків тощо. Головні особливості в організації позакультових практик на даний час - розширення мережі закладів, які їх здійснюють, зокрема створення реабілітаційних центрів для постраждалих від наркоманії, алкоголізму та сексуального насильства, закладів для людей з обмеженими можливостями, таборів для відпочинку, клубів молоді, християнських шкіл. Певним верствам населення надається допомога; це, передусім, стосується хворих, людей похилого віку, ВІЛ-інфікованих. Віруючі регулярно відвідують сиротинці. Зауважимо, що у фокусі особливої уваги ЄХБ знаходиться молодь, зокрема молодіжні подружжя. Для цих категорій прихожан працюють музичні гурти, спортивні клуби, клуби англійської мови, сформована лінія довіри, втілюються в життя проекти щодо забезпечення сімейного благополуччя.

Соціальна робота займає важливе місце серед церков ХВС, п'ятидесятники мають серйозні практики. Зі здобуттям Україною незалежності відкрилися нові можливості праці та позиціонування в суспільстві. Акцент тут робиться на проповіді та добродійних справах, які на практиці доводять християнські принципи. У кінці 1980-х – на початку 1990-х рр. постали нові шляхи входження в суспільство. По-новому сприймалися питання соціальної активності та культурної взаємодії. Соціологічні дослідження, проведені протягом 1988 р., засвідчили підтримку протестантською молоддю політики «перебудови». Об'єднання отримали можливість створювати каси взаємодопомоги і вести благодійницьку практику, надавати лікувальну допомогу, влаштовувати екскурсії, дитячі та спортивні заходи, організовувати гуртки, спілки, відкривати бібліотеки тощо. В досить стислий термін вдалося втілити в життя добродійні проекти, пов'язані з опікою над людьми похилого віку, хворими, самотніми, сиротами, ув'язненими тощо.

Переорієнтація зі служіння в межах церковних стін на служіння суспільству спричинила бурхливу місіонерську діяльність протестантських церков. Причому ця діяльність виявляється в різних формах: багатолюдних кампаніях, проповідях, особистих свідченнях, добрих справах, культурній та моральній позиції тощо. Церкві ХВСП, як виявилось, знадобилося небагато часу, щоб адаптуватися до нових суспільних умов. У цьому на допомогу українським церквам прийшли їхні одновірці з-за кордону: в основному з США, Німеччини, країн Скандинавії та Прибалтики. Особливий акцент робився на реалізації масових евангелізаційних проєктів, які мали значний успіх. Такі заходи досить часто супроводжувалися хоровим співом чи виступами музичних колективів, а також театралізованими постановами на біблійну тематику. Активно почали формуватися музичні колективи. Як окремі заходи проводилися загальноукраїнські та регіональні фестивалі християнської пісні [80, с. 100].

На початковому етапі благодійництва п'ятидесятників періоду незалежності робота здійснювалася у формі посередницької діяльності від закордонних організацій, які допомагали віруючим української церкви. Перші вантажі розподілялися переважно між прихожанами церков. Кожна громада отримувала певну кількість продуктів харчування, одягу, а за потреби – інвалідні візки тощо. Згодом вектор гуманітарної допомоги змінився. Тепер вона надавалася не тільки громадам віруючих, але й усім, хто її потребував, незалежно від віровизнання. Отримуючи гуманітарну допомогу з країн Європи та США, п'ятидесятники надають її в Україні. 1990-ті рр. були періодом організації місій та фондів з надання допомоги: місії відкривалися при обласних об'єднаннях, при окремих помісних церквах, а також як відділи служіння помісної церкви. Оскільки найбільше віруючих було на Західній Україні, перші місії ХВС з'явилися саме тут. Найбільше їх зареєстровано в Рівненській області [99]. Завдяки співпраці з місцевими відділами служби соціальної допомоги, «Червоним хрестом», будинками для людей похилого віку, дитбудинками,

формуються списки нужденних. Християнські місії допомагають державним установам (лікарням, пожежним частинам тощо), надаючи їм обладнання і транспортні засоби.

Поступово в очах іноземних віруючих Україна втрачає статус країни, що потребує гуманітарної допомоги. Водночас надто ускладнилися механізми отримання гуманітарних вантажів. Спроби церков концептуально вибудувати партнерські відносини наштовхуються на численні перепони. Для розмитнення потрібно мати значну кількість різноманітних дозволів. Державна допомога в розгортанні служб милосердя істотно залежить від персонального ставлення представників владних структур центрального й, особливо, регіонального рівня. Співпраця церкви й органів влади має ситуативний, фрагментарний або мозаїчний характер. Слабка діяльність в інформаційному полі часто призводить до неприйняття суспільством різних благодійних заходів.

Переорієнтація п'ятидесятництва саме на служіння суспільству пояснює його соціальну активність. Загальнопротестантське розуміння добрих справ як прояву християнської віри сприяє розвитку благодійництва та відкриттю центрів допомоги різного типу. Для українських церков соціально-місіонерська робота надактуальна, адже з її допомогою вони намагаються реалізувати власний суспільно-етичний потенціал. Благодійництво лягло в основу соціальної роботи майже всіх церков, а соціальне питання стало культурним і місіонерським інструментом християнської церкви.

П'ятидесятниками проводиться активна робота з дітьми-сиротами, хворими та безпритульними. Надається допомога як матеріальна, так і психотерапевтична. Церкви, налагодивши співпрацю з одновірцями з-за кордону, посилають українських дітей на лікування та оздоровлення; налагоджена праця з оздоровлення дітей у літніх таборах України; діють безкоштовні медико-діагностичні установи; працюють центри, які надають психологічну допомогу та стимулюють безпритульних дітей повертатися додому. Створюються так звані соціальні

гуртожитки для дівчат та хлопців, які пройшли реабілітацію в Центрі соціально-психологічної реабілітації, а далі під наглядом вихователів готуються до самостійного життя. Вони розраховані на підлітків та молодь віком від 14 до 21 року. Нині в Союзі ХВС створені та утримуються на кошти громад та індивідуальні спонсорські внески 16 дитячих будинків, церковні громади підтримують 11 прийомних сімей та 6 дитячих будинків сімейного типу [110]. З 1999 р. п'ятидесятницькі церкви почали практикувати так звані доброчинні обіди для безпритульних та малозабезпечених.

Масштабна праця проводиться й серед молоді України. Беручи до уваги проблеми, які сьогодні згубно позначаються на молоді (наркоманія, алкоголізм, злочинність, безробіття), їм відводиться особлива увага. Створюються обласні молодіжні ради, клуби, громадські організації, які пропагують здоровий спосіб життя. Особливо активна праця зі створення реабілітаційних центрів для нарко- та алкозалежних. Якщо до середини 1990-х рр. соціальна реабілітація в Україні мала чітко виражений медичний аспект та спрямовувалася переважно на осіб з обмеженими фізичними можливостями, то сьогодні спостерігається переорієнтація на боротьбу із залежностями різних видів. П'ятидесятники організують заходи проти вживання алкоголю: така робота ведеться на багатолюдних евангелізаційних заходах через проповіді із закликом не вживати алкоголь, проводяться різноманітні семінари та уроки серед студентства. Спочатку діяльність ХВС в цій сфері не була чітко організованою і проходила стихійно. Відсутність спеціальних приміщень змушувала використовувати власні помешкання, не було й відповідного досвіду та освіти. Не вистачало інформаційного матеріалу щодо методики роботи з алко- та наркозалежними людьми. Врешті-решт, ХВС вдалося розробити «Концепцію соціального служіння Союзу ХВС», де першим пунктом зазначається організація та відкриття нових реабілітаційних центрів по всій території України [188].

Примітно, що п'ятидесятницька церква більший акцент зробила на працю саме із соціально невлаштованими верствами

населення (нарко- та алкозалежні, сироти, ув'язнені). Реабілітаційні центри для нарко- й алкозалежних працюють майже у всіх регіонах України, причому на самофінансуванні, завдяки трудотерапії пацієнтів. Опікуючись цими центрами, Церква ХВС вважає таку діяльність своїм «духовним служінням суспільству». Починаючи з 1999 р. у річній звітній статистиці ХВС подаються дані про наявність реабілітаційних центрів на базі помісних громад [71, арк. 11.]. По всій Україні працює більше півсотні пенітенціарних закладів. Найбільше їх у таких областях, як Полтавська, Рівненська, Львівська, Житомирська, Івано-Франківська [45, с. 1]. «Концепція соціального служіння» пунктом п'ятим зазначає необхідність відвідування та ведення духовно-виправної роботи в місцях позбавлення волі. Перевагою такого виду діяльності можна вважати те, що тут не потрібно спеціального приміщення, але щоб робота була успішною, її мають проводити кваліфіковані люди. В 2007 р. на базі Київської теологічної семінарії і за підтримки Національного університету «Києво-Могилянська академія» навчання за програмою «Правові та психологічні аспекти релігійного служіння в місцях позбавлення волі» пройшли 90 осіб [80, с. 104].

Більш проблематична праця з інтелігенцією та освіченими людьми. Це викликано тим, що через перешкоди в навчанні в період СРСР серед п'ятидесятницьких лідерів була досить незначна кількість людей з вищою освітою. Радянській владі навіть вдалося сформувавши уявлення, що віруючим людям освіта непотрібна. Такі настрої мають місце і в час незалежної України, робляться спроби на основі Біблії довести, що вища освіта для віруючого – зайва. Але розуміння нових реалій допомогло відкрити навчальні духовні заклади. Щоправда, їхня конкурентоспроможність на низькому рівні: до цього часу жоден ЗВО при ВСЦ ХВС не дає диплома державного зразка, відповідно кількість бажаючих вчитися в них відносно невелика.

Відмінністю Церкви Адвентистів сьомого дня (АСД) від інших церков є її відносна закритість та зосередженість на

кількох видах позакультових практик, які здійснюються систематично, а відтак мають свої традиції і, власне, стають візитівкою АСД. Закритість церкви полягає в тому, що позакультові практики здебільшого здійснюються зусиллями самої церкви в єдності з вірянами. Хоча деякі позакультові практики реалізуються за підтримки місцевих органів влади. До речі, профілактика шкідливих звичок, виставки здоров'я – це позакультові практики, які проводяться АСД систематично. Як і в інших конфесіях, саме молодь найбільше залучена до таких практик. Як правило, це соціальний напрям позакультових практик та практики, пов'язані із пропагандою здорового способу життя. В церкві АСД акцент у позакультових практиках теж зроблений на молоді та сім'ї. Організуються заходи з профілактики шкідливих звичок (виставки здоров'я). Крім того, ведеться служіння у в'язницях. Важливим напрямом залишається місіонерська діяльність. Серед напрямів позакультових практик АСД можна вказати: участь у благодійних акціях адвентистської агенції ADRA; організацію кулінарних класів; діяльність церковних санаторіїв; програми «Цілком таємно» та «Тиждень жахів», що знайомлять молодь із наслідками позашлюбного статевого життя та вживання алкоголю, тютюну та наркотиків.

Верстви населення, яким надає допомогу церква, різняться за соціально-демографічними, майновими та іншими характеристиками. Окрім хворих, людей похилого віку, здійснюється робота із алко- та наркозалежними, ув'язненими, дітьми-сиротами та ін. Функціонують центри милосердя, центри реабілітації алко- та наркозалежних осіб, організуються безкоштовні обіди для дітей-сиріт та малозабезпечених. У рамках здійснюваної конфесіями соціальної роботи наявні суспільно значимі змістовні проєкти і програми. Так, Українська Уніонна конференція Церкви Адвентистів сьомого дня ще у середині 1990-х років ініціювала створення Адвентистської медичної асоціації України (фондація продовжує діяти і по сьогоднішній день, а в її рядах працює понад 700 фахівців вищої і середньої кваліфікації, які надають необхідну медичну

допомогу нужденним у різних регіонах країни) [30, с. 72]. Взаємодія із органами влади у сфері позакультових практик також є одним із пріоритетних завдань християнських церков. Вона відбувається як у межах конференцій, семінарів, так і в практичній площині. Зацікавлені у співпраці зі владою і ті християнські церкви, які мають меншу підтримку населення. Так, АСД у своїх соціальних документах окремим пунктом вказали необхідність проведення різноманітних заходів та розробку спеціальних планів, зорієнтованих на роботу із владними структурами [200].

Висновки до розділу 4

Попри те, що релігія є більш видима в публічній сфері, тобто в інститутах і практиках, які є посередниками між суспільством та індивідуальними акторами, а саме – в політиці, медіа, державі і громадянському суспільстві, ми не можемо редукувати з цієї наявності до індивідуальних релігійних вірувань і практик. Зростання уваги до релігії в політиці і медіа не є, отже, мірилом того, як індивіди стають більш релігійними. Шляхом включення даних про індивідуальні релігійні вірування і практики, ми зможемо побачити, чи релігія на мікрорівні така сама, чи відмінна від трендів на макро- і мезорівнях. Це означає, що кілька форм релігії співіснують на різних рівнях, так що наявність релігії може зростати в публічній сфері, поки індивіди одночасно стають більш секулярними, або навпаки. Той факт, що релігії різних рівнів – неспівмірні, означає, що індивідуальна релігійність є окремим феноменом, на відміну від видимості релігії в публічній сфері. Попередні думки щодо значимості релігії стосуються індивідів, поки остання показує публічну наявність релігії як тему, навіть в описовий спосіб, або тому, що це цінується чи оспорується.

Належні державно-конфесійні відносини необхідні як для побудови демократичної правової держави, зобов'язаної забезпечити реалізацію права громадян на свободу совісті, так і для розвитку громадянського суспільства, оскільки релігійні організації, окрім виконання лише їм притаманної місії, діють

також як його інститути, присутні в соціальному житті, освіті, культурі, благодійній діяльності тощо. З іншого боку, стан забезпечення права громадян на свободу совісті та характер державно-конфесійних відносин великою мірою залежать від позицій державної влади, наявності в неї чіткої і зрозумілої для суспільства політики стосовно релігії і релігійних організацій, готовності до діалогу з релігійною спільнотою і здатності до пошуку консенсусу з нею.

Головною подією в релігійному житті України останнього часу став Об'єднавчий собор, де УПЦ-КП, УАПЦ і ряд представників УПЦ (МП) створили Православну Церкву України (ПЦУ) та обрали її предстоятеля – митрополита Епіфанія. Ця церква отримала від Вселенського патріарха Варфоломія Томос про автокефалію і стала 15-ю автокефальною православною церквою світу. Надання Томосу на цей час підтримують 35% опитаних українців. Почесний Патріарх ПЦУ Філарет відкликав свій підпис під рішенням про створення ПЦУ та проголосив відновлення УПЦ-КП, що було підтримане невеликою групою прихильників. Отже, в Україні наявні дві великі канонічні православні церкви, але значна частина населення ідентифікує себе як «просто православні», уникаючи конфліктогенного чинника.

Кількарічні військові дії на території України практично не позначилися на суспільній довірі до церкви, відвідуванні громадянами релігійних служб, зібрань, служінь, а також на рівні матеріальної підтримки церкви з їх боку. Попри те, рівень довіри до церкви як інституту нижчий від рівня релігійності; ще нижчий рівень довіри до окремих церков. Рівень довіри до ієрархів (як і рівень обізнаності з їх іменами) виразно корелює як із географічною поширеністю релігійних громад відповідних церков, так і з церковно-конфесійним самовизначенням респондентів. Упродовж останніх років знижується також рівень визнання церкви моральним авторитетом (особливо це стосується Сходу і Півдня країни). У суспільстві переважає думка, що церкви в Україні – радше на боці сильних і багатих, ніж бідних і знедолених. Спостерігається запит на активнішу

соціальну позицію церкви. Хоча переважна більшість опитаних вважають, що в Україні існує повна свобода совісті і рівність віросповідань перед законом, оцінка громадянами політики держави у сфері дотримання принципу рівності церков і релігійних організацій знижується. Виразно погіршується також ставлення громадян до публічної демонстрації державними діячами релігійної поведінки.

Поряд з порівняно високим рівнем релігійності, стійкі тенденції відхилення громадською думкою ідеї запровадження державної церкви в Україні чи ідеї національної орієнтованості церкви, а також підвищення рівня підтримки тези про відокремлення школи від церкви як необхідної передумови демократичності держави, забезпечення права особи на свободу совісті, зменшення кількості прихильників обов'язкового вивчення релігії в загальнообов'язкових школах. Ідея запровадження державної церкви в Україні не користується підтримкою переважної більшості громадян. Упродовж 2010 - 2018 рр. практично не змінилася частка прихильників національної орієнтованості церкви та релігії; наразі вона становить близько третини опитаних. Проте порівняно з 2014 р. стало менше противників такої точки зору. Істотно відрізняються позиції з цього питання вірян різних церков: якщо серед вірних УГКЦ прихильники національної орієнтованості церкви та релігії становлять більшість (57%), серед вірних УПЦ-КП – відносно більшість (47%), то серед вірних УПЦ відносно більшість (49%) складають противники такої точки зору. Релігійна толерантність залишається досить високою, хоча наявні й відносно високі частки тих, хто негативно ставиться до деяких релігій і релігійних течій (зокрема, харизматичних і євангелічних церков, іудаїзму, ісламу).

Проблема виховання віруючих військовослужбовців, піднесення національної самосвідомості в контексті реформування Збройних Сил і військової організації України в цілому потребує розробки і впровадження нових ефективних програм і методик, оскільки загальнодемократичні процеси і відкритість суспільства ставлять завдання безумовного

забезпечення прав віруючих військовослужбовців, одночасно не ослаблюючи боєготовності військ. Аналіз впливу релігійних чинників на виховну роботу в Збройних Силах та інших військових формуваннях України показав, що процес задоволення релігійних потреб віруючих військовослужбовців складний і суперечливий. У сучасних умовах виникають нові підходи до формування у молодих вояків національної самосвідомості, патріотизму й усвідомлення загальнолюдських цінностей. Ці та інші чинники вимагають у перспективі послідовної, цілеспрямованої виховної й освітньої роботи, яка на засадах національно-історичних традицій українського народу зміцнювала б духовний і гуманістичний потенціал захисників Вітчизни. Одним із основних підходів до побудови сучасної національної армії в Україні є концепція раціонального партнерства як у внутрішній, так і в зовнішній оборонній політиці Української держави. Гуманітарний аспект національної безпеки нашої держави вимагає не лише дослідження феномену капеланства та інших видів досвіду духовно-гуманітарного супроводу підготовки ЗС, а й розробки перших моделей його практичного використання. Адже суспільно-політична практика довела його дієздатність і ефективність. Оскільки чинним законодавством на цей час не встановлено правових механізмів виконання обов'язків держави стосовно задоволення потреб військовослужбовців, пов'язаних з їх релігійними уподобанням, відправлення релігійних потреб віруючими військовослужбовцями повинно відбуватися в культових закладах, поза місцем дислокації з'єднань та частин. У разі, якщо у військовослужбовців такої можливості немає, командування військових частин і підрозділів на прохання конкретного віруючого вояка в екстраординарних випадках може сприяти у запрошенні священнослужителів.

Соціально корисна діяльність церков вирізняється багатовекторністю. Її зміст і спрямованість зумовлюються суспільними запитами та актуальною на поточний момент суспільною проблематикою. Релігійні організації, насамперед, сприяють розв'язанню проблем соціально незахищених верств

населення: облаштовують пункти безкоштовного харчування нужденних; забезпечують медичне забезпечення та лікування малозабезпечених; організують літній відпочинок дітей з бідних сімей, дітей-сиріт та дітей-інвалідів; допомагають школам, будинкам-інтернатам, медичним закладам; створюють при храмах і монастирях дитячі будинки, школи-сиротинці, соціально-реабілітаційні центри для нарко- та алкозалежних осіб, хворих на СНІД; займаються духовною опікою громадян, які перебувають у виправних закладах тощо.

Зазначимо, що в Україні існують певні конфесійні особливості щодо напрямів соціального служіння церков. По-перше, протестантські церкви проявляють більшу активність в питанні соціального служіння. Соціальна діяльність у протестантизмі займає чільне місце нарівні з богослужбовою. Натомість у традиційних християнських церквах України ця діяльність знаходиться лише на початковій стадії. По-друге, католицька церква має потужну міжнародну організацію «Карітас», через яку здійснює багато соціальних проєктів. Греко-католики на теренах України досить широко розгорнули соціальну роботу. На основі згаданих соціальних проєктів можна стверджувати про неабиякий внесок католиків у розвиток харитативної діяльності в Україні. Спрямувавши чималі сили в русло допомоги, католицька церква дедалі більше зміцнює свої позиції в нашій державі, що на даному етапі є стимулюючим фактором для більш активного залучення інших релігійних організацій до благодійницької справи. По-третє, напрями соціального служіння різних церков залежать від локальних поточних проблем населення. В одних випадках наголос соціального служіння ставиться на роботі з дітьми та молоддю, в інших – з переселенцями, інвалідами, нужденними тощо.

Важливою характеристикою позакультових практик є їхня спрямованість не лише на реалізацію суто релігійних цінностей, але й на формування громадянських цінностей, чеснот, моральних преференцій світського характеру. Церкви приділяють дедалі більше уваги молодіжним позакультовим практикам, спрямованим, зокрема, на організацію дозвілля,

освіти та виховання молоді. Залучаючи молодих вірян до позакультових практик, церкви прагнуть прищепити їм християнські та громадянські цінності. Останнє значною мірою властиве протестантським церквам. Водночас залучення молоді до різних напрямів позакультових практик дає їй реальну можливість проявити свої здібності, реалізувати свої мрії чи бажання. Завдяки цьому віруюча молодь адаптується до сучасних суспільних умов, що, безумовно, має позитивне значення як для церков, так і для самої молоді. Отже, розвиток позакультових практик свідчить про те, що церква як соціальний інститут - не замкнута система, вона відкрита до змін, що відбуваються в суспільстві.

ПІСЛЯМОВА

Критичний аналіз соціологічних концепцій релігії, - секуляризації, релігійної економіки, десекуляризації, постсекулярності, релігійної складності та ін., - дозволяє зробити висновок про те, що релігійні практики і релігійна дія як основа релігійних практик, як самостійний феномен не вивчалися. В окремих теоріях наявні передумови аналізу проблеми. Більшість соціологічних теорій релігії роблять акцент на ролі релігії в суспільстві, а не на аналізі окремих її складових. Водночас різноманітні соціологічні теорії аналізу релігії сформулювали ґрунтовні теоретико-методологічні засади для вивчення релігійних практик.

Наразі релігійні практики визначаються як сукупність інтерпретацій і дій, які здійснюються людьми у зв'язку з їх віруваннями, їх релігійним досвідом та/або їх взаємодією з релігійними інститутами. При цьому релігійна поведінка стає такою, якщо при цьому свідомість її учасника наділяє те, що відбувається, символічним значенням, а сам індивід переживає це як щось глибоко значиме й особисте. Тому як основний критерій релігійної практики може виступати дія, що безпосередньо пов'язана з релігійною свідомістю, відбувається під впливом релігійних уявлень, почуттів, настроїв, визначальним мотивом якої виступає релігійна віра. Зауважимо, що у контексті праксеології релігії діяльність визначається як релігійна в тому випадку, коли вона сотеріологічно обґрунтована, тобто її вихідним моментом постає ідея спасіння.

Ініціатором переважної більшості релігійних практик виступають релігійні інституції, хоча не завжди вони належно регламентовані. Залежно від конфесійної належності види і форми цих практик набувають різних конфігурацій. Основний сучасний тренд розвитку релігійних практик пов'язаний з інституціональним контекстом, а саме – з тотальною кризою інституційної церкви. Відбувається трансформація релігійних практик як прагнення до «ідеального типу» - євангельського способу життя, де суттєво зменшується роль релігійних

інституцій (церкви) як таких, що не відповідають повною мірою запитам вірян. По-перше, скорочуються культові релігійні практики, поступаючись місцем новим позакультовим формам практик, зокрема харитативним, які зростають під впливом суспільних змін в умовах свободи і плюралізму. Нагадуємо, що позакультові релігійні практики завжди мали місце в історії релігії, але їх роль раніше була маргіналізована, а нині – вона чимраз більше актуалізується. При цьому формування нових позакультових практик пов'язане з інституціональними змінами в самих релігійних організаціях. Адже позакультові практики стають вагомим чинником «виживання» релігійних організацій, які дозволяють їм бути конкурентоспроможними та збільшувати чисельність своїх послідовників.

По-друге, в самих культових практиках зростає вага позаінституціональних (нерегламентованих) практик. Отже, завдяки цим двом процесам одночасно спостерігається як посилення ролі релігії в публічній сфері, яка, передусім, спрямована на соціальне служіння, так і певна приватизація віри. Але ця приватизація зумовлена індивідуалізацією і плюралізмом вибору акторів, а не приховуванням своїх дій і почуттів, як це було в радянський час. Тому ця приватизація не може слугувати індикатором секуляризаційних процесів. Унаслідок цих змін посилюється роль мирян, які виступають ініціаторами багатьох релігійних практик.

Практики – це узвичаєнні дії, які чинять основний вплив на повсякденну поведінку людей. Вони є основою і одночасно формою функціонування соціальних інститутів, а останні є результатом потреб соціальних практик. При цьому організації первинні в контексті формування практик. Релігійні інституції легітимізують і регламентують релігійні практики, а релігійні практики – формують інститути та організації. Богослужіння та інші релігійні дії відіграють роль структуруючих факторів в устрої повсякденного життя віруючих – задають «ритм» часу для праці, побуту, рекреації, виконання релігійних обов'язків. При цьому кількість релігійних інституцій корелює з кількістю та різноманіттям релігійних практик. Цей вплив чітко

простежується у регіональному вимірі України, де західний регіон має суттєві особливості щодо релігійності і релігійних практик, зумовлені державно-конфесійними відносинами. Водночас зростання обсягу релігійних практик посилює релігійні інституції, а зміни релігійних практик змінюють самі релігійні інститути.

Для того, щоб зрозуміти складні тенденції у відносинах між релігією, політикою і державою в Україні, як вони співвідносяться та відрізняються від моделей інших країн, необхідно звернути увагу на історичні передумови. На нашу думку, історична спадщина державно-конфесійних відносин виступає основним чинником сучасної релігійної ситуації в країні. Знаючи історію державно-конфесійних відносин у певних регіонах України, можна з великою долею ймовірності передбачити сучасний хід подій у релігійній сфері. Попри пануючий постсекулярний дискурс, правомірно стверджувати, що секуляризаційні процеси в Україні продовжуються, хоча на різних рівнях вони мають свої особливості. Зокрема, на макрорівні (соцієтальному) секуляризація відбувається у вигляді функціональної диференціації і стосується місця релігії в суспільстві; на мезорівні (організаційному) секуляризація проявляється у вигляді занепаду церковних практик, тобто практик релігійних організацій; на мікрорівні (індивідуальному) секуляризація наявна у вигляді «приватизації» релігії, тобто формування системи особистих вірувань і практик. При цьому зменшення релігії на соцієтальному (інституційному) рівні не веде до падіння релігії на інших рівнях.

Соцієльне служіння - один із ключових різновидів функціональної активності релігійних організацій. В Україні діючи на її теренах конфесії інтенсифікували свою суспільно значущу роботу після відновлення державної незалежності у 1991 р. Здобуття Україною незалежності започаткувало нову віху в історії благодійного служіння конфесій. Релігійні організації отримали можливість стати не уявними, не декларованими, а реальними дієвими чинниками суспільного життя. Їхні успіхи і досягнення на ниві виконання власних

фундаментальних завдань сьогодні – очевидний та беззаперечний факт. Події останніх років довели, що релігійні організації належать до розряду важливих системоутворюючих інституцій громадянського суспільства, вони істотно вплинули на конфігурацію соціального служіння конфесій. У нинішніх суспільно-політичних умовах релігійні організації причетні до проведення внутрішніх реформ, подолання наслідків російської агресії, іміджевої презентації України на міжнародній арені, розв'язання болючих суспільних проблем (алкоголізм, наркоманія, дитяча безпритульність, збереження традиційних культурно-історичних цінностей). Індикатором визнання місії соціального служіння конфесій слугує суспільна довіра до них, яка значно перевищує аналогічні показники до ключових інститутів влади, а також процес розбудови державно-конфесійних відносин на партнерських засадах.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Агаджанян А. «Множественные современности», российские «проклятые вопросы» и неизбежность секулярного Модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1. С. 83-110.
2. Академічне релігієзнавство: Підручник / За ред. проф. А. Колодного. К., 2008. 862 с.
3. Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания. М.: Мысль, 1966.
4. Антонова Н. Л. Социальная практика: теоретико-методологические основания исследовательского анализа // Известия Уральского государственного университета. Сер. 3. Общественные науки. 2009. № 4 (70). С. 92-98.
5. Антошевський Т. Церква в українському суспільстві. URL: <http://www.risu.org.ua>
6. API-інтерв'ю // Агенція релігійної інформації. 1996. №4 (119). С. 11-12.
7. Астахова Л. С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности : автореф. дис. ... доктора филос. наук : 09.00.14. Санкт-Петербург, 2013. 44 с.
8. Бадджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія // Соціальна доктрина церкви : зб. ст. Львів : Свічадо, 1998. С. 49–78.
9. Бегичев П. Особенности постсоветского богословия // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям / ред.-сост. М. Черенков. К.: Дух і Літера, 2011. С. 136–154.
10. Беккер Г.С. Человеческое поведение: экономический подход. Избранные труды по экономической теории. М.: ГУ-ВШЭ, 2003.
11. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. М.: МЕДИУМ, 1995. 323 с.
12. Бондарчук П.М. Релігійність населення України у 40-80-х роках ХХ ст.: соціокультурні впливи, особливості, тенденції змін / НАН України. Інститут історії України. К.: Інститут історії України, 2009. 381 с.
13. Борейко Ю. Повсякденні релігійні практики як складова соціальних взаємовідносин // Українське релігієзнавство. 2014. № 71-72. С. 46-53.

14. Бурдые П. Начала. Choses dites / пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1994. 288 с.
15. Бурдые П. Практический смысл / пер. с фр. А.Т. Бикбова, К.Д. Вознесенской, С.Н. Зенкина, Н.А. Шматко; общ. ред. и послесл. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
16. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 2005. 576 с.
17. Виговський Л. Церква як фактор формування громадянського суспільства в Україні // Наука. Релігія. Суспільство. 2004. № 2. С. 187-193.
18. Виноградов В. Українське євангельське капеланство. 18 серпня 2017. URL: <https://poklik.org/ukrayinske-yevangelske-kapelanstvo/>
19. Вишняк О. Динаміка рівня релігійності та змін конфесійної структури громадян України (2003-2013 рр.): методики та результати дослідження // Соціологічні виміри суспільства: зб. наук.праць. Вип. 6 (17). К.: Ін-т соціології НАН України, 2014. С. 277-290.
20. Від учора на Майдані діє Міжконфесійний намет: (Релігійно-інформаційна служба України, новина). URL: <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/54520/>
21. Вілсон Б. Соціологія релігії. Пер. з англ. М.Хорольської. К.: Наукове видавництво «АКТА», 2002. 344 с.
22. Владиченко Л. Аналізуючи таблиці... Облік і динаміка розвитку релігійної мережі України. 29 березня 2011, 12:22. URL: http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious_digest/41492
23. Владиченко Л. Релігійна мережа України: аналіз динаміки станом на початок 2016 року. 12 квітня 2016, 09:55. URL: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/63066/
24. Владиченко Л.Д. Україна та Польща: компаративний аналіз відносин між державними і релігійними інституціями: монографія. Канів: Родень, 2014. 368 с.
25. Волков В. В., Хархордин О. В. Теория практик. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. 298 с.
26. Волков В. О концепции практик(и) в социальных науках // Социологические исследования. 1997. № 6. С. 9-23.
27. Ворон О.П. Особливості розвитку Римо-Католицької церкви в сучасній Україні: Автореф. дис... канд. іст. наук: 09.00.11 / Національний ун-т «Острозька академія». Острог, 2007. 20 с.

28. Всеукраїнська міжнародна християнська асамблея: доповіді, повідомлення. К.: Видав. УПЦ-КП, 1998. 320 с.
29. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство. Львів: Літопис. 2000.
30. Ганулич П.В. Соціальна діяльність Адвентистів сьомого дня в міжнародному контексті // Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні. Зб. матеріалів. К., 2005. С. 157-160.
31. Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. 3-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2005. 348 с.
32. Гараджа В.И., Руткевич Е.Д. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М.: Наука, 1994. 466 с.
33. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. СПб.: Питер, 2007. 335 с.
34. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. М.: Академический проект, 2003. 528 с.
35. Глок Ч. Индивид и его религия // Социология сегодня: проблемы и перспективы. Американская буржуазная социология середины XX века. М.: «Прогресс», 1965. С. 184-193.
36. Головащенко С. І. Історія християнства: Курс лекцій. К., 1999.
37. Головков Андрій. Формування соціальної доктрини в Православній Церкві. URL: <http://www.katedral.org.ua/news/270-----html>
38. Гордійчук О. Капелани українського війська : скільки їх, яких конфесій, як служать. 27.04.2018. URL: <https://novynarnia.com/2018/04/27/kapelani-ukrayinskogo-viyska-skilki-yih-yakih-konfesiyy-yak-sluzhat/>
39. Гореньков Д. Как разрешается проблема “отцов и детей”, преемственности и конфликта поколений в служении? // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям / ред. -сост. М.Черенков. К.: Дух і Літера, 2011. С. 109–121.
40. Горохолінська І.В. Демаркація секулярного / постсекулярного в сучасній релігійності: філософський і богословський дискурс. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. Київ, 2019. 35 с.
41. Давыдов А. А. Системная социология. М., 2006. 192 с.

42. Дамаскин (Папандреу) Митрополит Швейцарский. Православие на пороге третьего тысячелетия. К.: Вид. дім «Альтернативи», 1999. 288 с.
43. Декларація Ювілейного Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату “Церква і світ на початку третього тисячоліття” / Релігійно-інформаційна служби України. URL: <http://old.risu.org.ua>
44. Держава і Церква в Україні-2019: підсумки року і перспективи розвитку відносин (інформаційні матеріали). Київ, 2019. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/article/2019_Religiya.pdf
45. Державний департамент України з питань виконання покарань схвалив працю церков у своїх установах // За євангельську віру. 2008. № 12.
46. Дерюгин С.В. От «Популорум прогрессии» (1967) к «Солицитудо реи социалис» (1987): Некоторые аспекты эволюции социальной доктрины Ватикана (Обзор) // Зарубежные концепции истории и эволюции христианства (Рефератный сборник). М., 1990. С. 110-125.
47. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. URL: <http://rodon.org/du/mro/>
48. Дитячі будинки. URL: <http://www.caritas-spes.org.ua/proekts.htm#2>
49. Добренков В. И., Кравченко А. И. Социология: в 3 т. М.: Инфра-М, 2001. Т. 3: Социальные институты и процессы. 520 с.
50. Докаш В. Соціальні ідеї в есхатологічних доктринах представників раннього протестантизму: елементи модернізму та фундаменталізму // Науковий вісник Чернівецького ун-ту: Філософія. Вип. 291–292. Чернівці, 2006. С. 106-115.
51. Докаш В., Бочулинський С. Основні форми соціально значущої діяльності християнських конфесій в Україні // Релігія та Соціум. 2012. № 1(7). С. 71-77.
52. Домашняя религиозная «педагогика». Верующие подростки в семье и школе. Атеистическое воспитание: комплексный подход. М.: Молодая гвардия, 1980.
53. Допомога „Карітасу” – для виховання людини, а не помноження жебраків. URL: http://www.public.ua.net/~kairos/pages/pg_inreviu/Karitas.htm
54. Дробко Е. Державне регулювання у сфері забезпечення душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України та створення інституту військового капеланства // Демократичне врядування. Науковий вісник. 2014. Випуск 14.

55. Дюркгайм Еміль. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Пер. з фр. Г.Філіпчука та З.Борисюк. К.: Юніверс, 2002. 424 с.
56. Євангелізація Римсько-Католицької Церкви в Україні. URL: http://catholicmedia.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=37
57. Єзеницький Войцех. Місце та роль інвалідів у суспільстві // Колегія. 1994. №1.
58. Єленський В.С. Релігія, демократизація та суспільний розвиток у посткомуністичному світі і Україна // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін: Матеріали Міжнародної конференції. К., 1998. С. 31-47.
59. Зайцева-Чіпак Н.О. Роль церкви як соціального інституту у сучасному українському суспільстві // Вісник Львівського університету. 2010. № 4. С. 14-21.
60. Заславская Т.И. О субъектно-деятельностном аспекте трансформационного процесса // Кто и куда стремится вести Россию? Акторы макро-, мезо- и микроуровней современного трансформационного процесса / под общ. Ред. Т.И. Заславской. М.: МВШСЭН, 2001. С. 3-15.
61. Заславская Т.И. Поведение массовых общественных групп как фактор трансформационного процесса // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2000. № 6. С. 13-18.
62. Звіт про діяльність Синодального відділу УПЦ у справах молоді за 2010 р. URL: <http://orthodox.org.ua>.
63. Звіт про діяльність Синодального відділу УПЦ у справах сім'ї. URL: <http://orthodox.org.ua>.
64. Звіт про діяльність Синодального інформаційно-просвітницького відділу УПЦ за 2009 р. URL: <http://orthodox.org.ua>.
65. Звіт про забезпеченість церков і релігійних організацій культовими будівлями та приміщеннями, пристосованими під молитовні станом на 01.01.2016 року (Форма 2). URL: http://mincult.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=245083533&cat_id=244950594
66. Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2016 року (Форма 1). URL: http://mincult.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=245083533&cat_id=244950594

67. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2014 року (Форма 1). URL: http://mincult.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=244950598&cat_id=244950594
68. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2015 року (Форма 1). URL: http://mincult.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=244950863&cat_id=244950594
69. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2019 року (Форма 1). Затверджено наказом Міністерства культури України від 29 березня 2019 року № 257. URL: https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2019/75410/
70. Звіт Союзу ХВС за пророблену діяльність за 2007 р. Грудень 2007.
71. Звіт Союзу ХВС за пророблену діяльність за 2008 р. Лютий 2009.
72. Здіорук С. Служба військових капеланів у воєнній організації Української держави: необхідність, можливості та перспективи. Аналітична записка // Збірник праць НІСД. Гуманітарний розвиток. № 5. С. 15-19. URL: http://www.niss.gov.ua/content/articles/files/Kapelany_3aa20.pdf
73. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. Монографія. К.: Знання України, 2005. 552 с.
74. Зеньковський В., прот. Апологетика. М.: Лепта-Пресс, 2004. 543 с.
75. Зубарев О. Актуалізація соціологічного дослідження східних духовних практик в українському суспільстві // Вісник Харків.нац.ун-та ім.В.Каразіна. Серія: Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи. 2012. № 993. С.58-62.
76. Иоанн Павел II. Centesimus annus, Компендиум социального учения церкви. М.: Паолине, 2006. С. 80–98.
77. Іванов О. В. Релігійні відносини у Збройних Силах України: загальна ситуація, основні проблеми та перспективи вирішення // Соціальні технології: актуальні проблеми теорії і практики. 2013. Вип. 57. С. 95–101.
78. Казанова Хосе. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. Пер. з англ. Олексія Панича. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 264 с.
79. Казанова Хосе. Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація / переклад з англ. Романа Скакуна. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2019. 348 с.

80. Калабський О.Ф. Євангелізаційно-соціальна робота християн віри євангельської // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». 2014. Серія «Історичне релігієзнавство». Випуск 10. С. 97-105.
81. Каргина И. Г. Новые формы сакрализации светского и секуляризации сакрального в христианских обществах // Социологические исследования. 2010. № 6. С. 52-62.
82. Каргина И.Г. Современный религиозный плюрализм: теоретико-социологический анализ. Диссертация на соискание ученой степени доктора соц. наук. М., 2015. 405 с.
83. Каргина И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма : монография. Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) МИД России, каф. социологии. М. : МГИМО-Университет, 2014. 278 с.
84. Карітас України. URL: <https://caritas-ua.org/karitas-v-ukrayini/>
85. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 114-164.
86. Кисельов О. Урізноманітнення виявів соціального служіння релігійних спільнот України // Релігійна панорама. 2007. № 12.
87. Коваліско Н.В. Теорія практик, практики і дослідження стратифікаційних порядків // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. 2010. № 2. С. 49-62.
88. Кодекс військового священника (капелана) від 05.06.2013 р. URL: <http://www.kapelanstvo.org.ua/documents/>
89. Коллінз Ренделл. Мікросоціологія релігії: колективні та індивідуальні релігійні практики // Спільне. 2014. № 8. Релігія між експлуатацією та емансипацією. URL: <https://commons.com.ua/uk/mikrosotsiologiya-religiyi/>
90. Колодний А. Релігійна мережа України: конфесійні і регіональні зрізи // Українське релігієзнавство. 2008. № 46. С. 23-47.
91. Колодний А. Свобода місіонерської діяльності в Україні // Релігійна панорама. 2007. № 3. С. 52-56.
92. Колодний А., Филипович Л. Християнські Церкви України перед викликами світського суспільства // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. наукових праць. К., 2004. № 14. С. 211-217.
93. Компендіум Соціальної доктрини Церкви. К.: Кайрос, 2008. 550 с.

94. Конституція України: Закон від 28.06.1996 № 254к/96-ВР. Редакція від 21.02.2019. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>
95. Кормина Ж.В. Паломники: Этнографические очерки православного номадизма / Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2019. 349 с.
96. Костюк К. Н. История становления и теоретические основания христианского учения об обществе // Социально-политический журнал. 1997. № 4. С. 130–145.
97. Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий // Общественные науки и современность. 2001. №3. С. 122-139.
98. Кремлева И. А. Мирской обет // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. Итоги этнографических исследований. М.: Наука, 2001.
99. Куриленко В.П. Наша «Новая жизнь»: История церкви 1947 – 2002. Славянск: Ездра, 2003. 546 с.
100. Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии. К постановке проблемы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 52-68.
101. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html>
102. Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3 (82). С. 100-106.
103. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994.
104. Лобье де П. Социальная доктрина католической церкви. Опыт воплощения христианского идеала. Брюссель, 1989. 233 с.
105. Лортц Й. История Церкви рассмотренная в связи с историей идей: В 2 т. М., 2000. Т. 2. 420 с.
106. Любчук В.В. Особливості соціального служіння християнських церков в умовах становлення громадянського суспільства в Україні. URL: https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_73/Lubchuk.pdf
107. Любчук В.В. Позакультові практики сучасних християнських церков як чинник розбудови громадянського суспільства в Україні. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата соціологічних наук: 22.00.04 – спеціальні та галузеві соціології. Луцьк, 2015. 214 с.
108. Майка Ю. Социальное учение Католической церкви. Опыт исторического анализа. Рим-Люблин: Изд. Святого Креста, 1994. 480 с.

109. Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України від 10.11.2008 р. URL: <http://www.mil.gov.ua/diyalnist/zvyazki-z-gromadskistyvu/rada-u-spravah-dushpastirskoi-opiki-pri-ministerstvi-oboroni-ukraini/normativni-dokumenti-ta-metodichni-rekomendaczii/2014/07/08/memorandum-pro-spivpraczyu-u-spravah-dushpastirskoi-opiki-vijskovosluzhbovcziv-zs-ukraini/>
110. Мережа закладів для дітей, створених релігійними, громадськими організаціями та фондами. URL: http://www.kmu.gov.ua/sport/control/uk/publish/article;jsessionid=DF6386D36751D57158CB104F6EE61DF5?art_id=78422&cat_id=69431
111. Методичні рекомендації керівникам органів військового управління, командирам (начальникам) військових частин, військових навчальних закладів, установ та організацій Збройних Сил України щодо удосконалення військово-релігійного співробітництва (2013 р.). URL: <http://www.mil.gov.ua/diyalnist/zvyazki-z-gromadskistyvu/rada-u-spravah-dushpastirskoi-opiki-pri-ministerstvi-oboroni-ukraini/normativni-dokumenti-ta-metodichni-rekomendaczii/2014/07/08/metodichni-rekomendaczii-%282013-roku%29/>
112. Мокренчук Е. Християнская журналистика: 100 + 20 лет = ? // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям / ред.-сост. М. Черенков. К.: Дух і Літера, 2011. С. 375–393.
113. Мороз В. Конфлікт за храми між православними України: аналіз досвіду двох років / Володимир Мороз. 8 лютого 2016, 09:39. URL: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/62395/
114. Мороз В. Церква та її завдання у світі: до питання про потенціал суспільного вчення УГКЦ // Наукові записки Національного університету “Острозька академія”. Серія “Історичне релігієзнавство”. 2010. Вип. 2. С. 121–134.
115. Москалец В. П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. К., 1987.
116. Москалец В. П. Психология религии. К.; Академвидав, 2004. С. 81–82.
117. Мосс М. Социальные функции священного. СПб: Евразия, 2000.
118. Настольная книга священнослужителя. Т. 4. М.: Изд. Моск. патриархии, 1983.

119. Національна безпека і оборона. 2000. № 10. 104 с. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD10_2000_ukr.pdf
120. Національна безпека і оборона. 2002. № 10 (34). 52 с. Церква, держава і суспільство: проблеми взаємодії і сучасному політичному процесі. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD34_2002_ukr.pdf
121. Національна безпека і оборона. 2004. № 3 (51). 40 с. Церква у формуванні громадянської відповідальності суспільства.
122. Національна безпека і оборона. 2005. № 8 (68). 48 с. Релігійне навчання та виховання дітей і молоді в Україні. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD68_2005_ukr.pdf
123. Національна безпека і оборона. 2007. № 8 (92). 44 с. Концепція державно-конфесійних відносин в Україні. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD92_2007_ukr.pdf
124. Національна безпека і оборона. 2011. № 1-2 (119-120). 108 с. Церковно-релігійна ситуація і державно-конфесійні відносини в Україні: підсумки десятиліття, тенденції і проблеми. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD119_2011_ukr.pdf
125. Національна безпека і оборона. 2013. № 1 (138). 68 с. Україна 2013: державно-конфесійні відносини. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD138_2013_ukr.pdf
126. Неволин М. Двадцять лет свободы: достижения и проблемы // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям / ред. -сост. М. Черенков. К.: Дух і Літера, 2011. С. 8–16.
127. Непіпенко Л. П. Військові священики (капелани) в сучасній Україні // Честь і закон. 2015. Вип.2 (53). С.72–78.
128. Нове бачення евангелізації в Україні. URL: http://ecbua.info/index.php?option=com_content&task=view&id=288&Itemid=58
129. О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви. Документ принят 4 февраля 2011 года Архиерейским Собором Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 3.

130. Орешина Д. Социальная деятельность приходских общин и конфессиональных организаций. Обзор социологических исследований материалы семинара "Социология религии". Серия: Социальная деятельность религиозных организаций. М.: ПСТГУ. 2014.
131. Основи соціального вчення Церкви Християн Адвентистів Сьомого Дня // Історія Церкви Християн Адвентистів Сьомого Дня в Україні. К., 2004.
132. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010 – 2018 рр. (інформаційні матеріали). Київ, 2019. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/article/2018_Religiya.pdf
133. Остерва-Чекай М. Милосердя зобов'язує // Воляння з Волині. 2005. №6 (67).
134. Отець Андрій Нагірняк: Добро й милосердя будуть потрібні завжди. URL: www.ugcc.ua/ukr/library/zmi/article;4905
135. Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание (социально-психологическое исследование). Львов: Вища школа, 1976.
136. Парашевін М. Релігія в Україні: траєкторія інституційних змін [монографія]. Київ: Ін-т соціології НАН України, 2017. 362 с.
137. Парашевін М. Релігія та релігійність в Україні / [За ред. С. Макеєва]. К.: Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009. 68 с.
138. Парашевін М. Теорія секуляризації в європейському дискурсі // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. 2006. № 2. С. 90-102.
139. Перший Всеукраїнський православний церковний собор УАПЦ 14 – 30 жовтня 1921 р.: Документи і матеріали. К.; Львів, 1999.
140. Поки що коледж. А далі? (З деканом Київського Коледжу Католицької теології св. Т.Аквінського розмовляла Г.Барановська) // Колегія. 1994. № 1.
141. Послання Папи Йоана Павла II 3 Нагоди II Всесвітнього дня хворих // Колегія. 1994. № 1.
142. Православні церкви України: стабільно нерозв'язаний конфлікт. Протоєрей Георгій Коваленко. 4 лютого 2020 р. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/gkovalenko_column/78784/
143. Предко О. І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри. К.: Центр навч. л-ри, 2005.

144. Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности. Под ред. А.Агаджаняна, К.Русселе. М.: Издательство «Весь Мир», 2011. 368 с.
145. Про впорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України: Директива Міністра оборони України № Д-25 від 21.04.2006 р. URL: <http://www.kapelanstvo.org.ua/documents/>
146. Про затвердження Концепції душпастирської опіки у Збройних Силах України: наказ Міністра оборони України № 220 від 22.04.2011 р. URL: <http://www.mil.gov.ua/diyalnist/zvyazki-z-gromadskisty/rada-u-spravah-dushpastirskoi-opiki-pri-ministerstvi-oboroni-ukraini/normativni-dokumenti-ta-metodichni-rekomendaczii/2014/07/08/konczepczya-dushpastirskoi-opiki-u-zbrojnih-silah-ukraini/>
147. Про затвердження Положення про Раду у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України: Наказ Міністра оборони України № 115 від 17.03.2009 р. URL: <http://www.mil.gov.ua/diyalnist/zvyazki-z-gromadskisty/rada-u-spravah-dushpastirskoi-opiki-pri-ministerstvi-oboroni-ukraini/rada-u-spravah-dushpastirskoi-opiki/2014/07/08/polozhennya-pro-radu-uspravah-dushpastirskoi-opiki-pri-ministerstvi-oboroni-ukraini/>
148. Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України: Наказ Міністерства оборони України № 685 від 14.12.2016. URL: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17>
149. Про оптимізацію системи центральних органів виконавчої влади: Указ Президента України №1085/2010. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1085/2010>
150. Про освіту: Закон України. Редакція від 09.08.2019. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19>
151. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України. Редакція від 31.01.2019. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12>
152. Про утворення державної служби України з етнополітики та свободи совісті: Постанова Кабінету Міністрів України від 12 червня 2019 р. № 503. URL: <https://www.kmu.gov.ua/npas/pro-utvorennya-derzhavnoyi-sluzhbi-ukrayini-z-etnopolitiki-ta-svobodi-sovisti-m-120619>
153. Пронина Т.С. Религиозные практики в структуре религиозной идентичности современных россиян // Общественные науки.

Современное российское общество. Вестник ТГУ. 2016. Том 2. Выпуск 2 (6). С. 40-47.

154. Пузынин А. Традиция евангельских христиан: изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней. М.: ББИ, 2010. 523 с.

155. Ратушна Т.О. Релігійні практики в соціокультурному просторі Південно-Східного регіону України. Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. соц. наук: 22.00.04 – спеціальні та галузеві соціології. Запоріжжя, 2010. 15 с.

156. РБК-Україна. 05.01.2019 - 15:45. URL: <https://www.rbc.ua/ukr/news/upts-mp-obvinila-varfolomeya-narushenii-kanonicheskikh-1546695796.html>

157. РБК-Україна. 17.01.2019 - 11:27. URL: <https://www.rbc.ua/ukr/news/rada-prinyala-zakon-perehode-tserkovnyh-obshchin-1547716816.html>

158. Религиовед Дмитрий Узланер – о том, почему религии становятся всё более опасными. URL: http://www.the-village.ru/village/city/city-news/175671-chto_novogo_religioved

159. Религиозные практики в современной России: сборник статей / Отв.ред. А.Агаджанян, К.Русселе. М.: Новое издательство, 2006. 298 с.

160. Релігійна мережа в Україні: стан і тенденції розвитку // Релігія і влада в Україні: проблеми взаємодії. Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку», 8 лютого 2011 року. К.: Центр Разумкова, 2011. С. 3-30.

161. Релігійна мережа, її кадрове та матеріальне забезпечення: основні тенденції, динаміка змін, перспективи розвитку // Матеріали до засідання круглого столу на тему: «Стан свободи совісті та державно-церковних відносин в Україні» 28 жовтня 2015 р./ Верховна Рада України Комітет з питань культури і духовності Підкомітет з питань державної політики у сфері свободи совісті та релігійних організацій. Б. в.

162. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 1997 року). URL: <https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr1997>

163. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2000 року). URL: <https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/Ukr2000>

164. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2005 року). URL: <https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2005>
165. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2010 року). URL: <https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2010>
166. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2015 року). URL: <https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2015/60129/>
167. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2019 року). URL: https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2019/75410/
168. Релігійність українського суспільства: окремі тенденції 2000–2007 років // Національна безпека і оборона. № 8. 2007. С. 21-44.
169. Релігія і світ // Релігійна панорама. 2008. № 4.
170. Релігія, церква, суспільство і держава: два роки після Майдану (інформаційні матеріали). Київ, 2016. URL: http://razumkov.org.ua/upload/Religiya_200516_A4.compressed.pdf
171. Ритцер Д. Современные социологические теории. 5-е изд. СПб.: Питер, 2002.
172. Розати М. Постсекулярные современности: социологическое прочтение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1 (32). С. 272-293.
173. Руденко А. Завдання капелана – захищати людяність. Співрозмовник – капелан о. Андрій Зелінський, УГКЦ. 22 серпня 2017. URL: http://oranta.org/index.php?option=com_content&view=article&id=3452:zavdannja-kapelana-zahyshchaty-ljudjanist&catid=27:gk-v-ukrajini-cat&Itemid=00000000057
174. Руткевич Е.Д. Социология духовности: проблемы становления // Вестник Института социологии. 2014. Т.2. № 9. С.36-65.
175. Руткевич Е. Д. «Новая парадигма» в социологии религии: Pro et Contra // Вестник ИС РАН. 2012. № 6. С. 208-233.
176. Ручка А.О. Сучасна духовність у фокусі соціологічної аналітики // Українська Держава і Церква: філософсько-теологічні та практичні аспекти співпраці в інтересах людини: Матеріали наук.-практ. конференції. К.: Вид. дім "Персонал", 2016. С. 96-103.
177. Рязанова Л. Лекція 12. Релігія та релігійність: теоретико-соціологічні проблеми // Культура - суспільство - особистість. К., 2006. С. 363-389.

178. Рязанова Л. Українське православ'я у контексті можливості створення єдиної помісної православної церкви // Українське суспільство 1992–2007. Динаміка соціальних змін. К.: ІС НАНУ, 2007. С. 143–152.
179. Рязанова Л.С. Религиозный ренессанс: попытка социологической диагностики // Социология: теория, методы, маркетинг. 2001. № 4. С.114–125.
180. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. К.: Світ знань, 2004. 912 с.
181. Саган О. Православна ортодоксія у світлі релігійного постмодерну // Християнство доби постмодерну: колективна моногр. / Українське релігієзнавство. 2005. № 3 (35). С. 189–207.
182. Сальнікова С. А. Порівняння вітчизняних та зарубіжних підходів до виокремлення показників релігійності // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи. 2013. № 1053. С. 39-43.
183. Сафронов Р. Современные социологические теории религии в США и Европе // Религиоведческие исследования. 2009. № 1-2. С. 24-44. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/religiovedcheskie-issledovaniya/ri-1-2-2009/16126-sovremennye-sociologicheskie-teorii-religii-v-ssha-i-evrope.html>
184. Свиридова Л.О. Религиозные практики: опыт дефиниции и классификации. Вестник СПбГИК. № 3(36) сентябрь. 2018. С. 58-61.
185. Світлиці. URL: <http://www.caritas-spes.org.ua/proekts.htm#4>
186. Сергійко В. Ф. Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості : автореф. дис. ... к.філос.н. : спец. 09.00.11. К., 2003. 20 с.
187. Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7. С.89–96.
188. Служіння реабілітації підбиває підсумок. URL: <http://www.kovcheg-ua.org/news.php?id=10>
189. Смакота В.В. Характер економічної поведінки в православ'ї та юдаїзмі: порівняльний аналіз: Автореф. дис... канд. соціол. наук. К., 2002. 20 с.

190. Смирнов М. Ю. Социология религии: Словарь. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2011. 412 с.
191. Соловій Р. Виникаюча церква. Черкаси: Коллоквиум, 2014. 328 с.
192. Сорокин П. Общедоступный учебник по социологии. М.: Наука, 1994. 560 с.
193. Сорокин П. Религиозные группы и религиозные группировки // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. В 2-х частях. Часть 1. / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Наука, 1994. С. 162-167.
194. Социальная доктрина Русской Православной Церкви // Мир религий. URL: <http://www.religio.ru>
195. Социальная концепция Русской Православной Церкви. М.: Даниловский благовестник, 2001. 192 с. URL: <http://www.patriarchia.ru/ua/>
196. Соціальна концепція Української Православної Церкви / Українська Православна Церква. URL: <http://orthodox.org.ua>
197. Стародуб А. Православна періодика в Україні: тенденції розвитку // Людина і світ. 2001. № 4.
198. Статистика релігійних організацій України. Сайт «Релігійно-інформаційна служба України». URL: <http://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics/>
199. Сторчак В.М., Элбакян Е.С. Социология религии (учебное пособие). М., 2012. 350 с.
200. Стратегический план на 2005–2010 гг. URL: www.adventist.org.ua/article/osrs_strategy/
201. Стратегія соціального служіння УГКЦ на період 2017 – 2021 р.Б. URL: <http://stjosaphateparchy.com/wp-content/uploads/2017/01/03-stratehiya-sots-sluzhinnya.pdf>
202. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга друга [пер. з англ. Олексій Панич]. К.: Дух і літера, 2018. 616 с.
203. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша [пер. з англ. Олексій Панич]. К.: Дух і літера, 2013. 664 с.
204. Тернер Брайан. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 21-51.

205. Тернер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Тернер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 104-274.
206. Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модерну : автореф. дис. ... к.філос.н. : спец. 09.00.11. К., 2004. 20 с.
207. Топоров В. Н. О ритуале: введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Москва: Наука, 1988. С. 7–60.
208. Трейнер Б. Теоретизируя на тему постсекулярного общества // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 178-212.
209. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство / Пер. з нім. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. 62 с.
210. У 18 з 27 країн ЄС викладання релігії є обов'язковим. 20:18, 24 серпня 2009. URL: <https://religions.unian.ua/religinossociety/258073-u-18-z-27-krajin-es-vikladannya-religiji-e-obovyazkovim.html>
211. Узланер Д. Картография постсекулярного. URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo>
212. Узланер Д. Секуляризация как социологическое понятие (По исследованиям западных социологов) // Социологические исследования. 2008. № 8. С. 62-67.
213. Узланер Д. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // Религиоведение. 2008. № 2. С. 135-148.
214. Узланер Д.А. Неоклассическая модель секуляризации в западной социологии религии второй половины XX – начала XXI вв.: автореф. дис. канд. философских наук : 09.00.13 / МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2009. 18 с.
215. Україна 2014: суспільно-політичний конфлікт і Церква (інформаційні матеріали). Київ, 2014. URL: http://razumkov.org.ua/upload/1400155420_file.pdf
216. Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Випуск 3 (17) / Головні редактори д.екон.н. В.М.Ворона, д.соціол.н. М.О.Шульга. Київ: Інститут соціології НАН України, 2016. 550 с.
217. Федорова М. В. Религиозная коммуникация: сущность и специфика современного состояния // Science Time. 2014. № 4 (4). С. 230–240.

218. Фукуяма Френсіс. Витоки політичного порядку. Від прадавніх часів до Французької революції / пер. з англ. Роман Корнута. 2-е вид. К.: Наш формат, 2019. 576 с.
219. Хабермас Ю. Вера и знание // Будущее человеческой природы. М.: Издательство «Весь Мир», 2002.
220. Хабермас Ю. Постсекулярное общество - что это? Часть 1 // Российская философская газета. Апрель 2008. № 4 (18).
221. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма» («Постсекулярное» общество - что это такое?) // Русский журнал. URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyushego-ateizma>
222. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь Мир, 2011. 336 с.
223. Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества. М.: Весь Мир, 2016. 344 с.
224. Хаварівський У.Б. Інституціалізація державно-церковних відносин в Україні: історико-управлінський аспект. Монографія. Видання друге. Тернопіль: Джура, 2014. 264 с.
225. Хілько Є. В. Соціально-психологічні характеристики українського православ'я в першому десятилітті ХХІ ст. // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки : зб. наук. пр. К. : Вид-во НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2012. Вип. 59. № 4. С. 561–566.
226. Хто, де і скільки громад перейшли з УПЦ МП до ПЦУ: аналізуємо карту. Боровська Марія, Волоська Інна, Мартинюк Олена. 13 березня 2020 року. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/79258/?fbclid=IwAR0bE4WQB0k8EvBreb89ee-9qhhHD-RPx9iCk0XKXHZdIIKViXN6W0BODo
227. Церква і суспільство в Україні: проблеми взаємовідносин (Аналітична доповідь УЦЕПД) // Національна безпека і оборона. 2000. № 10. С. 2-65.
228. Церква, суспільство, держава у протистоянні викликам і загрозам сьогодення (інформаційні матеріали). Київ, 2017. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/article/2017_Religiya.pdf
229. Черенков М. Баптизм без кавычек. Черкассы: Коллоквиум, 2012. 296 с.

230. Чеснокова В. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005.
231. Шабанова М. А. О некоторых преимуществах интеграции экономического и социологического анализа институциональных изменений. Статья 1: Институты, практики, роли // Экономическая социология: электрон. журнал. 2006. Т. 7. № 4. С. 11-26.
232. Шевченко В. Культурно-обрядова сфера релігії: природа та закономірності постання // Українське релігієзнавство. № 78. Релігія в проблемах її структури і функціональності. Наукова збірка. За ред. проф. А. Колодного. К.: Інтерсервіс, 2016. С. 31-40.
233. Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 165-177.
234. Шоріна Т.Г. Теорія раціонального вибору в сучасному релігієзнавстві: приклад позитивістського та міждисциплінарного підходів // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія, Культурологія. 2013. № 2. С. 76–81.
235. Штекль К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие. Доклад на конференции «Философская теология и христианская традиция» (Москва, МГУ, 1-3 июля 2010 г.). URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/12/shteokl_postsecular_subject_2010.pdf
236. Шугальский С. С. Социальные практики: интерпретация понятия // Знание. Понимание. Умение. 2012. № 2. С. 276-280.
237. Шютц Альфред. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Сост. А.Я. Алхасов; пер. с англ. А.Я. Алхасова, Н.Я. Маздумяновой; научн. ред. перевода Г.С. Батыгин. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. 336 с.
238. Щудло С. А. Релігійний вимір сучасного українського суспільства: регіональні особливості соціальних практик та ідентичностей // Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики: Збірник наукових праць. Запоріжжя: Вид-во КПУ, 2014. Вип. 63. С. 74-83.
239. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 254-268.

240. Ювілейний Помісний Собор Української Православної Церкви Київського Патріархату 9-10 січня 2001 р. (документи і матеріали) / упорядник єп. Димитрій (Рудюк). К.: Вид. відділ УПЦ-КП, 2001. 60 с.
241. Яроцький П. Релігійний фактор у сучасній Україні // Людина і світ. 2004. № 4. С. 4–10.
242. Ясінська Н. В. Соціальна робота в громаді: місце в системі соціального захисту // Вісник ОНУ. Сер. «Соціологія і політичні науки». Вип.14. С. 67- 74.
243. Яцуценко Ю.В. Опыт опеределения современных религиозных представлений и практик: Даниэль Эрвье-Леже. Вестник РУДН, серия Социология. 2014. №4. С. 18-31.
244. A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society. An Interview with Juergen Habermas. By Eduardo Mendieta. SSRC The Immanent Frame.
245. Adut, Ari. 2012. A Theory of the Public Sphere. *Sociological Theory*. 30 (4): 238–262. [CrossRefGoogle Scholar](#)
246. All-Ukrainian Council of Churches and religious organizations strongly condemn the violence: Релігійно-інформаційна служба України, новина. URL: http://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/aucacro/55391/
247. Ammerman, N. 1996. Religious Choice and Religious Vitality: The Market and Beyond. In: *Religious Choice Theory and Religion: Summery and Assessment*. L. Young (ed.). London: Routledge. P. 119-132.
248. Ammerman, N. 2005. *Pillars of Faith*. Berkley: University of California press.
249. Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press. 269 p.
250. Axner, Marta. 2013. *Public Religions in Swedish Media: A Study of Religious Actors on Three Newspaper Debate Pages 2001–2011*. PhD dissertation, Uppsala University. [Google Scholar](#)
251. Berger, P. 1999. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. In: P.Berger (ed.). *Grand Rapids*. Mich.: Ethics and Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co. P. 1-18.
252. Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday. [Google Scholar](#)

253. Blau, P. 1977. A Macrosociological Theory of Social Structure. *American Journal of Sociology*. № 83. P. 26-54.
254. Boon, C., Glenn, R.C. 2002. Resource Distributions and Market Partitioning: Dutch Daily Newspapers, 1968 to 1994. *American Sociological Review*. № 67. P. 408-431.
255. Breault, K. 1989. New evidence on religious pluralism, urbanism, and religious participation. *American Sociological Review*. Vol. 54. Issue 2. P. 193-205.
256. Bruce, S. 1996. *Religion in Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.
257. Bruce, S. 1999. *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.
258. Bruce, S. 2011a. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
259. Bruce, Steve. 2003. The Social Process of Secularization. In: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, ed. Richard K. Fenn, 249–263. Malden, MA: Wiley-Blackwell.[Google Scholar](#)
260. Bruce, Steve. 2011b. *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.[CrossRefGoogle Scholar](#)
261. Bruce, Steve. 2012. *Politics and Religion in the United Kingdom*. London: Routledge.[Google Scholar](#)
262. Byrne, David, and Gill Callaghan. 2014. *Complexity Theory and the Social Sciences. The State of the Art*. London: Routledge.[Google Scholar](#)
263. Byrne, David. 2005. Complexity, Configurations and Cases. *Theory, Culture & Society* 22 (5): 95–111.[CrossRefGoogle Scholar](#)
264. Casanova, J. 1994. *Public Religion in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
265. Chambers, P. 2004. *Religion, Secularization and Social Change: Congregational Studies in a Post-Christian Society*. Cardiff: University of Wales Press.
266. Chaves, M. 2004. *Congregations in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
267. Chaves, M., Gorski, P. 2001. Religious Pluralism and Religious Participation. *Annual Review of Sociology*. № 27. P. 261-281.
268. Chaves, Mark. 1994. Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces* 72 (3): 749–774.[CrossRefGoogle Scholar](#)

269. Cross-National Data: Religion Indexes, Religious Adherents, and Other Data. URL: <http://www.thearda.com>
270. Davie, Grace. 2007. "Vicarious Religion: A Methodological Challenge," In Ammerman, Nancy T., ed. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*.
271. Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. SAGE Publications. 284 p.
272. Davie, Grace. 2015. *Religion in Britain: A Consistent Paradox*. West Sussex: Wiley. [Google Scholar](#)
273. Dobbelaere, K. 1981. Secularization: a Multi-dimensional Concept. *Current Sociology*. Vol. 29. P. 1-213.
274. Dobbelaere, K. 2002. *Secularization: an Analysis at Three Levels*. Frankfurt am Main: Peter Lang. 215 p.
275. Dobbelaere, K. 2007. Testing Secularization Theory in Comparative Perspective. *Nordic Journal Of Religion And Society*. № 20.
276. Dobbelaere, Karel. 2009. The Meaning and Scope of Secularization. In: *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter B. Clarke, 599–615. Oxford: Oxford University Press. [Google Scholar](#)
277. European Social Survey. URL: <http://www.europeansocialsurvey.org/>
278. European Values Study. URL: <http://www.europeanvaluesstudy.eu/>
279. Finke, R. 1992. An Unsecular America. *Religion and Modernization: Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press.
280. Finke, R., Scheitle, C. 2009. Pluralism as Outcome: The Ecology of Religious Resources, Suppliers, and Consumers. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*. Volume 5.
281. Finke, R., Stark, R. 1988. Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906. *American Sociological Review*. №55. P. 41-49.
282. Finke, R., Stark, R. 1992. *The Churching America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NY: Rutgers University Press.
283. Finke, R., Stark, R. 2000. *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
284. Finke, R., Stark, R. 2003. The Dynamics of Religious Economies. *Handbook of the Sociology Religion*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.

285. Foblets, Marie-Claire. 2012. Religion and Rethinking the Public-Private Divide: Introduction. In *Religion in Public Spaces. A European Perspective*, ed. Sivio Ferrari and Sabrina Pastorelli, 1–21. Farnham: Ashgate.[Google Scholar](#)
286. Furseth, Inger (ed.). 2018. *Religious Complexity in the Public Sphere. Comparing Nordic Countries*. Springer. Palgrave Macmillan. 312 s. URL: <https://www.palgrave.com/gp/book/9783319556772#otherversion=9783319556789>
287. Ganiel, Gladys. 2016. *Transforming Post-Catholic Ireland. Religious Practice in Late Modernity*. Oxford University Press.
288. Gill, R. 1993. *The Myth of the Empty Church*. London: SPCK.
289. Gorski, Ph., Kim, D.K., Torpey, J., Van Antwerpen, J. 2012. The Post-Secular in Question. *The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society*. New York: New York University Press. P. 1-23.
290. Gorski, Philip S., and Ates, Altinordu. 2008. After Secularization? *Annual Review of Sociology*. 34: 55–85.[CrossRefGoogle Scholar](#)
291. Greely, A. 1995. *Religion as Poetry*. New Brunswick: Transaction Publishing.
292. Habermas, Jürgen. 1989 [1962]. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Cambridge, MA: MIT Press.[Google Scholar](#)
293. Habermas, Jürgen. 1992. Further Reflections on the Public Sphere. In *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, 421–461. Cambridge, MA: MIT Press.[Google Scholar](#)
294. Habermas, Jürgen. 2006a. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy* 14 (1): 1–25.[Google Scholar](#)
295. Habermas, Jürgen. 2006b. Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research. *Communication Theory* 16: 411–426.[CrossRefGoogle Scholar](#)
296. Habermas, Jürgen. 2008. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly* 25 (4): 17–29.[CrossRefGoogle Scholar](#)
297. Habermas, Jürgen. 2013. Reply to my Critics. In *Habermas and Religion*, ed. Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan Van Antwerpen, 347–390. Cambridge: Polity.[Google Scholar](#)

298. Hannan, M., Freeman, J. 1977. The Population Ecology of Organizations. *American Journal of Sociology*. Vol. 82. № 5. P. 929-940.
299. Hjelm, Titus. 2015. *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*. London: Bloomsbury. [Google Scholar](#)
300. Huber, S., Huber, O. 2012. The Centrality of Religiosity Scale. *Religions*. № 3.
301. Huber, S., Ketola, K., Traunmuller, R. 2013. Religious Diversity and Religious Vitality: New Measuring Strategies and Empirical Evidence. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*. Volume 9.
302. Iannaccone, L. 1996. Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion. *Rational Choice Theory and Religion*. L. Young (ed.). London: Routledge.
303. Ingelhart, R. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York : Cambridge University Press.
304. Jarosh, M. 2010. Poecie duchowosci w psychologii. *Studia z Psychologii w KUL*.T.16. Lublin: Wyd.RUL. S. 9-22.
305. Jeffrey, K. Hadden. 1987. Toward Desacralizing Theory. *Social Forces*. Vol. 65. № 3. P. 587–611.
306. Kargina, I.G. 2010. Is there a Limited Level of Religiosity in Modern Russia? / XVII World Congress of Sociology. Goteborg, Sweden, 11-17 July, 2010. Abstract book. P. 17-24.
307. Köhrsen, Jens. 2012. How Religious is the Public Sphere? A Critical Stance on the Debate about Public Religion and Post-Secularity. *Acta Sociologica* 55 (3): 273–288. [CrossRefGoogle Scholar](#)
308. Le Bras, G. 1955. *Etudes de sociologie religieuses*. Paris: PUF.
309. Lechner, F.J. 2007. Rational Choice and Religious Economies. *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Edited by James A. Beckford & N.J. Demerath III. Chapter 4. London. P. 81-97.
310. Lehmann, D. 2010. Rational Choice and the Sociology of Religion. *Sociology of Religion*. B. Turner (ed.). Chichester: Blackwell Publishing Ltd.
311. Lövheim, Mia, and Axner, Marta. 2015. Mediatised Religion and Public Spheres: Current Approaches and New Questions. In *Religion, Media, and Social Change*, ed. Kennet Granholm, Marcus Moberg, and Sofia Sjö, 38–53. London: Routledge. [Google Scholar](#)

312. Mahoney, James, and Kathleen, Thelen (eds.). 2009. Explaining Institutional Change. Ambiguity, Agency, and Power. Cambridge: Cambridge University Press. [Google Scholar](#)
313. Marianski, J. 2015. Nowa duchowosc jako megatrend spoleczno-kulturowy –mif czy rzeczywistosc? *Uniwersyteckie Czasopismo Sociologiczne* (Lublin). №13(4). S.22-45.
314. Martin, D. 1965. Towards Eliminating the Concept of Secularization. *Penguin Survey of the Social Sciences*. J. Gould (ed.). Harmondsworth: Penguin.
315. Martin, D. 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell Pub. 354 p.
316. Martin, D. 1991. The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. *British Journal of Sociology*. № 42.
317. McLennan, G. 2010. Spaces of Postsecularism. *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*. Arie L. Molendijk, Justin Beaumont, Christoph Jedan (eds.). Leiden-Boston: Brill. P. 41-42.
318. Mervin, F. Verbit. Wikipedia. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Mervin_F._Verbit#The_Twenty_Four-Dimensional_Religiosity_Measure
319. Pierson, Paul. 2004. *Politics in Time. History, Institutions, and Social Analysis*. Princeton: Princeton University Press. [Google Scholar](#)
320. Pollack, D. 2008. Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings. *Religion and Democracy in Contemporary Europe*. London: Alliance Publishing Trust.
321. Rasmussen, Terje. 2008. The Internet and Differentiation in the Political Public Sphere. *NORDICOM Review* 29: 73–83. [CrossRefGoogle Scholar](#)
322. Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe. National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes. May 10, 2017. URL: <https://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/>
323. Religious Maidan: Clergy in defense of peace and justice: (Релігійно-інформаційна служба України, репортаж). URL: <http://risu.org.ua/en/index/exclusive/reportage/54494/>
324. Schatzki, R. Theodore. 2003. A New Societist Social Ontology. *Philosophy of the Social Sciences*. Vol. 33. № 2. P. 174-202.

325. Secular Europe and Religious America: Implications for Transatlantic Relations. April 21, 2005. URL: <http://www.pewforum.org/2005/04/21/secular-europe-and-religious-america-implications-for-transatlantic-relations>
326. Stark, R. 1996. *The rise of Christianity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. P.163-189.
327. Stark, R. *Secularization, R.I.P. (rest in peace)*. URL: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_3_60/ai_57533381/print
328. Stark, R., Bainbridge, W. 1985. *The Future of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
329. Stark, R., Bainbridge, W. 1987. *The Theory of Religion*. New York: Peter Lang.
330. Stark, R., Iannaccone, L. 1994. A supply-side reinterpretation of the “secularization” of Europe. *Journal for the scientific study of religion*. Vol. 33. № 33. P. 230–252.
331. Sun, Anna. 2013. Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities.
332. Swatos, Christiano, Kivisto, Kevin, Willian, Jr. Peter. 2008. *Sociology of Religion: Contemporary Developments*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
333. Turner, S. Bryan (Edit.). 2010. *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Wiley-Blackwell. 692 p.
334. Ukrainian Council of Churches ready to assist in constructive dialogue between government and Maidan: (Релігійно-інформаційна служба України, новина). URL: http://risu.org.ua/en/index/all_news/state/national_religious_question/55032/
335. Urry, John. 2005. The Complexity Turn. *Theory, Culture & Society* 22 (5): 1–14. [CrossRefGoogle Scholar](#)
336. Voas, D., Olson, D., Crockett, A. 2002. Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research Is Wrong. *American Sociological Review*. № 64. P. 212-231.
337. Walby, Sylvia. 2007. Complexity Theory, Systems Theory, and Multiple Intersecting Social Inequalities. *Philosophy of the Social Sciences* 37 (4): 449–470. [CrossRefGoogle Scholar](#)
338. Walby, Sylvia. 2009. *Globalization and Inequalities: Complexity and Contested Modernities*. London: Sage. [Google Scholar](#)

339. Warner, S. 1993. Work in Progress Towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. *American Journal of Sociology*. № 98. P. 1044-1093.
340. Weintraub, Jeff. 1997. The Theory and Politics of the Public/Private Distinction. In *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*, ed. Jeff Weintraub and Krishan Kumar, 13–24. Chicago: University of Chicago Press.[Google Scholar](#)
341. Wilson, Bryan. 1985. Secularization: The Inherited Model. In *The Sacred in a Secular Age*, ed. Phillip E. Hammond, 9–20. Berkeley: University of California Press.[Google Scholar](#)
342. Wilson, Bryan. 1991. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.[Google Scholar](#)
343. Woodhead, Linda, and Rebecca Catto (eds.). 2012. *Religion and Change in Modern Britain*. London: Routledge.[Google Scholar](#)
344. World Values Survey. From Wikipedia, the free encyclopedia. URL: http://en.wikipedia.org/wiki/World_Values_Survey
345. World Values Survey. URL: <http://www.worldvaluessurvey.org/>
346. Yang, F. 2014. Oligopoly Is Not Pluralism. *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*. G. Giordan and E. Pace (eds.). New York: Springer.
347. Zinnbauer, B., Pargament, K. 2005. Religiousness and spirituality. R.Paloutzian, C.Park (ed.) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. № 4: Guilford Press. P. 21-42.

Наукове видання

Сергій Степанович **Яремчук**

**РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ В СУЧАСНОМУ СОЦІУМІ:
ІНСТИТУЦІОНАЛЬНИЙ КОНТЕКСТ**

Монографія

Літературний редактор *Колодій О.В.*

Технічний редактор *Чорасва Г.К.*

Підписано до друку 09.06.2020. Формат 60x84/16.

Папір офсетний. Друк різнографічний. Умов.-друк. арк. 21,9.

Обл.-вид. арк. 23,5. Тираж 50. Зам. 1009.

Видавництво та друкарня Чернівецького національного університету.

58012, Чернівці, вул. Коцюбинського, 2.

e-mail: ruta@chnu.edu.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 891 від 08.04.2002.