

Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
Міністерство освіти і науки України  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

**ЯРЕМЧУК СЕРГІЙ СТЕПАНОВИЧ**

УДК 316.74:2

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
**ОРГАНІЗАЦІЙНІ ТА ІНСТИТУЦІЙНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ**  
**КОНФЕСІЙНИХ ПРАКТИК У СУЧАСНОМУ**  
**УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІУМІ**

22.00.04 – спеціальні та галузеві соціології

Подається на здобуття наукового ступеня доктора соціологічних наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ С.С. Яремчук

Науковий консультант: Туленков Микола Васильович,

доктор соціологічних наук, професор

Київ – 2021

## АНОТАЦІЯ

Яремчук С.С. Організаційні та інституційні трансформації конфесійних практик у сучасному українському соціумі. Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора соціологічних наук за спеціальністю 22.00.04 «Спеціальні та галузеві соціології». Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, 2021.

У дисертації представлено результати авторської концептуалізації організаційних, інституційних та соціокультурних засад трансформації конфесійних практик як вагомого символічно-практичного компоненту релігійного життя сучасного українського соціуму. Здійснено соціологічну експлікацію поняття конфесійних практик, які за своїм змістом є відмітним різновидом релігійних практик як форм соціальної взаємодії суб'єктів релігійного життя задля реалізації своїх релігійних інтересів, якому притаманна свідома, добровільна та взаємоузгоджена за цілями, часом, місцем і ресурсами духовно-практична, соціально-гуманістична й моральна діяльність індивідів і соціальних груп у межах певної конфесійної громади з метою формування конфесійної свідомості та поведінки.

Визначено продуктивні вектори соціологічного аналізу феномену конфесійних практик на теоретичному та емпіричному рівнях, а саме: на макрорівні доцільно розглядати інституційну впорядкованість державно-конфесійних відносин у публічній сфері суспільства в цілому; на мезорівні – досліджувати соціальні механізми та соціокультурні особливості конфесійної взаємодії соціальних груп у межах регіональних спільнот; на мікрорівні – аналізувати специфіку новітніх форм організації конфесійних практик у рамках конкретних релігійних громад шляхом аналізу їх мережевої структури та соціального потенціалу локальних спільнот.

Сформовано соціологічну типологічну матрицю конфесійних практик, притаманних сучасному соціуму, у межах якої останні ідентифікуються автором за різними ознаками, зокрема: за конфесійною визначеністю; за характером конфесійної поведінки та діяльності; за інституційною унормованістю; за типом соціальної суб'єктності; за рівнем організаційної впорядкованості; за ступенем включеності до повсякденне буття; за соціальною орієнтацією (масштабом); за часовим модусом тощо.

Визначено систему організаційно-методологічних принципів формування конфесійних практик у суспільстві, а також з'ясовано, що інституційний соціальний механізм формування та відтворення конфесійних практик являє собою стійкі структури взаємодії суб'єктів релігійного життя соціуму з метою переводу символічних дій релігійних доктрин на особистий релігійний досвід задля реалізації власних релігійних потреб і збереження конфесійних релігійних традицій. При цьому удосконалено соціологічну класифікацію соціально-інституційних механізмів, спрямованих на формування та відтворення конфесійних практик у сучасному соціумі.

Установлено, що процес організаційно-інституційної трансформації конфесійних практик у сучасному соціумі передбачає, насамперед, зміну або перетворення істотних властивостей останніх, що вимагає раціонального оновлення структурних форм внутрішнього каркасу даних практик стосовно ефективності виконання ними своїх функцій. Водночас з'ясовано, що процес трансформації конфесійних практик відбувається за схемою, що є аналогічною процесу їхньої інституціоналізації, але, на відміну від останнього, процес трансформації забезпечує не створення, а перетворення організаційно-інституційних засад конфесійних практик. Зокрема, у сучасному суспільстві відбувається трансформація релігійних практик – посилення позаконфесійних практик порівняно з конфесійними, позакультових порівняно з культовими, позаінституціональних порівняно з регламентованими, індивідуальних порівняно з колективними, інноваційних

порівняно зі звичними. Загалом новітні практики більш характерні для віруючих, які проявляють свою активність як за межами культових будівель, так і за межами релігійних організацій.

Дістало подальшого розвитку соціологічне тлумачення ключових компонентів процесу секуляризації суспільної, групової та індивідуальної свідомості в українському соціумі, а також соціологічне розуміння сукупності критеріїв релігійності індивідів і соціальних груп, що відбивають стан свідомості, форму реалізації прав громадян сповідувати релігію та масові суспільні явища. З'ясовано, що відмітними рисами, що характеризують релігійність українців в умовах сучасного суспільства, є такі, як фрагментарність їх релігійної свідомості, «приватизація» віри, що вказує на перманентну трансформацію конфесійних практик, оскільки релігійні символи виходять за межі церковних організацій як основного інституту трансляції останніх, а релігійні знання і досвід засвоюються в альтернативній формі через зростання авторитету неформальних релігійних форм і практик місіонерства, волонтерства і соціального служіння.

У дисертації в межах запропонованої концепції організаційно-інституційної трансформації конфесійних практик здійснено обґрунтування регіонально-мережевої моделі міжконфесійної взаємодії суб'єктів релігійного життя. Ця модель базується на концептуальному положенні, згідно з яким соціальні сукупності, що виникають на базі територіальних соціально-мережових зв'язків, істотно активізують соціальні відносини у межах створюваних ними практично орієнтованих соціальних структур, що пов'язують між собою окремих індивідів і групи людей на основі взаємовідносин довіри в рамках обміну різноманітними предметами матеріально-духовного характеру. На основі регіональних даних по Чернівецькій області виокремлено конфесійні особливості структури релігійності сучасного українського соціуму, які зумовлені передусім історичним минулим, національно-етнічним складом населення,

ментальними особливостями, національними традиціями, способом господарювання, загальним культурно-освітнім рівнем населення, суперечливістю політичних процесів, міждержавними відносинами, що відображають різноспрямованість їх впливу на формування конфесійних і міжконфесійних відносин.

Практичне значення одержаних результатів полягає в можливості їх використання для розширення понятійно-категоріального апарату соціологічної науки та вдосконалення практики державно-конфесійних відносин між державними органами та релігійними установами і організаціями різних конфесій, а також у процесі трансформації організаційних форм конфесійних практик на макро-, мезо- та мікрорівнях сучасного українського соціуму, що набуває особливого значення в контексті євроінтеграційних прагнень України. Основні положення та висновки дисертації не тільки розширюють соціологічні знання про передумови, принципи й механізми формування та відтворення конфесійних практик у перебігу трансформації організаційно-інституційних форм релігійного життя суспільства, але й стали своєрідною базою для подальших наукових розвідок і вироблення відповідних заходів на загальнодержавному та регіональному рівнях з метою модернізації міжконфесійних відносин і запобігання виникненню міжконфесійних суперечностей і конфліктів.

Результати дисертаційного дослідження можуть бути використанні в навчально-виховному процесі вищої школи при розробленні навчальних планів і програм, а також при вдосконаленні навчально-методичних матеріалів у процесі викладання нормативних (обов'язкових) і спеціальних (вибіркових) курсів із соціально-гуманітарних дисциплін, зокрема таких, як «релігієзнавство», «світові релігії», «антропологія релігії», «філософія релігії», «соціологія релігії», «соціальна психологія релігії», «сучасні релігійні практики», «соціально-релігійний менеджмент», «державно-конфесійні відносини» тощо.

**Ключові слова:** релігія, релігійні практики, конфесія, конфесійні практики, церква, міжконфесійні відносини, державно-конфесійні відносини, постсекулярність, конфесійна культура, релігійна організація, релігійний інститут, релігійний плюралізм, релігійність

## ANNOTATION

**Yaremchuk S.S. Organizational and institutional transformations of confessional practices in modern Ukrainian society. Manuscript.**

The dissertation on competition of a scientific degree of the doctor of sociological sciences on a specialty 22.00.04 - special and branch sociology. Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2021.

The dissertation presents the results of the author 's conceptualization of organizational, institutional and socio-cultural bases of transformation of confessional practices as an important symbolic and practical component of the religious life of modern Ukrainian society. Sociological explication of the concept of confessional practices, which in their content is a distinctive variety of religious practices as forms of social interaction of religious life for the realization of their religious interests, which is characterized by conscious, voluntary and mutually agreed on goals, time, place and resources spiritual and practical, socio-humanistic and moral activity of individuals and social groups within a certain confessional community in order to form confessional consciousness and behavior.

The productive vectors of sociological analysis of the phenomenon of confessional practices at the theoretical and empirical levels are determined, namely: at the macro level it is expedient to consider the institutional ordering of state-confessional relations in the public sphere of society as a whole; at the meso level - to study the social mechanisms and socio-cultural features of confessional interaction of social groups within regional communities; at the micro level - to

analyze the specifics of the latest forms of organization of confessional practices within specific religious communities by analyzing their network structure and social potential of local communities.

A sociological typological matrix of confessional practices inherent in modern society has been formed, within which the latter are identified by the author on various grounds, in particular: on confessional definiteness; by the nature of confessional behavior and activities; by institutional standardization; by type of social subjectivity; by the level of organizational order; by the degree of inclusion in everyday life; by social orientation (scale); by time mode, etc.

The system of organizational and methodological principles of formation of confessional practices in society is determined, and also it is found out that the institutional social mechanism of formation and reproduction of confessional practices represents stable structures of interaction of subjects of religious life of society. realization of one's own religious needs and preservation of confessional religious traditions. At the same time, the sociological classification of socio-institutional mechanisms aimed at the formation and reproduction of confessional practices in modern society has been improved.

It is established that the process of organizational and institutional transformation of confessional practices in modern society involves, first of all, change or transformation of the essential properties of the latter, which requires rational updating of structural forms of the internal framework of these practices. At the same time, it was found that the process of transformation of confessional practices follows a scheme similar to the process of their institutionalization, but, unlike the latter, the transformation process provides not the creation but transformation of organizational and institutional foundations of confessional practices. In particular, in modern society there is a transformation of religious practices - the strengthening of non-religious practices compared to confessional, non-religious compared to cult, non-institutional compared to regulated, individual compared to collective, innovative compared to the usual. In general, the latest

practices are more typical for believers who are active both outside religious buildings and outside religious organizations.

Sociological interpretation of key components of the process of secularization of public, group and individual consciousness in Ukrainian society, as well as sociological understanding of the set of criteria of religiosity of individuals and social groups, reflecting the state of consciousness, the form of realization of citizens' rights to religion and mass social phenomena. It was found that the distinctive features that characterize the religiosity of Ukrainians in modern society are such as the fragmentation of their religious consciousness, "privatization" of faith, which indicates a permanent transformation of confessional practices, as religious symbols go beyond church organizations as the main institution translations of the latter, and religious knowledge and experience are acquired in an alternative form through the growing authority of informal religious forms and practices of missionary, volunteer, and social service.

In the dissertation within the limits of the offered concept of organizational and institutional transformation of confessional practices the substantiation of regional-network model of interfaith interaction of subjects of a religious life is carried out. This model is based on the conceptual position, according to which social aggregates arising on the basis of territorial social network connections, significantly intensify social relations within the practically oriented social structures created by them, connecting individuals and groups of people. based on the relationship.

**Key words:** religion, religious practices, confession, confessional practices, church, inter-confessional relations, state-confessional relations, post-secularity, confessional culture, religious organization, religious institute, religious pluralism, religiosity.



## Список опублікованих праць

### Наукові праці, в яких опубліковано основні результати дисертації:

#### *Монографії та розділи в монографіях*

1. Яремчук С.С. Релігійні практики в сучасному соціумі : інституціональний контекст : монографія. Чернівці: Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2020. 400 с. (21,9 др. арк.)

2. Яремчук С.С. Соціологічний дискурс теорії секуляризації. *Міжетнічні та міжконфесійні відносини у контексті суспільних трансформацій: соціологічний вимір*: колект. монографія / за заг. ред. проф. В.І. Докаша. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2015. 280 с. С. 43-68.

#### *Статті у наукових фахових виданнях*

3. Яремчук С. Релігійність молоді: сутнісні характеристики та специфіка прояву. *Нова парадигма*: [журнал наукових праць] / голов. ред. В.П.Бех; Нац. пед. ун-т імені М.П.Драгоманова; Творче об'єднання "Нова парадигма". Вип. 91. К.: Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2009. С. 197-211.

4. Яремчук С. Взаємозв'язок статистичного та соціологічного підходів до аналізу релігійної мережі України. *Релігія та Соціум*. Часопис. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. № 2 (4). С. 130-134.

5. Яремчук С. Провідні наукові товариства з соціального вивчення релігії. *Українське релігієзнавство*. 2010. № 55. С. 204-212.

6. Яремчук С. Вивчення релігії у міжнародних проектах із дослідження цінностей. *Вісник Національного технічного університету України „Київський політехнічний інститут”*. Політологія. Соціологія. Право: Зб. наук. праць. Київ: ІВЦ „Політехніка”, 2011. № 1(9). С. 105-108.

7. Яремчук С. Методологія дослідження релігійності населення України (за результатами четвертої хвилі (2008 р.) „Європейського соціального дослідження”). *Наукові праці: Науково-методичний журнал*. Вип. 144. Т. 156. Соціологія. Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2011. С. 10-15.

8. Яремчук С. Соціологія релігії в сучасній Україні як науковий напрям і навчальна дисципліна. *Релігія та Соціум*. Міжнародний часопис. Чернівці: Рута, 2011. №1(5). С. 115-123.

9. Яремчук С. Основні тенденції сучасних релігійних процесів у глобалізованому світі. *Релігія та Соціум*. Міжнародний часопис. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. №1(7). С. 56-65.

10. Яремчук С. Стан і динаміка релігійної мережі незалежної України. *ГРАНІ. Науково-теоретичний альманах*. Дніпро: Дніпропетровський нац. ун-т імені Олеся Гончара, Центр соціально-політичних досліджень, 2016. № 9 (137). С. 52-59. (*Index Copernicus*)

11. Яремчук С. Регіональна специфіка релігійних інституцій українського суспільства. *Соціологічні студії: наук.-практ. журнал / уклад. Л.Й. Кондратик, С.А. Сальнікова*. Луцьк: Східноєвроп. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2016. № 2 (9). С. 60-66.

12. Яремчук С. Особливості сучасної конфесійної структури України. *Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»*. Політологія. Соціологія. Право: зб. наук. праць. Київ: ІВЦ «Політехніка», 2016. № 3/4 (27/28). С. 90-96. (*Index Copernicus*)

13. Яремчук С.С. Основні постулати теорії релігійної економіки в соціології релігії. *Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»*. Політологія. Соціологія. Право: зб. наук. праць. Київ; Одеса: Видавничий дім «Гельветика», 2016. № 3/4 (31/32). С. 109-116. (*Index Copernicus*)

14. Яремчук С. Соціальні практики як чинники функціонування соціальних інститутів. *Релігія та Соціум*. Міжнародний часопис. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2017. № 1 (25). С. 57-62. (*Index Copernicus*)

15. Туленков М.В., Яремчук С.С. Феномен секуляризації в сучасному соціологічному дискурсі. *Соціальні технології: Актуальні проблеми теорії*

та практики. Збірник наукових праць. Випуск 73. Запоріжжя: Класичний приватний університет, 2017. С. 164-177.

16. Яремчук С.С. Критичний аналіз базових положень теорії секуляризації представниками теорії релігійної економіки. *Соціальні технології: Актуальні проблеми теорії та практики*. Збірник наукових праць. Випуск 74. Запоріжжя: Класичний приватний університет, 2017. С. 27-39.

17. Яремчук С.С. Інтелектуальні джерела теорії релігійної економіки. *Нова парадигма: [журнал наукових праць]* / голов. ред. В.П. Бех; Нац. пед. ун-т імені М.П.Драгоманова; творче об'єднання «Нова парадигма». К.: Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2017. Вип. 131. С. 167-178.

18. Яремчук С. С. Релігійний плюралізм у сучасному соціологічному теоретизуванні. *Науково-теоретичний альманах «Грані»*. 2017. Т. 20. № 9. С. 38-45.

19. Туленков Николай, Яремчук Сергей. Социальные практики в фокусе социологической аналитики. *Scientific Works. The International Scientific and Theoretical Journal*. № 2 (29). ВАКУ, 2017. Р. 122–129. (Азербайджан)

20. Яремчук С.С. Релігійна свобода як фактор релігійного плюралізму: теоретичні пояснення. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна. Серія: Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи*. Том 40. Х.: ХНУ імені В.Н.Каразіна, 2018. С. 50–56.

21. Яремчук С. Взаємодія церкви та армії на прикладі впровадження капеланської служби в Україні. *Релігія та Соціум*. Міжнародний часопис. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2019. № 3-4 (35-36). С. 46-54. (*Index Copernicus*)

22. Яремчук С.С. Теорія релігійної складності в сучасному дослідженні релігії. *SCIENCE AND EDUCATION A NEW DIMENSION. Humanities and Social Sciences*. VIII(39), Issue: 231, 2020 June. С. 79-82. (Угорщина).

23. Яремчук С.С. Сутність і механізми релігійних практик. *Габітус*. 2020. № 3 (14). С. 81-86 (*Index Copernicus*)

**Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:**

24. Яремчук С. Релігійність студентської молоді західного регіону (За результатами опитування студентів ЧНУ ім. Ю.Федьковича). *Соціологія в ситуації соціальних невизначеностей: Тези доповідей учасників I Конгресу Соціологічної асоціації України (15–17 жовтня 2009 р.)*. Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2009. С. 352.

25. Яремчук С. Вивчення релігії у міжнародних проектах із дослідження цінностей. *Держава і глобальні соціальні зміни: історія, теорія, ідеологія [Текст]: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. з соціол. 28-29 жовтня 2010 р.* / Б.В. Новіков, Л.М. Димитрова, П.В. Кутуєв. К.: НТУУ „КПІ”, 2010. С. 119-120.

26. Яремчук С. Особливості історії релігійного життя Буковини. *Регіональний вимір міжконфесійних і державно-церковних відносин. Збірник наукових праць Всеукраїнської наукової конференції (м. Хмельницький, 25 листопада 2010 р.)* / За наук. ред. проф. Л. Виговського, А. Колодного та Л. Филипович. Хмельницький: Хмельницький університет управління та права, 2011. С. 79-82.

27. Яремчук С. Взаємозв'язок релігії та сім'ї у сучасному суспільстві. *Духовно-культурний чинник у зміцненні сім'ї та інтеграції суспільства : Матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет-конф. 17-18 листопада 2011 р.* Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. С. 69-73.

28. Яремчук С. Формування Помісної Православної Церкви в Україні та російський чинник. *Релігія та соціум у контексті глобальних трансформацій : Матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет-конф. 29-30 травня 2012 р.* Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. С. 34-42.

29. Яремчук С. Мультипарадигмальність сучасного соціологічного теоретизування. *Гуманітарно-наукове знання: розмаїття парадигм.*

*Матеріали Міжнародної наукової конференції 14-15 жовтня 2013 р.*  
Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013. С. 50-53.

30. Яремчук С. Багатофакторність сучасних релігійних трансформацій на пострадянському просторі. *Соціологія та суспільство: взаємодія в умовах кризи. II Конгрес САУ: тези доповідей (Харків, 17-19 жовтня 2013 р.)*. Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2013. С. 200–201.

31. Яремчук С.С. Вплив PR-фактору на якість соціологічних даних. *Освіта і життєвий світ особистості : європейський досвід і українські реалії : Матеріали Міжнар. наук.-практ. Інтернет-конф. 23-23 квітня 2015 р.* / за заг. ред. проф. Докаша В.І. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2015. С. 266-272.

32. Яремчук С. Вплив релігії в українському суспільстві за даними соціальних опитувань. *Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень : зб. матеріалів Всеукр. наук.-практ. конференції (Хмельницький, 9-10 вересня 2016 р.)*. Хмельницький: ХНУ, 2016. С. 114-115.

33. Яремчук С. Три виміри секуляризації за методикою К. Доббелара. *Zbornik prispevkov z Medzinárodná vedecko-praktická konferencia «Inovačné výskum v oblasti sociológie, psychológie a politológie». 10–11 marca 2017*. Vysoká škola Danubius. Fakulta verejnej politiky a verejnej správy. Sládkovičovo, Slovenska Republica, 2017. С. 40-43.

34. Яремчук С. П'ятидесятництво як сучасна глобальна релігія. *Суспільні детермінанти взаємодій у міжконфесійному просторі України: теорія та практика (до 500-ліття Реформації) : матеріали Міжн. науково-практичної відео-конференції. 17-18 травня 2017 року* за заг. ред. проф. Докаша В.І. Чернівці: Чернівецький нац. університет, 2017. С. 66-72.

35. Яремчук С. Моделі розвитку релігії українського соціуму в системі глобалізаційних трендів. *Проблеми розвитку соціологічної теорії: матеріали XIV Міжнар. наук.-практ. конф. «Проблеми розвитку соціологічної теорії:*

*Структурні зміни і соціальна напруженість», 25-26 травня 2017 р., (м.Київ). Наукове видання / Київ. нац. ун-т ім.Т.Шевченка [та ін.; під заг. ред. Горбачика А.П., Судакова В.І.]. К.: Логос, 2017. С. 186-188.*

36. Яремчук С. Дослідження ролі релігії у публічній сфері сучасної Європи. *Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень : зб. матеріалів Міжнар. наук.-практ. конференції (Хмельницький, 1-2 червня 2018 р.) / за ред.. Заславської О.О., Мудракова В.В., Ювсечка Я.В. Хмельницький, 2018. С. 132-133.*

**Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації:**

37. Яремчук С. Макс Вебер і Роберт Мертон про взаємозв'язок між наукою і релігією. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Випуск 410–411. Філософія. Чернівці: Рута, 2008. С. 68-72.*

38. Яремчук С. Шляхи завершення трансформації українського суспільства. *Вісник Львівського національного університету імені І. Франка: Збірник наукових праць. Серія соціологічна. 2010. Вип. 4. С. 155-164.*

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП .....</b>	<b>18</b>
 <b>РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВИВЧЕННЯ КОНФЕСІЙНИХ ПРАКТИК У СОЦІОЛОГІЇ .....</b>	<b>35</b>
1.1. Наукові підходи до аналізу релігії та релігійних практик у теоретичній соціології .....	35
1.2. Концептуальна еволюція релігійно-конфесійних практик у добу постсекулярності .....	91
1.3. Релігійні та конфесійні практики в предметному полі соціології релігії .....	120
Висновки до розділу 1 .....	143
 <b>РОЗДІЛ 2. КОНФЕСІЙНІ ПРАКТИКИ ЯК ПРЕДМЕТНЕ ПОЛЕ СОЦІОЛОГІЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ .....</b>	<b>149</b>
2.1. Структурно-функціональні чинники конфесійних практик як соціально-культурного явища .....	149
2.2. Типологічна матриця конфесійних практик як соціальних форм релігійного життя сучасного соціуму .....	166
2.3. Конфесійні практики як засіб становлення та розвитку публічної сфери суспільного буття .....	220
Висновки до розділу 2 .....	262
 <b>РОЗДІЛ 3. ОРГАНІЗАЦІЙНО-ІНСТИТУЦІЙНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ КОНФЕСІЙНИХ ПРАКТИК В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІУМІ .....</b>	<b>268</b>
3.1. Соціологічний аналіз трансформації релігійно-мережевої структури українського суспільства .....	268
3.2. Організаційні принципи та інституційні механізми формування та відтворення конфесійних практик у сучасному соціумі .....	296

3.3. Конфесійні практики як передумова становлення та поширення новітніх форм релігійності .....	309
Висновки до розділу 3 .....	347
<b>РОЗДІЛ 4. СОЦІОЛОГІЧНІ ВИМІРИ СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТКУ КОНФЕСІЙНИХ ПРАКТИК НА БУКОВИНІ .....</b>	<b>353</b>
4.1. Соціологічне обстеження стану та перспектив трансформації конфесійної структури та конфесійних практик у регіоні .....	353
4.2. Конфесійні відмінності нових соціально-харитативних практик на теренах регіонального соціуму .....	378
4.3. Обґрунтування регіонально-мережевої моделі міжконфесійної взаємодії суб'єктів релігійного життя .....	417
Висновки до розділу 4.....	429
<b>ВИСНОВКИ .....</b>	<b>434</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ .....</b>	<b>446</b>
<b>ДОДАТКИ .....</b>	<b>478</b>
<b>ДОДАТОК А. СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ .....</b>	<b>478</b>
<b>ДОДАТОК Б. БЛАНК АНКЕТИ СТАНДАРТИЗОВАНОГО ОНЛАЙН-ОПИТУВАННЯ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ .....</b>	<b>483</b>
<b>ДОДАТОК В. КОНЦЕПТУАЛЬНА РЕГІОНАЛЬНО-МЕРЕЖЕВА МОДЕЛЬ МІЖКОНФЕСІЙНОЇ ВЗАЄМОДІЇ СУБ'ЄКТІВ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ .....</b>	<b>487</b>
<b>ДОДАТОК Г. ДАНІ СОЦІОЛОГІЧНИХ ОПИТУВАНЬ ЦЕНТРУ РАЗУМКОВА З РЕЛІГІЙНОЇ ТЕМАТИКИ .....</b>	<b>488</b>
<b>ДОДАТОК Д. СТАТИСТИЧНІ ДАНІ ЩОДО МЕРЕЖІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ УКРАЇНИ .....</b>	<b>499</b>



**ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ**

ВСЦ ЄХБ	Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів
ПЦУ	Православна церква України
РКЦУ	Римсько-католицька церква в Україні
РПЦ	Російська православна церква
УАПЦ	Українська автокефальна православна церква
УГКЦ	Українська греко-католицька церква
УПЦ (МП)	Українська православна церква (Московського патріархату)
УПЦ-КП	Українська православна церква – Київський патріархат
УУКЦ АСД	Українська уніонна конференція церкви адвентистів сьомого дня
УЦ ХВС	Українська церква християн віри євангельської

## ВСТУП

**Обґрунтування вибору теми дослідження.** Глобальні трансформації, що відбуваються в різних сферах життєдіяльності сучасного українського суспільства, зокрема в духовно-релігійній, не тільки помітно змінюють звичні уявлення людей про релігію, її місце та роль у публічному соціальному просторі, а й суттєво впливають на формування релігійного світогляду індивідів і соціальних груп у перебігу залучення останніх до різноманітних конфесійних практик. Релігійне буття в нинішньому соціумі стає більш динамічним, різноманітним і ускладненим. Це зумовлює появу нових ознак і організаційно-структурних форм, яких набувають різноманітні культові та позакультові конфесійні практики. Істотних змін зазнають також способи сучасного релігійного життя переважної частини індивідів і соціальних груп, які формуються та відтворюються в результаті їхніх колективних та індивідуальних взаємодій, диспозицій у контексті релігії.

Масштабні соціально-економічні, політичні та соціокультурні зміни, які нині спостерігаються в українському суспільстві, актуалізують проблему наукового обґрунтування інституційних засад формування конфесійних практик не тільки як продуктивних форм об'єднання людей довкола релігійних громад, але й задля досягнення загальносуспільного блага. Основне призначення релігії при цьому полягає в соціально-духовній інтеграції суспільства, в установленні тісних зв'язків між індивідами та суспільством за допомогою релігійних практик, які виступають життєвою силою релігії, оскільки віра зберігається там і тоді, де і коли вона втілена в повсякденну практику людських дій.

Виходячи із цього, особливого значення на сучасному етапі суспільних перетворень набуває проблема вивчення організаційних та інституційних засад трансформації конфесійних практик як форм соціальної взаємодії, які забезпечують взаємоузгоджений соціально-духовний взаємозв'язок не лише

всередині будь-якої конфесії, між різними конфесіями, а також між релігією як важливим соціально-духовним інститутом і суспільством як соціетальною системою в цілому. Актуальність цієї проблеми для сучасного українського соціуму зумовлена ще й такими суттєвими обставинами: *по-перше*, вкрай складними, неоднозначними та суперечливими трансформаційними процесами, що відбуваються на теренах релігійного буття українського соціуму; *по-друге*, помітним посиленням впливу різних конфесійних громад не тільки на своїх членів і прихильників, а й на динаміку публічного громадського життя суспільства загалом; *по-третьє*, необхідністю вирішення гострих науково-практичних питань, пов'язаних із налагодженням гармонійних взаємовідносин між суб'єктивно мотивованими конфесійними практиками, з одного боку, та об'єктивно детермінованими релігійними установами й організаціями, які формують механізми та встановлюють нормативні межі для відтворення цих практик, з іншого боку; *по-четверте*, дефіцитом наявних концептуальних соціологічних пояснень суперечливих процесів організаційної впорядкованості як традиційно сформованих конфесійних практик різних релігійних громад, так і новітніх їхніх форм, до котрих щоразу долучаються все нові й нові соціальні групи та окремі індивіди, особливо в мережевій публічній сфері сучасного соціуму.

Головною причиною цих та інших проблем, як засвідчує аналіз, стала своєрідна недооцінка впливу різноманітних форм конфесійних практик на свідомість індивідів і соціальних груп, суспільна значимість яких суттєво підвищується в періоди глобальних соціально-економічних, політичних, соціокультурних змін і системних суспільних трансформацій. Це вказує, передусім, на недостатність вивчення вітчизняною соціологічною наукою інституційних трансформацій релігійного життя українського соціуму, пов'язаного, зокрема, із суперечливим функціонуванням релігійних громад різних конфесій, а також із налагодженням між ними толерантних міжконфесійних взаємозв'язків із метою попередження та своєчасного

залагодження досить гострих соціально-політичних, міжетнічних та інших соціальних конфліктів. Більше того, це зумовлює об'єктивну необхідність вироблення ефективної концепції соціологічного виміру соціально-конфесійних відносин, дій та взаємодій індивідів, які становлять основу різних конфесійних практик і мають базуватися на ґрунтовних наукових результатах, рекомендаціях, висновках конкретних соціологічних досліджень складних і суперечливих релігійних явищ і процесів на теренах сучасного українського суспільства.

Оцінюючи ступінь наукової опрацьованості досліджуваної теми в цілому, зазначимо, що вона є недостатньою, хоча окремі аспекти цієї проблематики вивчалися різними групами науковців, переважно в контексті релігієзнавства та філософсько-теологічного знання. Висвітленню соціальної ролі релігії та соціально-релігійних (переважно культових) практик у житті суспільства присвячені праці М. Вебера, В. Джеймса, Е. Дюркгейма, М. Еліаде, Б. Малиновського, Л. Морганя, Р. Отто, Т. Парсонса, Е. Тайлора, Дж. Фрезера, З. Фрейда й інших учених, у доробках яких детально опрацьовані соціокультурні чинники організації релігійних традицій і ритуалів у традиційних суспільних системах.

Натомість власне соціологічний етап вивчення соціальних практик і його різновиду – конфесійних релігійних практик розпочався тільки в середині 1970-х років завдяки виходу в світ праць таких соціологів, як П. Бурдьє («Нарис теорії практики») та К. Гірц («Інтерпретація культур»), де категорія *соціальної практики* набула інструментального статусу соціологічного теоретизування, що сприяло подальшому дослідженню узвичаєних соціальних дій у межах різних напрямів соціологічної науки. Наприклад, у рамках теорії структурації Е. Гіденса, теорії соціальних систем Н. Лумана і Т. Парсонса, етнометодології Г. Гарфінкеля, а також у соціологічних концепціях П. Бергера, Ю. Габермаса, І. Гофмана, Н. Еліаса, Т. Лукмана, Ч. Тейлора, Т. Шацкі, А. Шюца й інших.

Вивчення релігійних та конфесійних практик, як показує проведений аналіз, відбувалось у межах різних галузях соціально-гуманітарного знання. Особливої уваги в цьому контексті заслуговують наукові розвідки як зарубіжних (О. Агаджаняна, Л. Астахової, С. Брюса, Л. Войс, В. Гараджи, Г. Дейві, К. Доббелара, К. Елбакян, Д. Ервье-Леже, Р. Інглгарта, Х. Казанови, І. Каргіної, Р. Коллінза, Ж. Корміної, Ю. Левади, Р. Лункіна, Д. Мартіна, М. Мітрохіна, К. Русселе, Л. Свірідової, Ю. Сінеліної, М. Смірнова, Р. Старка, Д. Узланера, В. Чеснокової тощо), так і вітчизняних дослідників, зокрема О. Богдан, В. Єленського, О. Іванкової-Стецюк, О. Козловського, А. Колодного, М. Паращевіна, Т. Ратушної, А. Ручки, Л. Рязанової, В. Середи, Л. Филипович та інших. Публікації зазначених науковців, як свідчить аналіз, стосуються широкого спектра реалій релігійного життя та релігійних практик, які вивчались в основному за допомогою соціологічних методів. У більшості наявних наукових викладів, присвячених окресленій проблематиці, спостерігаємо традиційний для релігієзнавства есенціалізм, орієнтований головню на подання розмаїття релігійних практик крізь призму ритуально-культової діяльності.

Окремі аспекти релігійних практик, а саме їх духовно-символічні та соціально-практичні компоненти, знайшли подальший розвиток у працях вітчизняних дослідників із різних проблем соціології релігії - А. Арістової, Л. Бевзенко, В. Бондаренка, Л. Владиченко, О. Грабовець, В. Докаша, С. Здіорука, Н. Зайцевої-Чіпак, В. Любчук, Д. Мироновича, Н. Пивоварової (Дудар), Ю. Решетнікова, О. Решетняк, О. Сагана, С. Сальнікової, Т. Серги, Л. Скокової, У. Хаварівського, Н. Шліхти, А. Юраша та інших.

Дискусії серед сучасних зарубіжних і вітчизняних науковців свідчать про той факт, що в понятійно-категоріальному апараті соціологічної науки невизначеним залишається поняття конфесійних практик, хоча значущість соціальних умов, принципів і механізмів формування та відтворення конфесійних практик, а також міжконфесійної взаємодії релігійних

організацій в сучасному суспільстві не викликає жодних заперечень і сумнівів. І дотепер не існує соціологічного висвітлення організаційних форм та інституційних чинників трансформації конфесійних практик у сучасному українському соціумі, зумовлених об'єктивними потребами розвитку соціології релігії як галузі сучасного соціологічного знання, а також формуванням її концептуальних, теоретико-методологічних і методичних засад.

Потребують соціологічного осмислення й питання класифікації організаційних форм і соціальних механізмів формування, відтворення та перетворення конфесійних практик, їхнього соціально-історичного генезису, структурної та соціально-культурної визначеності, яка формується на базі релігійних інтересів і потреб індивідів та соціальних груп. Ідеться про широке розгортання конкретних соціологічних розвідок, орієнтованих, насамперед, на вивчення проблем релігійності, духовності та продуктивності сучасних релігійно-конфесійних практик, незалежно від їх доктринального спрямування та ритуально-символічного визначення. Більше того, такі наукові розвідки сприятимуть створенню потужної теоретико-методологічної бази сучасної соціології релігії, спрямованої на вивчення вітчизняного й зарубіжного досвіду щодо організаційно-інституційної та соціокультурної трансформації конфесійних практик. Це уможливить вироблення адекватних відповідей на непередбачувані соціально-релігійні події та ситуації, зокрема, непоодинокі випадки міжконфесійних напружень, суперечок і конфліктів, які нерідко набувають гострої політичної забарвленості.

Отже, можна констатувати наявність важливої **наукової проблеми**, на розв'язання котрої спрямована дисертаційна робота, сутність якої полягає у гносеологічній невідповідності між наявними теоретичними підходами в соціології релігії щодо розуміння та інтерпретації феномену конфесійних практик, які характеризуються теоретико-методологічною фрагментарністю та відсутністю системно-узагальненого бачення в аспекті їх взаємної логічної

пов'язаності та взаємозумовленості, і нагальною суспільною потребою у визначенні концептуального ресурсу конструкту конфесійних практик для пояснення організаційно-інституційної та соціокультурної трансформації останніх як соціальних форм релігійно-конфесійної взаємодії індивідів і соціальних груп в умовах релігійного життя сучасного соціуму.

Зазначене, як свідчить аналіз, вимагає не тільки виявлення, узагальнення та опису організаційних, інституційних, соціокультурних і процесуальних умов, механізмів і складових процесу формування, відтворення, перетворення та розвитку конфесійних практик у сучасному суспільстві, а й верифікації їхнього організаційного, соціально-культурного, креативного та продуктивного потенціалу в межах регіонально-мережевої моделі міжконфесійної взаємодії релігійних організацій в українському суспільстві. Це фактично й зумовило актуальність дисертаційної роботи, її мету й завдання, доцільність вибору теми дослідження.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Напрямок дослідження є складовою науково-дослідної теми кафедри галузевої соціології факультету соціології Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Соціологія третього тисячоліття: знання, виклики, перспективи» на 2016-2020 рр., а також науково-дослідної тематики кафедри соціології, соціального забезпечення та місцевого самоврядування Чернівецького національного факультету імені Юрія Федьковича «Міжетнічні та міжконфесійні відносини в контексті суспільних трансформацій: соціологічний вимір» на 2009-2013 рр. (реєстраційний номер 0108U008883) та «Регіональна специфіка соціоструктурних процесів в Україні» на 2014-2018 рр. (реєстраційний номер 0114U003499).

**Мета і завдання дослідження.** *Метою дисертаційної роботи є соціологічна концептуалізація організаційних та інституційних засад трансформацій конфесійних практик як ключових чинників упорядкування та розвитку релігійного життя сучасного українського соціуму.*

Досягнення поставленої мети передбачає виконання таких *завдань*:

- узагальнити наукові підходи соціології релігії в перебігу соціологічного аналізу конфесійних практик у сучасному соціумі з метою визначення її генези, змісту, місця і ролі конструкту конфесійних практик у понятійно-категоріальному апараті соціологічної науки;
- розкрити теоретико-методологічний потенціал ключових теорій і концепцій соціології релігії в поясненні характеру та специфіки процесів трансформації конфесійних практик як соціальних явищ у сучасному суспільстві;
- визначити організаційний і соціокультурний потенціал конфесійних практик та здійснити соціологічну типологізацію останніх як специфічних соціально-релігійних утворень у предметному полі релігійного життя сучасного суспільства;
- охарактеризувати соціологічні виміри впливу конфесійних практик на становлення та розвиток публічної сфери, а також упорядкування державно-конфесійних відносин в Україні;
- здійснити соціологічний аналіз інституційної трансформації релігійно-мережевої структури сучасного українського суспільства;
- обґрунтувати організаційні принципи та розкрити соціальні механізми формування, відтворення та перетворення конфесійних практик у перебігу функціонування релігійного життя сучасного соціуму;
- дослідити вплив специфічних рис релігійності українців на характер конфесійних практик і становлення міжконфесійних стосунків в умовах постсекулярного соціуму;
- з'ясувати особливості виникнення та самоврядні чинники формування, поширення та розвитку новітніх соціально-харитативних практик у релігійних громадах різних конфесій України;



- виокремити генезу, ключові передумови та стратегічні напрями трансформації конфесійних практик на теренах релігійного ландшафту сучасної України;

- здійснити опрацювання концептуальної регіонально-мережевої моделі міжконфесійної взаємодії суб'єктів релігійного життя, у межах якої дослідити характерні конфесійні особливості відтворення традиційних, а також стратегії формування й подальшого розвитку новітніх релігійно-конфесійних практик на Буковині.

*Об'єктом дослідження* виступають конфесійні громади як соціальні суб'єкти формування та відтворення релігійного життя сучасного суспільства.

*Предметом дослідження* є організаційно-інституційні засади трансформації конфесійних практик у сучасному українському соціумі.

*Методи дослідження.* Методологічне забезпечення цього дослідження ґрунтувалось на використанні загальнонаукових методів пізнання соціальних явищ і процесів, а також соціологічних методів отримання та опрацювання емпіричних даних. Для вирішення поставлених завдань дисертаційної роботи застосовувались такі *методи*: порівняльно-історичний, термінологічного аналізу, індукції, дедукції, операціоналізації та інтерпретації понять - для узагальнення та розкриття наукових підходів соціології релігії щодо змісту, структури, місця й ролі конфесійних практик у формуванні та розвитку релігійного життя сучасного суспільства; методи системного й структурно-функціонального аналізу - для дослідження конфесійних практик як цілісної соціальної системи, в якій відбувається суперечливий процес формування та відтворення взаємодії функціональних елементів; методи синтезу, порівняння й типологізації - для розробки типологічної матриці конфесійних практик, а також класифікації принципів і соціальних механізмів їх формування, відтворення, перетворення та розвитку в умовах суспільних трансформацій; метод класифікації, нормативно-правовий метод - для

вивчення впливу конфесійних практик на становлення та розвиток публічної сфери, а також упорядкування державно-конфесійних відносин в Україні); компаративний і статистичний методи - для аналізу складових і тенденцій розвитку релігійно-мережевої структури сучасного українського суспільства; метод аналітичного огляду, метод багатовимірний аналізу - для визначення специфічних рис релігійності українців; критичний аналіз, соціокультурний і соціоструктурний методи, методи порівняння і синтезу - для виокремлення напрямів трансформації конфесійних практик на теренах релігійного ландшафту сучасної України; метод систематичного огляду, порівняльно-історичний метод - для дослідження характерних конфесійних особливостей традиційних і новітніх релігійно-конфесійних практик на Буковині. Що стосується соціологічних методів отримання та аналізу емпіричних даних, то серед них у роботі були використані такі методи, як аналіз документальних, зокрема статистичних і соціологічних, даних, спостереження, експертного та вибіркового опитування, компаративний аналіз різних новітніх форм і способів конфесійної поведінки та міжконфесійних відносин релігійних громад, які дали змогу виявити відмітні риси, місце і роль конфесійних практик як вирішального чинника відтворення релігійного життя в умовах сучасного українського суспільства.

*Теоретичною основою дослідження* слугували фундаментальні положення загальної та галузевої соціології, а саме: соціології релігії, соціології культури, соціології організацій та управління, теорії соціальних змін, процесів та інститутів, теорії соціального, організаційного та соціально-культурного розвитку.

*Емпіричну базу дослідження* становлять результати зарубіжних і вітчизняних соціологічних досліджень релігійного життя сучасного суспільства (зокрема, *міжнародних*: дослідження Pew Research Center, Програма міжнародного соціального дослідження, Європейське соціальне дослідження, Світове дослідження цінностей, Європейське дослідження

цінностей; *загальнонаціональних*: Українського центру економічних та політичних досліджень імені О. Разумкова, Інституту соціології НАН України (моніторинг «Українське суспільство»), Київського міжнародного інституту соціології, Фонду «Демократичні ініціативи» імені І. Кучеріва, Соціологічної групи «Рейтинг»; *регіональних*: низки соціологічних обстежень релігійного життя у Чернівецькій області, що проводилися під керівництвом автора у 2016 - 2020 роках, наприклад, стандартизоване онлайн-опитування студентської молоді «Релігія в житті молоді» (n = 400); глибинне соціологічне інтерв'ю представників духовенства «Конфесійні особливості релігійних практик» (n = 27); фокусоване соціологічне інтерв'ю «Всі люди однаково важливі» (n = 8 ФГ); контент-аналіз інтернет-сайтів релігійних організацій України, а також дані державної та церковної статистики щодо кількісних показників релігійної мережі в Україні та на Буковині.

**Наукова новизна** одержаних результатів полягає в соціологічній концептуалізації організаційного, інституційного та соціокультурного контексту трансформації конфесійних практик як вагомого символічно-практичного компонента релігійного життя сучасного українського соціуму. Найбільш важливі наукові результати запропонованої дисертантом соціологічної концепції організаційної та інституційної трансформації конфесійних практик у сучасному суспільстві, що характеризують наукову новизну дослідження, такі:

*вперше*:

- здійснено соціологічну експлікацію поняття *конфесійних практик*, які за своїм змістом, за визначенням дисертанта, є особливим різновидом релігійних практик як форм соціальної взаємодії суб'єктів релігійного життя задля реалізації своїх релігійних інтересів, якому притаманна свідомо, добровільна та взаємоузгоджена за цілями, часом, місцем і ресурсами духовно-практична, соціально-гуманістична й моральна діяльність індивідів і

соціальних груп у межах певної конфесійної громади з метою формування конфесійної свідомості та поведінки шляхом віросповідання та надання різноманітної соціальної допомоги потребуючим на основі своєрідних конфесійних цінностей, символів, традицій і вірувань, що дозволяє значно поглибити рівень соціологічного пізнання соціально-конфесійних явищ і процесів у релігійній сфері суспільного буття сучасного соціуму;

- на основі соціологічної реконструкції витоків, змісту і характеру соціально-конфесійної взаємодії індивідів і соціальних груп визначено продуктивні вектори соціологічного аналізу феномену конфесійних практик на теоретичному та емпіричному рівнях, а саме: на *макрорівні* доцільно розглядати інституційну впорядкованість державно-конфесійних відносин у публічній сфері суспільства в цілому; на *мезорівні* – досліджувати соціальні механізми та соціокультурні особливості конфесійної взаємодії соціальних груп у межах регіональних спільнот; на *мікрорівні* – з'ясувати специфіку новітніх форм організації конфесійних практик у рамках конкретних релігійних громад шляхом аналізу їх мережевої структури та соціального потенціалу локальних спільнот;

- завдяки порівняльному аналізу розмаїття соціально-конфесійних явищ і процесів сформовано соціологічну типологічну матрицю конфесійних практик, притаманних сучасному соціуму, у межах якої останні ідентифікуються автором за різними ознаками, зокрема: за конфесійною визначеністю; за характером конфесійної поведінки та діяльності; за інституційною унормованістю; за типом соціальної суб'єктності; за рівнем організаційної впорядкованості; за ступенем включеності до повсякденного буття; за соціальною орієнтацією (масштабом); за часовим модусом тощо;

- визначено систему організаційно-методологічних принципів формування конфесійних практик у суспільстві, які поділяються автором на три групи: *зовнішні* (спричинені зовнішнім середовищем і формами впливу релігійних інститутів, установ і організацій на своїх прихильників і

парафіян); *внутрішні* (зумовлені активністю прихильників і парафіян релігійних; конфесій як суб'єктів релігійного життя) та *змішані* або синтетичні форми (поєднують у собі обидві групи принципів);

- з'ясовано, що інституційний соціальний механізм формування та відтворення конфесійних практик являє собою стійкі структури взаємодії суб'єктів релігійного життя соціуму з метою переводу символічних дій релігійних доктрин на особистий релігійний досвід задля реалізації власних релігійних потреб і збереження конфесійних релігійних традицій, що включає в себе: по-перше, індивідуальних і колективних суб'єктів конфесійних відносин; *по-друге*, різноманітні форми їхньої конфесійної взаємодії в межах певних видів і способів релігійної діяльності; *по-третє*, визначені моделі та засоби соціально-конфесійної поведінки, завдяки яким відбувається процес формування релігійно-конфесійного світогляду, що стає своєрідним пунктом перетину сакрального та соціального просторів індивідів і соціальних груп;

*удосконалено:*

- соціологічну класифікацію соціально-інституційних механізмів, спрямованих на формування та відтворення конфесійних практик у сучасному соціумі, яка, *на відміну від попередніх досліджень*, базується на таких критеріях: за походженням – стихійні (природні) та проєктивні (штучні) механізми; за належністю до внутрішнього або зовнішнього середовища релігійної конфесії – ендогенні (внутрішні) та екзогенні (зовнішні); за рівнем комплексності – сингулярні та комплексні соціальні механізми, що забезпечують не тільки формування, але й відтворення конфесійних практик релігійного життя індивідів і соціальних груп у сучасному суспільстві;

- соціологічне розуміння пізнавальних можливостей наукових підходів щодо визначення умов формування й відтворення, а також особливостей і механізмів функціонування конфесійних практик у релігійних громадах

сполучних конфесій, які, *на відміну від попередніх досліджень*, найбільш доцільно розглядати у межах системно-інтегративної парадигми, що дозволяє залучати до соціологічного аналізу як суб'єктивні, так і об'єктивні організаційно-інституційні чинники в межах нормативного поля релігійного буття суспільства, доповнюючи тим самим інституціональну соціально-релігійну структуру сучасного соціуму;

- сукупність головних соціально-історичних детермінант процесів становлення, функціонування та розвитку релігійно-конфесійних практик, серед яких, *на відміну від попередніх досліджень*, вирішальними детермінантами продукування та відтворення цих практик, на думку дисертанта, є соціальні, соціокультурні, антропологічні, психологічні, гносеологічні;

*дістало подальшого розвитку:*

- соціологічне тлумачення ключових компонентів процесу секуляризації суспільної, групової та індивідуальної свідомості в українському соціумі, що, *на відміну від попередніх досліджень*, відбивають *три* взаємопов'язаних напрями: *перший* – характеризує кризові явища в таких структурних елементах традиційних релігійних конфесій, як релігійна свідомість, культова практика, конфесійні відносини, пов'язані з послабленням впливу релігійної ідеології; *другий* – зумовлений ствердженням у суспільній та індивідуальній свідомості елементів атеїстичного світогляду; *третій* – визначається зростанням релігійного та атеїстичного індиферентизму, суть якого полягає в байдужості до будь-яких орієнтацій стосовно релігії та атеїзму як таких;

- соціологічне осмислення стану сучасної релігійної культури, що, *на відміну від попередніх досліджень*, передбачає не тільки перехід останньої до нових культурних зразків, символів і форм духовності та релігійності соціального буття як перехідної фази соціокультурних трансформацій соціально-конфесійної свідомості, а й підвищення значущості конфесійних

практик і релігійної діяльності загалом в умовах глобального і конкурентного ринкового середовища;

- соціологічне розуміння сукупності *критеріїв* релігійності індивідів і соціальних груп (що відображають стан їх свідомості, форму реалізації прав громадян сповідувати релігію та масові суспільні явища), які, *на відміну від інших досліджень*, являють собою багатовимірне утворення, що включає в себе *три модуси існування* (вербальний, емоційний, поведінковий), а також *систему загальних ознак релігійності*: 1) релігійної свідомості (показники – змісту й інтенсивності релігійної віри, ступеня релігійної поінформованості); 2) релігійної поведінки (показники – змісту й інтенсивності культової та позакультової поведінки); 3) конфесійної належності (показники – самодекларування і залученість у діяльність громади) і *додаткових ознак релігійності*: а) рівня вмотивованості релігійної поведінки; б) відповідність повсякденної поведінки релігійним цінностям і нормам; в) стану та характеру громадської думки стосовно соціальної ролі релігії в суспільстві.

**Практичне значення одержаних результатів** полягає в можливості їх використання для розширення понятійно-категоріального апарату соціології та вдосконалення практики державно-конфесійних відносин між державними органами, релігійними установами й організаціями різних конфесій, а також у процесі трансформації організаційних форм конфесійних практик на макро-, мезо- та мікрорівнях сучасного українського соціуму, що набуває особливого значення в контексті євроінтеграційних прагнень України. Основні положення та висновки дисертації не тільки розширюють соціологічні знання про передумови, принципи й механізми формування та відтворення конфесійних практик у перебігу трансформації організаційно-інституційних форм релігійного життя сучасного суспільства, але й стали своєрідною базою для подальших наукових розвідок і вироблення відповідних заходів на загальнодержавному та регіональному рівнях із метою

модернізації міжконфесійних відносин і запобігання виникненню міжконфесійних суперечностей і конфліктів.

Результати дисертаційного дослідження можуть бути використанні в навчально-виховному процесі вищої школи при розробленні навчальних планів і програм, а також при вдосконаленні навчально-методичних матеріалів у процесі викладання нормативних (обов'язкових) і спеціальних (вибіркових) курсів із соціально-гуманітарних дисциплін, зокрема таких, як «Релігієзнавство», «Світові релігії», «Антропологія релігії», «Філософія релігії», «Соціологія релігії», «Соціологія Церкви», «Соціальна психологія релігії», «Сучасні релігійні практики», «Соціально-релігійний менеджмент», «Державно-конфесійні відносини» тощо. Результати дисертаційного дослідження використані в навчальному процесі та при проведенні опитувань серед здобувачів Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (довідка № 02/17-458 від 18.02.2021 р.).

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійно виконаною науковою працею. Систематизація теоретичних наукових положень та емпіричних даних, а також результатів і висновків, що містяться в дисертації, виконані здобувачем особисто. У дисертації викладено авторські теоретичні розробки й положення, спрямовані на розв'язання теоретико-методологічних і практичних проблем трансформації конфесійних практик у сучасному українському соціумі. На запозичені ідеї й результати інших авторів є відповідні посилання. З наукових праць, опублікованих у співавторстві (№ 15, 19), використано лише ті фрагменти, що безпосередньо належать авторові дисертації, а саме: аналіз даних та формулювання висновків.

**Апробація результатів дослідження.** Основні результати дисертаційної роботи доповідались та обговорювались на таких міжнародних і всеукраїнських наукових конференціях: I Конгрес Соціологічної асоціації України (Харків, 2009), Міжнародна науково-практична конференція «Держава і глобальні соціальні зміни: історія, теорія, ідеологія» (Київ, 2010),



Всеукраїнська наукова конференція «Регіональний вимір міжконфесійних і державно-церковних відносин» (Хмельницький, 2011), Міжнародна науково-практична інтернет-конференція «Духовно-культурний чинник у зміцненні сім'ї та інтеграції суспільства» (Чернівці, 2011), Міжнародна науково-практична інтернет-конференція «Релігія та соціум у контексті глобальних трансформацій» (Чернівці, 2012), Міжнародна наукова конференція «Гуманітарно-наукове знання: розмаїття парадигм» (Чернівці, 2013), II Конгрес Соціологічної асоціації України «Соціологія та суспільство: взаємодія в умовах кризи» (Харків, 2013), Міжнародна науково-практична інтернет-конференція «Освіта і життєвий світ особистості: європейський досвід і українські реалії» (Чернівці, 2015), Всеукраїнська науково-практична конференція «Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень» (Хмельницький, 2016), *Medzinárodná vedecko-praktická konferencia «Inovačné výskum v oblasti sociológie, psychológie a politológie»* (Sládkovičovo, 2017), Міжнародна науково-практична відеоконференція «Суспільні детермінанти взаємодій у міжконфесійному просторі України: теорія та практика (до 500-ліття Реформації)» (Чернівці, 2017), Міжнародна науково-практична конференція «Проблеми розвитку соціологічної теорії: структурні зміни і соціальна напруженість» (Київ, 2017), Міжнародна науково-практична конференція «Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень» (Хмельницький, 2018).

**Публікації.** Основні наукові положення та результати дисертаційного дослідження відображено автором у 38 наукових публікаціях, серед яких: 1 одноосібна монографія (21,9 д. а.), 1 розділ у колективній монографії; 13 статей у наукових фахових виданнях України; 6 статей у провідних наукових фахових виданнях України, які входять до міжнародних наукометричних баз даних; 2 статті в іноземних періодичних фахових виданнях; 2 статті в наукових соціологічних виданнях; 13 - в інших наукових

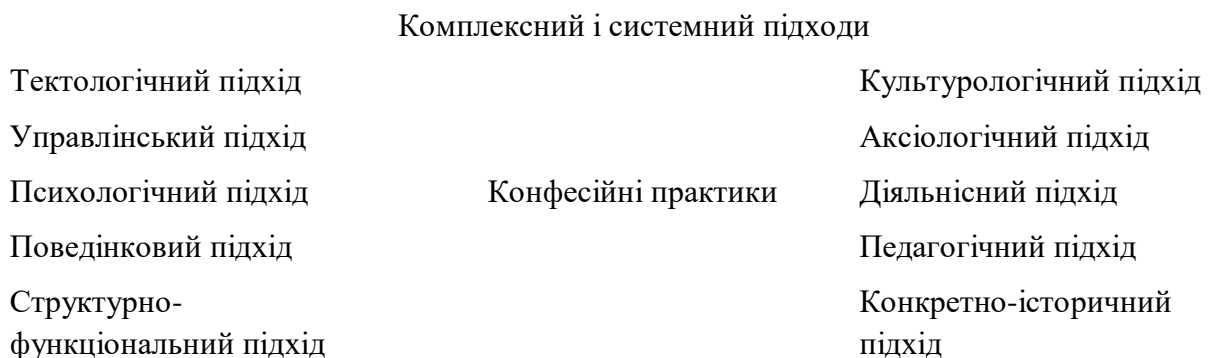
виданнях, які засвідчують апробацію результатів дисертаційного дослідження.

**Структура та обсяг дисертації.** Дисертаційна робота складається зі вступу, чотирьох розділів, поділених на підрозділи, висновків, списку використаних джерел і додатків. Загальний обсяг дисертації становить 506 сторінок, із яких 445 сторінок основного тексту. Список використаних джерел займає 33 сторінки та нараховує 376 найменувань, із яких 68 іноземними мовами.

## РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВИВЧЕННЯ КОНФЕСІЙНИХ ПРАКТИК У СОЦІОЛОГІЇ

### 1.1. Наукові підходи до аналізу релігії та релігійних практик у теоретичній соціології

Соціологічний аналіз конфесійних практик в соціології релігії передбачає, з одного боку, систематизацію наукових підходів до вивчення об'єкта дослідження, визначення принципів і методів наукового пошуку, уточнення понятійно-категоріального апарату, а з другого – обґрунтування найефективніших способів та інструментів пізнання проблемної ситуації, що зумовила проведення соціологічного дослідження. У зв'язку з цим в основу соціологічного аналізу конфесійних практик покладено комплекс наукових підходів, які дають змогу не тільки предметно розкрити це складне соціальне явище в міждисциплінарному аспекті, але виявити його інтегральні властивості. Отож, вивчення зазначеної тематики потребує комплексного підходу, який полягає у використанні міждисциплінарної методології (рис. 1.1). Це зумовлене й тим, що комплексне знання порівняно з граничними науковими дисциплінами відображає більш високий рівень пізнання сутнісних ознак конфесійних практик у суспільстві, що трансформується.



**Рис. 1.1. Наукові підходи до вивчення конфесійних практик**

Виходячи з рис. 1.1, послідовно розглянемо зміст і специфіку наукових підходів, покладених в основу соціологічного аналізу конфесійних практик. *Комплексний підхід*, як специфічний спосіб вивчення досліджуваного об'єкта в горизонтальному розрізі, ґрунтується на принципах міждисциплінарної інтеграції та кооперації наукових знань. Він дає змогу врахувати всі різноманітні чинників, які прямо (чи опосередковано) впливають на результати соціологічного дослідження, а також значно розширити уявлення про сутнісні характеристики конфесійних практик та про об'єктивні закономірності формування, відтворення і подальшого розвитку цього соціального феномену. Водночас комплексний підхід має певні обмеження, зумовлені тим, що під терміном «комплексний» розуміється, як правило, поєднання та взаємозв'язок компонентів у статиці. А в разі вивчення динамічних характеристик певного комплексу «статика як відносна нерухомість поступається місцем динаміці (руху), у результаті якої цей комплекс спочатку статичний (кількісний) перетворюється на нове якісне утворення, тобто на систему» [Батчиков, 1998: с. 48]. Використання комплексного підходу дає можливість, таким чином, зробити низку начебто миттєвих «фотографій» досліджуваного явища, на кожній з яких буде відображений певний стан цього явища, з усією множиною його елементів і зв'язків. Водночас монтаж цих «фотографій» (як частини єдиного «фільму») дає змогу побачити нове системне утворення, що за своїми властивостями поступається комплексу. Але «побачити» це нове системне утворення можна лише за допомогою іншого спеціального методу наукового пізнання, що дістав назву системного підходу. Зокрема, В. Садовський визначає суть системного підходу таким чином: «*Системний підхід* – це експліцитне вираження процедур визначення об'єктів як систем і способів їх специфічного системного дослідження (опису, пояснення, передбачення, конструювання тощо)» [Садовський, 1974: с. 27]. Йдеться не просто про певний перелік процедур, операцій та прийомів, а головним чином про

сукупність (систему) принципів, які визначають загальну мету і стратегію теоретичної та практичної діяльності. Специфічні особливості системного досліджував і Є. Юдін, який виділив такі його характерні ознаки: 1) вихідним пунктом системного дослідження є уявлення про цілісність об'єкта, що вивчається; 2) це уявлення конкретизується через поняття зв'язку, що використовується в будь-якому системному дослідженні; 3) сукупність зв'язків та їх характеристика призводять до визначення структури та способів організації системи, тобто через ці зв'язки виражається упорядкованість системи, а іноді й спрямованість цієї упорядкованості; 4) структура системи може характеризуватися як «по горизонталі» (коли йдеться про зв'язки між компонентами одного типу чи порядку), так і «по вертикалі» (коли йдеться про зв'язки між елементами різного типу чи порядку). Отже, зв'язок, цілісність та стійка структура, яку вони зумовлюють, - це ті ознаки, що вирізняють будь-яку систему» [Юдин, 1978: с. 134-135].

*Тектологічний підхід*, як специфічний спосіб наукового пізнання ґрунтується на принципах загальної організаційної науки, засновник якої О. Богданов, зокрема, наголошував: «...важким завданням для людства є організувати себе, свої зусилля, свої активності в окремій особистості та колективі... Самоорганізація людства – це боротьба з його внутрішньою стихійністю - біологічною і соціальною: у ній знаряддя організації не менше необхідні для нього, ніж у боротьбі із зовнішньою природою» [Богданов, 1989а: с. 146-150]. Першим таким знаряддям, на думку дослідника, є слово, за допомогою якого організується кожне співробітництво людей. Друге знаряддя – це ідея, яка завжди є організаційною схемою і може бути у вигляді технічного правила, наукового знання чи художньої концепції. Третє знаряддя – це соціальні норми (тобто сукупність звичаїв, норм права, моралі, етикету), які встановлюють і оформлюють відносини людей у колективі, закріплюють їхні обов'язки. Отже, тектологічний підхід дає змогу вивчати конфесійні практики крізь призму самоорганізації суспільного життя,

використовуючи для цього семантичні елементи, які входять до структури взаємодії людей на різних рівнях суспільної організації.

В основу *управлінського підходу* покладені такі поняття, як «організація» та «управління». Концептуалізація цих понять дає змогу вивчати процеси формування та відтворення міжконфесійної взаємодії в соціальних системах різного типу, що скеровують діяльність різних релігійних організацій. Управління виникло як об'єктивна потреба в узгодженні колективних дій людей заради досягнення результатів спільної діяльності. Що стосується індивідуальної діяльності, то вона теж потребує певного узгодження, яке здійснює сама людина, прагнучи отримати певний результат. Тобто людина сама впливає на себе та свою діяльність, що потребує від неї певних вольових зусиль для досягнення бажаного результату. Взагалі під управлінням розуміється: «елемент, функція організованих систем різної природи (біологічних, соціальних, технічних), що забезпечує збереження їхньої структури, підтримку режиму діяльності, реалізацію програми, мети діяльності» [Фомичев, 2003: с. 704]. Управління спільною діяльністю людей, таким чином, є продуктом організації їхньої взаємодії, спрямованої на досягнення мети, а ефективність такого управління залежить від ефективності людської взаємодії в рамках сформованих систем управління.

*Психологічний підхід* до вивчення конфесійних практик полягає насамперед у з'ясуванні суті конфесійних практик через виявлення характерних ознак таких соціально-психологічних компонентів, як релігійна свідомість, почуття, емоції, настрої, настанови тощо. Психологічні компоненти конфесійних практик є результатом відображення об'єктивних організаційних потреб, що нерідко складаються емпіричним шляхом і є характерною ознакою відповідної поведінки індивідів і соціальних груп.

Конфесійні практики відбивають характер взаємодії людей у рамках організованих структур, для предметного вивчення якої застосовують

*поведінковий підхід*. Гармонізація організаційних відносин, яка лежить в основі продуктивної діяльності індивідів і соціальних груп, залежить від сформованості в них певних організаційних якостей, здібностей і знань, на основі яких відбувається інтеріоризація людьми організаційних норм. Більше того, організаційні здібності людини є мірою розвитку організаційної сутності індивідів як суб'єктів управління. Вони, таким чином, відображають індивідуальні особливості людини, які дають їй змогу усвідомлювати організаційні норми й цінності для здійснення раціонального вибору у повсякденному житті, а також для налагодження дієвих відносин у процесі організаційної діяльності.

Але для успішного керівництва соціальними об'єктами, як свідчить аналіз, наявність організаторських здібностей виявляється недостатньою: людям необхідна мотивація, теоретична підготовка та управлінська практика. Остання залежить від формування та виховання організаційних якостей, які досліджуються в рамках *педагогічного підходу*. У сучасній педагогічній літературі серед важливих рис характеру особистості називається організованість, що інтерпретується як здатність, якій притаманна зосередженість, самодисципліна, вміння діяти точно і планомірно.

*Культурологічний підхід*, як спеціальний метод наукового пізнання, дозволяє вивчати конфесійні практики крізь призму організаційної конфесійної культури, яка формується в індивідів у процесі їхньої соціалізації (навчання та виховання). Водночас феномен конфесійної культури існує, з одного боку, як організаційна культура особистості, яка може бути професійною чи повсякденною, а з другого – як культура всього суспільства. Завдяки цим особливостям конфесійна культура є серцевиною конфесійних практик. Причому в сучасному суспільстві конфесійна культура є об'єктивною передумовою формування конфесійних цінностей як складовою міжконфесійної взаємодії.

Водночас особливості формування конфесійних цінностей в індивідів і соціальних груп доцільніше вивчати за допомогою *аксіологічного підходу*. Цей підхід дозволяє опосередковано вивчати особливості конфесійних практик людей через властиві їм конфесійні цінності.

Важливим для соціологічного аналізу конфесійних практик вважається також *структурно-функціональний підхід*, який дає можливість виявити не тільки цілеспрямованість і активність міжконфесійної взаємодії, а й функціональну залежність її від інших структурних компонентів релігії. Цей підхід спрямований на вивчення функціональної залежності різних конфесійних практик, тобто на вимірювання того, якою мірою зміни в конфесійних практиках виявляються похідними від змін в релігійних організаціях. Важливе значення має розуміння поняття «функція», яке відбиває, по-перше, служблву роль (призначення) одного структурного елемента системи релігії по відношенню до іншого елемента або до системи в цілому, а по-друге, залежність суб'єктів конфесійних практик в рамках релігійної системи, за якої зміни в діях одного суб'єкта виявляються похідними (функцією) від змін в діях іншого. Однак виявлення функціональних залежностей конфесійних практик, хоча й важлива, але недостатня умова для розкриття їх динамічних характеристик.

Тому динамічні характеристики конфесійних практик, а саме: шляхи становлення, функціонування і розвитку доцільніше досліджувати в рамках *конкретно-історичного підходу*, який базується на принципі історизму. Цей підхід передбачає вивчення конфесійних практик у контексті конкретного історичного часу. Поряд з цим він дає змогу з'ясувати причини трансформації конфесійних практик, їх перехід від одного якісного стану до іншого, а головне – виявити шляхи еволюції, закономірності й тенденції динамічного розвитку конфесійних практик в історичній перспективі.

На нашу думку, вагома роль у соціологічному дослідженні конфесійних практик належить також *діяльнісному підходу*, який формується на основі



принципу зв'язку свідомості та діяльності. Причому цей зв'язок не є одностороннім актом, а процесом взаємодії, що потребує участі обох сторін. Отже, суб'єкт активно перетворюючи навколишній світ, а також реалізуючи в ньому наслідки дій інших людей, може залежно від ситуації сприяти або перешкоджати здійсненню певної діяльності. Але змінюючи навколишній світ, суб'єкт у той же час змінює й самого себе (свої якості, знання, потреби, інтереси, здібності, тобто всю структуру свідомості). Звідси випливає, що діяльнісний підхід як спосіб вивчення конфесійних практик дозволяє вивчати процес установа міжконфесійних відносин в певних історичних умовах, а також структуру організаційної діяльності, що породжує ці відносини.

Вищеописані наукові підходи характеризують основні тенденції використання соціологічного аналізу для дослідження актуальних проблем конфесійних практик, але не вичерпують усіх можливих методологічних інструментів цього аналізу. Між представниками різних наукових напрямів ведеться постійна полеміка, зумовлена складністю досліджуваного феномену та вихідними позиціями авторів. Це вказує на те, що в межах кожного з названих підходів конфесійні практики вивчаються через певні структурні елементи (конфесії), що становлять систему міжконфесійної взаємодії в суспільстві, або через зовнішнє виявлення та функціонування даного феномену в тих організаційних процесах і явищах, ядром яких є міжконфесійна взаємодія.

Для пояснення неоднозначних процесів розвитку релігії та її впливу на суспільство науковцями використовується поняття 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.

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» [Dobbelaere, 1981], 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) [Dobbelaere, 2002] і «Тестування теорії секуляризації у компаративній перспективі» (2007) [Dobbelaere, 2007], 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: соцієтальному (макрорівень) – зменшення впливу релігії на рівні структури суспільства; організаційному (мезорівень) – зменшення впливу релігії на рівні релігійних організацій та індивідуальному (мікрорівень) – зменшення впливу релігії на особистісному рівні. Ці рівні взаємопов'язані, але не обов'язково мають лінійну залежність [Яремчук, 2017д].

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 [Casanova, 1994: p. 211].

На соціетальному 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 [Каргіна, 2014: с. 120-121]. Соціетальна 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» [Dobbelaere, 2007: p. 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 компартименталізації несуттєво впливають домінуюча релігійна традиція і конфесіональний плюралізм. Отже, на соціетальному рівні значущим індикатором секуляризації є рівень компартименталізації, 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) [Каргіна, 2014: 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 [Davie, 2007a: p. 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 субсидіюванням релігії. З цього

К. Доббелар резюмує, що держава й релігія мають бути нерегульовані, тобто секуляризовані для того, щоб дозволити відбутися конкуренції на релігійному ринку [Dobbelaere, 2007: р. 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 секуляризації має означати, що церковна 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 інституційні 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 [Каргіна, 2014: 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 компартименталізації, 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 інституційний 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 [Каргіна, 2014: 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, наполягаючи на поступі секуляризації на цьому рівні, визнаючи при цьому 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. 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 проєкти мають отримувати фінансування, якими мають бути стратегічні цілі державної системи освіти, і в результаті цього принцип структурної диференціації руйнується» [Asad, 2003: p. 182].

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» [Berger, 1999: p. 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 » [Паращевін, 2017: 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» [Шишков, 2012: с. 167].

У соціологію термін «секуляризація» запровадив М. Вебер у праці «Протестантська етика і дух капіталізму», де він вживається кілька 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.



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 ХХ 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 жертвності, 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» [Религиовед, 2015].

У другій половині ХХ 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. Отже, у середині 1970-х рр. теорія секуляризації стає

провідною парадигмою (за класифікацією Т. Куна) пояснення тогочасних релігійних процесів.

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 невпинно 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.

Цікава позиція Т. Парсонса з цього питання. 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 легітимації 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 [Узланер, 2008: 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» [там само: с. 139]. А для Б. Вілсона ключовим у його теорії секуляризації було поняття «соцієталізація», яка означала процес, в ході якого соціальна організація перебудовується з общинної основи на суспільну. Мова йде про протиставлення двох понять – «спільнота» і «суспільство», посиляючись при цьому на працю Ф. Тьоніса «Спільнота і суспільство» [Тьоніс, 2005].

Наприкінці ХХ ст. відбувся занепад секуляризаційної парадигми, оскільки досвід суспільного життя засвідчив, що європейський взірець 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 зворотнє. 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 Нідерландів та Швейцарії, двох біконфесійних католицько-протестантських країн. Нідерланди 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 [Казанова, 2019: 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» [Stark, Bainbridge, 1985: р. 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.)» [Finke, 1992: р. 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» [Stark, Bainbridge, 1985: р. 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» [Казанова, 2017: 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 [Яремчук, 2017б: с. 29-30].

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 XIX 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 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, 1999]. 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» [Stark, Iannaccone, 1994].

На нашу думку, хибним є оцінювання релігійності за показником культових 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) [Davie, 2007a].

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» [Stark, Iannaccone, 1994]. 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» [Stark, Vainbridge, 1985, p. 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.» [Kargina, 2010].

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» [Казанова, 2017: с. 152].

Можна погодитись з Д. Узланером, який 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» [Узланер, 2008]. Тож якщо відійти від такого вузько детерміністського погляду, то теорію секуляризації цілком можна використовувати.

Результатом невідповідності теорії секуляризації нинішнім реаліям стали, з одного боку, відхід від неї частини колишніх прихильників, зокрема П. Бергера, а з іншого – намагання решти сформулювати відповідь на критику, 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 – секулярний світ. Він наголошує на макрорівневій секуляризації і включає сюди впливи, що відбуваються на індивідуальному рівні. На нашу думку, «майже всі сучасні феномени оцінюються вченим крізь призму цього теоретичного імперативу, що іноді зумовлює явні суперечності» [Туленков, Яремчук, 2017а: с. 166]. 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» [Davie, 2007a: p. 56]. 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» [Bruce, 1999: с.115-116].

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 [Pollack, 2008: p. 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 [Hadden, 1987].

Американська особливість передусім зумовлена тим, що на початку виникнення США як самостійної держави 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 конфесійної 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.

Американський соціолог Стівен Ворнер у своїй статті 1993 р. «Робота по просуванню до нової парадигми для соціологічного вивчення релігії в Сполучених Штатах» [Warner, 1993] 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» [Шоріна, 2013: 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 столітті 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 римсько-католицької в ряді європейських країн, що зумовило інші, в порівнянні з Америкою, траєкторії розвитку релігійних інституцій і становище релігії в суспільстві.

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» [Каргіна, 2014], 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. Серед постулатів цієї теорії, які пояснюють роль релігії в сучасному світі, можна виділити концепт «релігійна економіка»; постулат про компенсатори; «дедуктивну теорія релігії»; постулат про «релігійний капітал»; постулат про «дорогі консервативні церкви»; постулат «релігійних ніш», який має особливе методологічне значення. 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» [Яремчук, 2020а: с. 40]. 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.

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» американського економіста і Нобелівського лауреата Гері Беккера [Яремчук, 2017в: с. 172]. Зокрема, 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 [Ритцер, 2002: 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 [Ритцер, 2002: с.328-330].

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.

Дж. Коулман стверджував, що вибір неминує 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. Він 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 [Коулман, 2001].

Г. Беккер у праці «Економічний підхід до людської поведінки» (1976) [Беккер, 2003] 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 поводять 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.

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 [Chaves, Gorski, 2001: p. 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.

Зрештою, «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. 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» [Яремчук, 2016г: с. 110].

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 [Каргіна, 2014: с. 62].

Концепт «релігійна економіка» - базовий у теорії релігійної економіки, і за визначенням Р. Фінка і Р. Старка, «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» [Finke, Stark, 2003: р. 100]. Виходячи з цього 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, яка, в свою чергу, є рефлексією історії, культури суспільства і характеру модернізаційних процесів у ньому [Каргіна, 2014: 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.

Варто зазначити, що ключовим маркером диференціації між цією теорією та секуляризаційною парадигмою є питання впливу релігійного плюралізму на життєздатність релігії. На думку Г. Дейві, «з першого погляду контраст між «ною» 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» [Davie, 2007a: p. 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. Натомість 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 [Яремчук, 2017г; Яремчук, 2018а]. Так, Р. Фінке і Р. Старк роблять висновок, що «конкуренція – це стимул для релігійного зростання, а не шлях, який веде до її занепаду» [Finke, Stark, 1988]. 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» [Finke, Stark, 1988]. Л. Яннаконе вказував: «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» [Iannaccone, 1996: с. 40].

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 осмислені. У праці «Теорія релігії» (1987) Р. Старк і В. Бейнбрідж вказують, що індивідуальні вибори щодо релігії робляться раціонально в тому смислі, що вони радше навмисні, ніж випадкові. Крім цього, необхідно враховувати, що релігійний вибір не є в прямому смислі 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» [Ammerman, 1996].

У розвідці «Майбутнє релігії» (1985) Р. Старк і В. Бейнбрідж формулюють 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» [Stark, Bainbridge, 1985: p. 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» [там само: p. 3]. Отже, компенсатори – це не винагороди, а обіцянки майбутньої винагороди за умови виконання певних дій і зобов'язань через певний час, що заміняють те, що не може бути досягнуто 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» [Stark, Bainbridge, 1985: p. 8], а релігійні організації – як «соціальні підприємства, головною метою яких є створення, підтримка і обмін загальними компенсаторами» [там само: p. 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» [Swatos, Kivisto, Willian, 2008: p. 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» [Stark, 1996: p. 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 організаційних 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» [Руткевич, 2012: 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» [Stark, Vainbridge, 1987: р. 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» [Каргіна, 2014: 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» [Сафронов, 2009: 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 можливості 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 нині 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» [Яремчук, 2020а: с. 53-54].

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 інституційної релігійності, і чи завжди її зменшення свідчить про ослаблення релігійного попиту? Відповідь на нього пропонують автори теорії релігійної економіки, зокрема Р. Старк і Р. Фінке у книзі «Акти віри: дослідження індивідуальної сторони релігії» (2000) 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» [Каргіна, 2014: с. 39].

Л. Яннаконне 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» [Lannaccone, 1996: р. 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» [там само: р. 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 ... Рациональні актори будуть надавати перевагу вимогливим церквам, тому що вони пропонують більш сприятливе співвідношення витрат і вигод» [Finke, Stark, 2000: р. 22]. Іншими словами, релігійна організація, яка багато вимагає, багато і дає. В українському контексті ця теорія пояснює факт відстоювання консервативних ідей і практик деякими релігійними організаціями.

Науковці зауважують, що «постійною проблемою для теоретиків секуляризації є саме те, що вони мислять у протилежному напрямку» [Finke, Stark, 2000: р. 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 інституційності (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 інституційної 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 позаінституційної релігійності є результатом двостороннього процесу: лібералізації релігійних інститутів і змін у структурі попиту, який чітко реагує на різного роду соціоструктурні трансформації суспільства [Каргіна, 2014: 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» [Каргіна, 2014: 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) [Finke, Scheitle, 2009] 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.

Ґрунтуючись 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 [Каргіна, 2014: 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 XIX ст. Нині в «Американській енциклопедії релігії» згадується про діяльність понад 2300 різних релігійних груп» [Finke, Scheitle, 2009: р. 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» [Каргіна, 2014: с. 50].

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» [Finke, Scheitle, 2009: р. 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» [Finke, Stark, 2003: р. 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» [Finke, Stark, 2003: p. 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» [Bruce, 1999]. Подібну точку зору висловив Х. Казанова, вказуючи, що «альтернативна теорія, яку пропагують американські соціологи релігії, теж досить непереконлива» [Казанова, 2019: 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 різних регіонів Великої Британії. 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» [Казанова, 2019: с. 98-99].

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 обрахуванням витрат і здобутків. Отже, автори цієї теорії беруть як засновок певні ідеологеми. 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» [Breault, 1989].

М. Чавес і Ф. Горскі 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» [Lechner, 2007: р. 93]. С. Брюс стверджує, що «релігія занепадає в Європі, Канаді, Австралії та інших місцях, навіть в умовах відсутності релігійних монополій» [Bruce, 1999]. Більше того, він обґрунтовує значущість особливостей культурного та історичного розвитку різних суспільств.

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 занижкі 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 вірян потрібна величезна кількість священників, а отже, буде неможливо здійснювати добір найкращих, доведеться задовольнятися тим, що є). На думку М. Паращевіна, «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» [Паращевін, 2017: 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» [Lechner, 2007: p. 87].

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» [Warner, 1993: p. 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» [там само: р. 1048].

Накладення на цей метанаратив теорії релігійної економіки, на думку С. Ворнера, – цілком доречне. 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» [Berger, 1999: р. 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» [Каргіна, 2014: 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. Горскі, 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)» [Каргіна, 2014: 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. Горські, 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» [Chaves, Gorski, 2001: p. 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» [там само: р. 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» [там само: р. 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 релігійними практиками. 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 [Каргіна, 2014: 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 приходить 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 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» [Gill, 1993].

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 зросла, це відбулося за рахунок спаду відвідуваності інших. В абсолютних показниках різниці практично немає» [Chambers, 2004]. Отже, 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.

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» [Паращевін, 2017: с. 101-102]. Тобто вочевидь велику (якщо не головну) роль відіграє історико-культурна традиція певної країни чи регіону.

Теорія релігійної економіки претендувала на те, щоб стати «новою» парадигмою в соціології релігії, але 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) намагаються пропонувати інші узагальнення, зосереджуючись на питаннях «постсекулярної» ситуації. Тож теорію релігійної економіки правомірно розглядати як одну з локальних теорій, здатних пояснити процеси в релігійному середовищі в певних контекстах. Вона не може претендувати на загальне розуміння релігійних процесів, але окремі її постулати можуть бути корисними для дослідження релігії. Зокрема, акцент на релігійних організаціях, чия взаємодія між собою та їхня взаємодія зі світськими акторами виступають суттєвими чинниками для усвідомлення значущості релігії в соціальному житті.

## **1.2. Концептуальна еволюція релігійно-конфесійних практик у добу постсекулярності**

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» [Яремчук, 2020а, с. 75].

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 [Яремчук, 2012а]. 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» [Казанова, 2017: 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 підкреслює, що заперечення теорії секуляризації мали місце головню внаслідок неточного застосування цієї категорії, а також що «ревізійнське трактування секуляризаційної гіпотези стосується не стільки її глибинного змісту, скільки її прогнозів стосовно подальшої долі релігії» [Яремчук, 2020а, с. 76-77]. Вчений 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.

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. Тому 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. А характерні риси сучасного етапу релігійного дискурсу такі:

1) дослідники більш помірковані в своїх прогнозах з приводу перспектив секуляризації, вони вже не вважають її незворотною;

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

3) секулярне (світське) нині 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.

Відомий американський соціолог Пітер 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 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» [Berger, 1999: p. 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» [там само: р. 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» [там само: р. 2-7]. Водночас він застеріг дослідників релігії від спокуси сліпо дотримуватися однієї парадигми, «оскільки теоретичне моделювання залишається лише теорією, якщо не знаходить свого підтвердження в реальному житті людей» [там само: р. 2-7]. При цьому 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» [там само: р. 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» [там само: р. 3].

Учений також вважає, що досить вразливою виявилася стратегія адаптації, яка поширювалася на релігійні інститути. Тому він 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» [там само: р. 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» [там само: р. 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» [там само: р. 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. Щодо того, яким шляхом може йти десекуляризація, 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» [Berger, 1999: р. 3-4].

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» [там само: р. 9]. Зокрема, в низці європейських країн, на фоні помітної присутності в них релігійного компонента, спостерігається досить розповсюджене відчуження від інституційних форм релігійного життя (наприклад, у Франції, Великій Британії та скандинавських країнах). Сутність винятку європейського випадку бачиться П. Бергеру, радше, в

зростанні інституційної локалізації релігії, ніж у її секуляризації. Іншими словами, інституційні форми релігійності в країнах Західної Європи мають тенденцію до дедалі більшої локалізації у певних районах, на відміну від позаінституційних форм, які мають тенденцію до чимраз більшого поширення. Цей висновок П. Бергера підтримує ідеї, які доводять, що позаінституційні форми релігійності, обсяг яких превалює над інституційними 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.

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» [Secular Europe and Religious America].

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» [Secular Europe and Religious

America]. 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» [там само]. 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» [там само]. 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» [там само].

По-третє, П. Бергер робить акцент на тому, що плюралізація інституційної 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 інституційній поведінці. «Для найбільших церков у Західній і Центральній Європі, як протестантських, так і католицьких, на відміну від США, – велику проблему представляє будь-який із індикаторів цієї поведінки – відвідування релігійних служб, лояльність до інституту церкви, пожертви, вплив на публічну сферу» [Secular Europe and Religious America].

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» [там само].

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. Але 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» [Хабермас, 2002: 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. [Узланер, 2013]. 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» [там само]. 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» [McLennan, 2010]. Постсекулярність не передбачає повернення в середньовіччя, яке можна допустити хіба що як фігуральний вислів, позаяк нова, постсекулярна, ситуація виникає на фундаменті, закладеному в ході багатомісячних 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?» [Хабермас, 2008].

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.

Лінія роздумів про постсекулярне, задана Ю. Габермасом, досі є однією з магістральних. Звідси з'явилася і триває досі суперечка «інклюзивістів» і «ексклюзивістів» [Узланер, 2013], 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» [Gorski, Kim, Torpey, Van Antwerpen, 2012: p. 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» [Яремчук, 2020а, с. 80]. Більше того, він визнає, що ті соціологічні дослідження, які проводяться в усьому світі, переконливо доводять правильність твердження про неминучість секуляризації.

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» [Хабермас, 2011: с. 107]. Тож йдеться про ситуацію, 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 поведження громадян одне з одним, незважаючи на безпрецедентне різноманіття культур та релігійних світоглядів» [Яремчук, 2020а: с. 81-82]. 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.

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 [Розати, 2014: с. 288].

Він пропонує розглядати цю проблему принаймні з двох точок зору – соціально-політичної та антропологічної, зазначаючи, 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» [Розати, 2014: с. 290].

Б. Трейнор визначає головним завданням постсекулярної ліберальної держави 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» [Трейнор, 2012: 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» [там само: 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 розпливчата, оскільки від них очікується «рефлексія над собою та усвідомлення меж освіченості» [Трейнор, 2012: 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.

Б. Тернер 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» [Тернер, 2012: 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 розрізнити, 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)» [там само: 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).

Відповідно до переконання О. Агаджаняна, «саме ця складна, суперечлива ситуація і може бути названа постсекулярною: немає ані повної, публічної секулярності, ані масового повернення старих форм релігійності» [Агаджанян, 2012: 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 перестає бути мовчазною умовою західного типу Сучасності (або навіть пізньої Сучасності)» [Агаджанян, 2012: с. 107].

О. Кирлежев 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» [Кирлежев, 2004: 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» [там само: 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 десекулярного 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» [Кырлежев, 2011: с. 106]. Тож О. Кырлежев підкреслює невизначеність, невідомість майбутнього як одну з основних рис постсекулярного світу.

Крім цього, О. Кырлежев 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.

Провідний канадський філософ Чарльз Тейлор назвав сучасний історичний період «секулярною добою» [Тейлор, 2013; Тейлор, 2018]. 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 [Казанова, 2019: с. 316-317]:

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.

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 спільності до взаємоповаги та взаємовизнання, тобто, по суті, до міжрелігійного діалогу» [Казанова, 2019: с. 316-317].

Ще одним представником постсекулярного дискурсу є британський соціолог релігії Д. Мартін. 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» [Martin, 1965]. І навіть у своєму класичному виданні «Загальна теорія секуляризації» [Martin, 1978], 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 установлення 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 [Яремчук, 2020а: с. 92]. Це підтверджує той факт, що вивчення релігії потребує, насамперед, міждисциплінарного порівняльно-історичного підходу.

У статті Д. Мартіна, опублікованій у 1990-х рр. під назвою «Секуляризація: перспективи і ретроспективи», він зауважує, що теорії секуляризації носили, головню, односпрямований характер, оскільки, на його думку, вони «фактично містили приховані філософські положення, селективний епіфеноменалізм, концептуальну непослідовність та індиферентність по відношенню до складності історичного контексту» [Martin, 1991: р. 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» [Martin, 1991: p. 473].

Американський соціолог іспанського походження Хосе Казанова у праці «Публічні релігії в сучасному світі» (1994) критично переглянув 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 при приписаній 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» [Казанова, 2019: с. 174-175]. Нині ж, на думку Х. Казанови, «основна публічна активність релігійних організацій спрямована саме на соціальне служіння, а не відродження теократії» [там само: с. 174-175]. Він 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» [там само: 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 слушна, 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» [Казанова, 2019: 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. Одним із важливих висновків, сформульованих у теорії модернізації з використанням даних цього дослідження, є наголос на важливості культурних, зокрема релігійних, цінностей, для становлення демократичних інститутів та економічного зростання. 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 людиною 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» [Паращевін, 2006: с. 99-100]. Він

стверджує, що гуманістична культура, яка робить акцент на самовираженні, поширюється на всі основні сфери життя людей, сприяючи зміні сексуальних норм, гендерних ролей, сімейних цінностей, релігійності, мотивації до праці, відносин між людиною і природою, громадською і політичною активністю людей. Також Р. Інглхарт зазначає: «У всіх цих сферах спостерігається посилення акцента на особистій незалежності, яка змінює сучасне суспільство [Инглхарт, 2011: с. 13].

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) [Furseth, 2018] концепцію релігійної складності [Яремчук, 2020б]. 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 [Casanova, 1994: р. 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.

Базуючись на вищеописаних теоріях (П. Бергера, Ю. Габермаса, Д. Мартіна, Ч. Тейлора, Х. Казанови, Р. Інглгарта, скандинавських учених), вважаємо найбільш доцільним використовувати міждисциплінарний комплексний і багатовимірний системний підходи до аналізу релігійних практик [Яремчук, 2013а]. Основними принципами тут є такі вихідні тези: (1) некоректне використання для аналізу лише одного фактору, наприклад, модернізації, церковної монополії, екзистенційної безпеки тощо; (2) для глибшого аналізу доцільніше використовувати окремі суспільства, враховуючи їх особливості. При цьому вагомими факторами формування сучасної релігійної ситуації є історичні та соціокультурні 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» [Фукуяма, 2019: 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 [Енциклопедический, 2017: 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 релігії.

Р. Інглгарт вказував: «Той факт, що суспільство було сформоване протестантською, конфуціанською чи ісламською культурною традицією, залишає на ньому незабутній слід і виводить на шлях, який продовжує впливати на його розвиток навіть після того, як безпосередній вплив релігійних інститутів слабшає, - це ми спостерігаємо нині. Так, хоча в протестантських країнах Європи нині мало хто ходить до церкви, суспільства, які сформувалися під впливом протестантизму, як і раніше демонструють характерний набір цінностей і уявлень. Те саме вірно для традиційно католицьких, ісламських, православних і конфуціанських країн» [Лункин, 2018: с. 54].

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» [Каргіна, 2014: 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» [Казанова, 2017: 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» [Казанова, 2017: с. 141].

### **1.3. Релігійні та конфесійні практики в 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» [Волков, 1997: с. 13]. У повсякденному житті, вважав 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» [Туленков, Яремчук, 2017б: с. 122].

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 сенсі 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» [Волков, Хархордин, 2008: с. 12].

У соціологічній теорії 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» [Волков, 1997: с. 9].

Теоретичне оформлення в соціології концепції практик отримала в 1970-х рр. з виходом робіт П. Бурдьє «Нарис теорії практик» і К. Гірца «Інтерпретація культур». Прийняття поняття «практики» в категоріальний апарат соціології було вигідно з точки зору методології, оскільки підкреслює активну та вільну діяльність актора, але в межах встановленої структурою необхідності. Обґрунтував використання цього терміну П. Бурдьє в роботі «Практичний смисл», зокрема, через поняття габітусу та структури.

Французький соціолог П. Бурдьє розглядає соціальні практики як «здатність соціальних суб'єктів перевіряти свої поведінкові акти на відповідність сталим уявленням про навколишню дійсність» [Бурдьє, 1994]. 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 диспозицій, структуровані структури, схильні функціонувати як структуруючі структури, тобто як принципи, які породжують практики та уявлення» [Бурдьє, 2001: с. 102]. Габітус виступає продуктом історії, це набута система породжуваних схем. Вчений стверджує: «Габітус як мистецтво винаходу є тим, що дозволяє виробляти безкінечно велику кількість практик» [Бурдьє, 2001: 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» [там само: 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» [Антонова, 2009: 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 [Яремчук, 2017а: с. 59].

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» [Гидденс, 2005: 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 соціальні практики не створюються соціальними акторами, а лише постійно відтворюються ними. Е. Гідденс стверджує: «Відповідно до нашої теорії, предметом соціальних наук є не досвід індивідуального актора і не існування якої-небудь соціальної тотальності, а соціальні практики» [Гидденс, 2005: с. 40]. Повсякденність переосмислюється Е. Гідденсом через загальноприйняті практики, або рутини, тобто «дії, які здійснюються у звичний спосіб у ході повсякденної діяльності» [там само: 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» [там само: 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» [Гарфінкель, 2007:

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, проєктами, тощо» [Гарфінкель, 2007: 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» [Бергер, Лукман, 1995: с. 89-92]. Поняття габітуалізації лягло в основу багатьох інституційних досліджень у соціології з метою вивчення реальних практик. Вищевказані вчені визначають соціальний інститут як « взаємну типізацію узвичаєних дій акторами різного роду » [там само: с. 92]. Узвичаєння соціальних дій означає, що «двоє індивідів сконструювали загальний фундамент, який слугує цілям стабілізації їх взаємовідносин, – їх взаємодія стає передбачуваною» [там само: 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» [Сорокін, 1994: 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 інституціалізації: «Інституціалізація має місце скрізь, де здійснюється взаємна типізація узвичаєних дій акторами різного роду» [Бергер, Лукман, 1995: 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» [Бергер, Лукман, 1995: с. 78-81].

Фундатор феноменологічної соціології А. Шюц так описує цей процес: «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» [Шюц, 2003: с. 156-157]. Показовий приклад соціальної практики наводять В. Добренєков 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» [Добренєков, Кравченко, 2001: 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» [Schatzki, 2003: р. 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» [Шугальський, 2012: 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 соціальних 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» [Заславская, 2001: 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 інституційних змін [Заславская, 2000: 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» [Шабанова, 2006: 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 » [Давыдов, 2006: 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 відрізнитися і в просторі соціальних статусів і ролей. При цьому акторами (суб'єктами) соціальних практик є як соціальні організації, так і індивіди та соціальні групи [Яремчук, 2017а: с. 60 - 61].

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 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» [Дюркгайм, 2002: с. 46]. У наведеному визначенні релігії Е. Дюркгайм передбачав наявність трьох складових – вірувань, культових дій 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» [Дюркгайм, 2002: 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 дії 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 поведінкою; 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 інституційних аспектів їх функціонування.

Концепт релігійних практик все частіше застосовується як в зарубіжній, так і українській науці, але це поняття все ще не має однозначного та загальноприйнятого трактування. 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.

Релігійні практики – один із різновидів соціальних практик, 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» [Рязанова, 2006: 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 » [Рязанова, 2006: с. 382].

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 релігійних практик можуть носити звично-автоматичний характер, відбуватися під впливом громадської думки або бути мотивовані емоційно-естетичними потребами. Мотиви, що становлять підґрунтя цих практик, 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. Цілковито можливими мотивами релігійних практик 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 еклезіології та в широко розповсюдженому відкритому викликові релігійній владі» [Вілсон, 2002: 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.

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» [Рязанова, 2006: с. 377]. Для характеристики релігійно-мотивованих соціальних дій Л. Рязанова використовує такий критерій, як «міра впливу релігійних догм і настанов на соціальну поведінку індивіда» [там само: 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 [Яремчук, 2009а: с. 208; Яремчук, 2009б]. 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» [Академічне, 2008: с. 258].

Для більш точного визначення релігійних практик треба розмежувати поняття «практик» з іншим близьким за змістом 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.

О. Агаджанян і К. Русселе вказують, що релігійні практики мають статичне й динамічне визначення. Згідно зі статичним визначенням, *«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* » [Религиозные практики, 2006: 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» [Яремчук, 2020в: с. 84].

На нашу думку, релігійні практики є частиною повсякденної діяльності і формуються в повсякденному побуті, зокрема, основні релігійні навички, спів, любов до читання, спільна молитва тощо. Побут виховує моральні ідеали: повагу до старших, взаємодопомогу, чесність. У побуті утверджується своєрідність завдяки системі норм в їжі та одязі. Існує вислів: «4 рази – це звичка, а 12 разів – характер». Отже, коли ми говоримо про релігійні практики, то ми передусім говоримо про регулярно практикуючих вірян. При цьому основним засобом формування і відтворення практик є церква, оскільки вона є апаратом бюрократичного зразка, який здатен протягом довгого часу здійснювати безперервну, рутинну діяльність. Водночас релігійні практики є продуктом колективної релігійної свідомості, тобто певної ідеології, легітимізованої церквою.

Існує ще кілька концептуалізацій поняття «релігійні практики». 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» [Ратушна, 2010]. Л. Свиридова визначає їх як «спосіб перекладу за допомогою символічних дій релігійної доктрини у внутрішній досвід віруючого, механізм збереження і передачі релігійної традиції» [Свиридова, 2018: с. 60]. В. Кондратьєва вказує, що «це відкрита динамічна система взаємодії віруючого з наперед встановленими догматичними засадами певної конфесії, результатом якої є безперервний семіотично-герменевтичний процес, що виявляється у відповідній соціальній практиці» [Кондратьєва, 2017: с. 6].

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 людської 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 формулює 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» [Коллінз, 2014]. 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» [Топоров, 1988: 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.

Позаяк релігія завжди являє собою соціальний інститут, який виконує в суспільстві певні соціальні функції, то до неї можна застосувати інституціональний підхід. З цієї точки зору можна зазначити, що в рамках розвинутої релігії, яка пройшла всі етапи інституціоналізації, завжди функціонують наступні елементи:

- віронавчання – уявлення про духовний світ і його зв'язки зі світом матеріальним (виражене через міфологію і доктрину);
- ритуали і культ – дії, спрямовані на утвердження її представників, на встановлення зв'язку з духовним (саме в цьому блоці зазвичай розглядаються релігійні практики, культові і позакультові);
  - організацію людей, які здійснюють релігійні дії;
  - релігійну мораль – зведення норм поведінки;
  - мистецтво, яке створює предмети, необхідні для здійснення культових дій і покликані вплинути на емоційно-вольову сферу людини;
- релігійну ідеологію, покликану захистити дану релігію від спростування іншими релігіями та атеїзмом, а також виправдовувати дії релігійних і світських лідерів.

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 практик може сформуватися й на етапі вторинної соціалізації, завдяки впливу таких її суб'єктів, як група ровесників (дружнє 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 [Яремчук, 2020в: с. 85].

Мета релігійної практики тотожна меті звичайної соціальної практики і визначається як проєкт, майбутній стан речей, на який опирається актор. У даному випадку в якості мети виступає релігійна віра. Д. Лукач вказує: «Віра, яка зазвичай скрізь у житті виступає як попередня... ступінь методологічно надійного розгляду будь-якого предмету, тут перетворюється у власне і зрештою єдине можливе опосередкування відносин між людиною і трансцендентністю» [Лукач, 1996: с. 382.]. Якщо ж говорити про вибір між тими засобами, які придатні по відношенню до мети в кожній ситуації, то поведінкова релігійна норма може бути розглянута і як віронавчальна категорія, і як регулятор поведінки. Крім цього, будь-яка діяльність постає перед нами як ланцюг дій. Відтак, структуру діяльності можна також розглядати через поняття дій. Як будь-яка соціальна дія пов'язана з іншими



діями, так і будь-яка релігійна дія складає ширшу сукупність – систему релігійних практик.

Інституціоналізація релігійних практик безпосередньо пов'язана 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 дозвілля, 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 [Berger, 1967; Casanova, 1994]. 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.

Залученість у більшість релігійних практик – соціоструктурно обумовлена. Тому у нашому дослідженні акцентується увага на такому різновиді релігійних практик, як *конфесійні практики*, які через цю обумовленість містять чіткі організаційні, інституційні та соціокультурні складові. Вони відбивають об’єктивний процес наукового пізнання, духовно-практичних дій соціуму та особистості людини як повноправних суб’єктів сучасного релігійного життя. Отож, пропонується розглянути зміст, структуру і функції конфесійних практик у предметному полі соціології релігії, але перед тим варто нагадати визначення поняття «конфесія».

**Конфесія** (від лат. *confessio* – визнання, сповідання) – означає *віресповідання*, яке, своєю чергою, розуміється в двох смислах: 1) як показник сповідуваної релігійної віри; 2) як організаційне об’єднання віруючих [Энциклопедический, 2017: с. 141]. Найчастіше ця дефініція розуміється в другому значенні. Конфесією нині іменують і *релігію як таку*, і *напрям релігії* (наприклад, християнство, іслам, будизм), і *гілку всередині релігії* (наприклад, в християнстві – православ’я, католицизм, протестантизм), і *релігійне об’єднання чи релігійну організацію* (наприклад, Українська православна церква). Іншими словами, конфесія є певною релігійною структурою (організацією). Синонімом конфесії в традиційно християнському значенні виступає поняття «церква», а в американському контексті – «деномінація». Поділ повноважень і механізми управління в ній базуються як на формальних (зафіксованих в офіційних документах), так і на неформальних нормах, причому поведінка значної частини віруючих орієнтована на останні.

Релігія означає зв’язок та відносини людини з трансцендентним загалом, а конфесія – це сповідання певної конкретної релігії, її втілення через догматику, мораль, практики. Залежно від конфесій люди притримуються різних догм, цінностей, правил, ритуалів, тобто слідує різним соціальним і релігійним практикам. Багаточисельні соціологічні дослідження фіксують

суперечність, яку важко пояснити, якщо вважати поняття «релігійні практики» і «конфесійні практики» синонімами, зокрема, віруючими називають себе 60-70 % опитаних, а здійснюють певні (насамперед ритуальні) практики лише 10-30 %. Як наслідок, багато людей, які називають себе віруючими, не знайомі з релігійними текстами, не виконують релігійних ритуалів і не дотримуються релігійних заповідей в повсякденному житті. Вони переконані, що віра не потребує зовнішніх організаційних атрибутів. Отже, поняття «конфесійні практики» вужче поняття «релігійні практики».

Розв'язати цю суперечність можна, якщо розвести ці поняття, здійснивши теоретичне осмислення процесів, які відбуваються в духовній сфері і стосуються питань формування, відтворення та змін саме конфесійних практик, які повною мірою містять в собі організаційні та інституційні складові релігійних практик. Важливість поділу релігійних практик на конфесійні і позаконфесійні також полягає в тому, що позаконфесійні практики, або, за висловом Г. Дейві – «віра без належності», можуть виступати індикатором сучасних секуляризаційних процесів. Формами позаконфесійних практик є такі явища, як *фуззі-релігійність, громадянська релігія, духовність, «віра без належності»*, які актуалізуються і посилюються в сучасних постсекулярних суспільствах.

Сутність авторського розуміння поняття **«конфесійні практики»** подано у двох значеннях: у *широкому* – як соціальні дії, пов'язані з релігійними віруваннями і досвідом, обумовлені чітким зв'язком з релігійними організаціями, що здійснюються відповідно до догматичних, ритуальних і моральних правил певної конфесії; *та у вузькому* – як різновид соціально-релігійної взаємодії суб'єктів релігійного життя, тобто як своєрідної суспільної форми об'єктивації релігійної свідомості, спрямованої на формування почуттєвого сприйняття соціального буття та задоволення різноманітних релігійних інтересів і потреб індивідів і соціальних груп у межах особливої та взаємоузгодженої духовно-практичної та соціально-

моральної діяльності людей, добровільно об'єднаних у межах певного релігійного вчення в різноманітні конфесії чи конфесійні громади (у християнстві виділяються, зокрема, такі конфесії, як католицизм, протестантизм і православ'я) з метою здійснення віросповідання та надання соціальної й моральної підтримки шляхом використання конфесійних доктрин, цінностей, норм, символів, традицій і віри.

Варто виділити певні соціальні індикатори, які виступають критеріями демаркації між релігійними та конфесійними практиками. Отже, якщо релігійні практики являють собою сукупність інтерпретацій і дій, які здійснюються людьми у зв'язку з їх віруваннями, їх релігійним досвідом та/або їх взаємодією з релігійними інститутами, де взаємодія з організаціями часто має місце, але не є обов'язковою, то конфесійні практики являють собою різновид релігійних практик, які мають обов'язковий зв'язок з релігійними організаціями. Натомість ті релігійні практики, які не мають такого зв'язку можна трактувати як позаконфесійні. Варто зауважити, що зв'язок практик з організаціями проявляється насамперед тим, що вони зумовлюються організаціями, а не через те, що вони обмежені рамками організацій. При цьому організації та їх представники виступають ініціаторами та мотиваторами практик. Відтак такий зв'язок проявляється через:

- 1) ідентифікацію індивіда з конкретною конфесією чи релігійною спільнотою, яка декларується через належність;
- 2) участю в колективних діях культового та позакультового характеру, ангажованих певними релігійними організаціями;
- 3) індивідуальними діями, що обумовлені принципами та настановами певних релігійних організацій відповідно до їх цінностей і норм.

Конфесійні практики являють собою складні соціальні утворення, в котрих виокремлюється комплекс розумінь, адекватних відповідним соціально-релігійним діям, колекція сформованих норм і правил, які

утворюють специфічну телеоафективну структуру, тобто визначену нормативну та ієрархічно впорядковану систему цілей, моделей поведінки, проєктів, завдань і емоційних станів, скріплених культовою та позакультовою діяльністю індивідів і соціальних груп з метою реалізації своїх релігійних інтересів і потреб. При цьому, основу конфесійних практик становить особлива соціально-духовна сфера, у межах якої в символічній формі відбувається взаємодія сакрального і повсякденного простору людини. Більше того, конфесійні практики як діяльнісний феномен релігійно-конфесійного життя сучасного соціуму виступає своєрідною точкою перетину доктринальної замкненості релігійних інститутів, установ і організацій незалежно від їх конфесійного спрямування і спонтанною реакцією буденної свідомості індивідів і соціальних груп на зміни умов соціального буття. Причому конфесійні практики є безпосереднім результатом комунікативної взаємодії людини з трансцендентним, у перебігу якої волевиявлення божественного стає критерієм поведінки останньої. Отже, комунікація індивідуальних і колективних суб'єктів зі сферою сакрального виступає квінтесенцією або ядром усякої конфесійної практики як такої, де головною відмітною рисою є приєднання індивідів до комплексу наявних знань про Бога. Для цих практик характерна участь представників кліру та використання специфічних приміщень. Конфесійні практики визначаються доктринально-інституційними нормами та ієрархічною структурою, а позаконфесійні характеризуються вільною, спонтанною нормотворчістю і не передбачають суворого слідування інституційному релігійному авторитету. Конфесійні практики отримали сталу форму через церковний інститут, а позаконфесійні утвердилися через локальні традиції, приватні настанови і не мають інституційної легітимації. Найбільш повне коло релігійних письмових пам'яток є у традиційних релігійних спільнотах - церквах, де склалася релігійна інтелектуальна еліта, яка створює релігійні тексти.

Структура конфесійних практик описується такими категоріями:

1) суб'єкт (той, хто здійснює діяльність). Суб'єктом зазвичай є людина, яка її реалізує, але осмислення практик реалізується через групу людей чи організацію. Суб'єкти (агенти, актори), які формують конфесійні практики, володіють здібностями отримувати і сприймати релігійний досвід, переживаючи сакральне як специфічну реальність, яка не зводиться до випадковостей повсякденності – харизматики і жерці (за класифікацією В. Франкла). Перші є носіями релігійного досвіду, переживши його, і глибокої релігійності, в той час як другі не здатні пережити його, внаслідок чого вони трансформують чужий досвід у догмати і закони, тобто реалізують ритуалізований тип діяльності і ритуально підтримують існування інституту релігії. «Релігійні віртуози» М. Вебера також виділяються ним як особливо обдаровані здібностями релігійного сприйняття індивіди, які безпосередньо сприймають релігійну реальність. Мова йде про певний релігійний талант, схильність до релігійного переживання;

2) об'єкт (те, на що спрямована діяльність). На думку Е. Дюркгайма, здійснення ритуалу – це дії по відношенню до сакральних речей, які стають тут об'єктом. Натомість ми не поклоняємося чаші чи іконі, оскільки «честь іконі до першообразу сходить», тобто не предмет, а те, що за ним стоїть, є об'єктом практики;

3) мета (усвідомлена модель передбаченого результату, на яку спрямована діяльність). Окрім активності, діяльність вирізняє така якість як цілепокладання, тобто обумовленість діяльності будь-якою метою;

4) засоби досягнення мети;

5) результат.

Крім цього, можна додати ще два елементи структури, виділені в теорії дії Т. Парсонса: ситуація реалізації практики, до якої належать умови і контрольовані суб'єктом засоби та нормативна орієнтація суб'єкта, тобто вибір між тими засобами, які придатні по відношенню до цілі в кожній

ситуації. Якщо ж вести мову про структуру в термінах структуралізму Е. Гіденса, то під структурами можна розуміти правила, принципи перетворень і управління матрицею: «ми вважаємо, що структура, принаймні, в своєму елементарному значенні, являє собою «генеративні» (породжуючі) правила (і ресурси)» [Гидденс, 2005: с. 56]. Отже, в контексті соціального аналізу структура конфесійних практик існує у вигляді структуруючих її властивостей, що забезпечують відтворення зразків практик, пов'язаність і цілісність як часу, так і простору і, зрештою, їх систематизацію.

Конфесійні практики виконують функції, ідентичні до функцій релігії, зокрема регулятивну, ціннісно-нормативну, світоглядну, сенсотворчу, компенсаторну, легітимаційну, інтегративну, ідентифікаційну, комунікативну тощо. При цьому процес організаційно-інституційної трансформації конфесійних практик у сучасному соціумі передбачає насамперед зміну або перетворення істотних якостей і властивостей останніх, що вимагає раціонального та скрупульозного оновлення структурних форм внутрішнього каркасу даних практик стосовно ефективності виконання ними своїх фундаментальних функцій: *по-перше*, задоволення основних релігійних потреб певної конфесійної громади шляхом врегулювання конфесійної діяльності, а *по-друге*, заохочення очікуваної конфесійної поведінки та нейтралізацію неочікуваної за допомогою застосування відповідних санкцій.

### **Висновки до розділу 1**

Довгий час провідною соціальною теорією аналізу релігії та її складових була теорія секуляризації. Поряд із традиційним трактуванням цього феномену, – як процесу зменшення ролі релігії в житті суспільства, – 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, для якої була характерна церковна монополія, яка поширювала свій вплив на все суспільство. Натомість релігія в США ніколи не була одноманітною, являючи собою величезний конгломерат організацій (деномінацій, незалежних конгрегацій та автономних релігійних зібрань), що виконували функції не лише релігійного, але й соціально-політичного характеру. Картина американського релігійного життя нетипова для релігійного життя решти світу, емпіричні показники релігійності населення кидають виклик моделі секуляризації і теорії модернізації, що, власне, й приводить до висновку про появу нової парадигми, яка отримала назву теорії релігійної економіки. Але не варто розглядати теорію релігійної економіки як інструментарій, який замінив собою теорію секуляризації. 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 її не слід сприймати як універсальну модель релігії, позаяк її теоретичні координати 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 цими теоріями – 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.

Сучасні трансформаційні процеси, що відбуваються в релігійній сфері, істотно актуалізували необхідність вироблення нових теоретичних підходів, зокрема до розуміння релігійних і конфесійних практик. 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. Отож, нині триває процес теоретичного розвитку, прикладами чого можуть слугувати праці П. Бейера, П. Бергера, С. Брюса, Ю. Габермаса, Г. Дейві, К. Доббелара, Х. Казанови, Б. Мартіна, Б. Тернера та інших. 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, як-от теорії модернізації і секуляризації, 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.

Нині жодна з теорій 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, соціально-культурні, інституційні та інші контексти окремих суспільств, тобто найбільш адекватним для аналізу є багатовимірний міждисциплінарний системно-інтегративний підхід, основні ідеї якого представлені в працях Д. Мартіна, Х. Казанови та інших сучасних соціологів релігії. Відповідно, опора на якусь одну теорію чи спроби теоретизування про постсекулярну ситуацію або десекуляризацію, вестимуть до обмеженого (певною мірою заангажованого) погляду на релігійні процеси. Зрештою, існує необхідність пошуку синтезу з існуючих теоретичних напрацювань і розробки нових концепцій для аналізу релігійних і конфесійних практик. При цьому варто зазначити, що аналіз конфесійних практик, як різновиду соціальних і релігійних дій, базується в роботі на дослідженнях, здійснених у межах різних напрямів соціологічної науки. Наприклад, у рамках теорії практик П. Бурдьє, соціокультурного підходу К. Гірца, теорії структурації Е. Гіденса, теорії соціальних систем Н. Лумана і Т. Парсонса, етнометодології Г. Гарфінкеля, а також у соціальних концепціях П. Бергера, Ю. Габермаса, І. Гофмана, Н. Еліаса, Т. Лукмана, Ч. Тейлора, Т. Шацкі, А. Шюца й інших.

Практико-орієнтовані підходи пов'язані з пошуками концептуальних інструментів, які здатні краще пояснити рухливі і одночасно стабільно-відтворювані реалії повсякденного життя, а їх актуальність значно посилилась на початку XXI ст. На основі реконструкції понятійного апарату

дослідження з'ясовано, що поняття «практики» та «соціальні практики» набули широкого вжитку та посіли чільне місце серед фундаментальних соціологічних категорій. У сучасній соціології *соціальні практики* здебільшого трактуються як сукупність конкретних узвичаєних (рутинних) і повторюваних дій індивідів, соціальних груп, спільнот і організацій у реальному просторі та часі, що забезпечують стійке функціонування соціальних інститутів. Виходячи із цього, оточуюча людей соціальна (у тому числі й релігійна) реальність являє собою не що інше, як переплетення соціальних практик, яке дозволяє уявляти розгалужену соціальну картину суспільства в цілому. При цьому соціальні відносини (за П. Бурдьє), інтеріоризуючись у процесі функціонування практик, перетворюються на практичні схеми їх виробництва та продукування. Таким чином, соціальні практики як конкретні форми функціонування суспільних інститутів можуть змінюватися під впливом внутрішніх і зовнішніх умов, не зачіпаючи сутності останніх. І навпаки, трансформація соціальних інститутів неминуче супроводжується зміною або перетворенням соціальних практик, що виступає критерієм інституційних зрушень.

*Релігійні практики*, як різновид соціальних практик, є сукупністю свідомих і цілеспрямованих дій, вчинків як окремих індивідів, так і соціальних груп, пов'язаних із віруванням та релігійним досвідом завдяки їхній взаємодії з релігійними інститутами. Релігійні практики, як свідчить аналіз, залучають людину не лише до надприродно-сакрального, але й до морально-духовного, що дає їй відчуття соціального включення та соціального визначення. Вони не тільки згуртовують і цементують людську спільноту, але й сприяють їхній консолідації, підтримці ідентичності, тобто слугують тим бар'єром, який відділяє членів одної конфесійної спільноти від іншої. Отже, будь-яка релігійна практика (конфесійна зокрема) передбачає, як правило, єдність ментального, вольового та тілесного актів, що свідомо відтворюються їх учасниками.

Сутність авторського розуміння поняття «конфесійна практика» подано у двох значеннях: у *широкому* – як соціальні дії, пов’язані з релігійними віруваннями і досвідом, обумовлені чітким зв’язком з релігійними організаціями, що здійснюються відповідно до догматичних, ритуальних і моральних правил певної конфесії; *та у вузькому* – як різновид соціально-релігійної взаємодії суб’єктів релігійного життя, тобто як своєрідної суспільної форми об’єктивації релігійної свідомості, спрямованої на формування почуттєвого сприйняття соціального буття та задоволення різноманітних релігійних інтересів і потреб індивідів і соціальних груп у межах особливої та взаємоузгодженої духовно-практичної та соціально-моральної діяльності людей, добровільно об’єднаних у межах певного релігійного вчення в різноманітні конфесії чи конфесійні громади (у християнстві виділяються, зокрема, такі конфесії, як католицизм, протестантизм і православ’я) з метою здійснення віросповідання та надання соціальної й моральної підтримки шляхом використання конфесійних доктрин, цінностей, норм, символів, традицій і віри.

Доведено, що в структурному контексті конфесійні практики - це складні соціальні утворення, в яких виокремлюється комплекс розумінь, адекватних відповідним соціально-релігійним діям, визначена колекція сформованих норм і правил, які утворюють специфічну телеоафективну структуру, тобто нормативну та ієрархічно впорядковану систему цілей, моделей поведінки, проєктів, завдань і емоційних станів, скріплених культовою та позакультовою діяльністю індивідів і соціальних груп з метою реалізації своїх релігійних інтересів і потреб. Що стосується виокремлення функціонального контексту конфесійних практик, то в дисертації доведено, що серед широкого розмаїття функціональних ролей, виконуваних цими релігійними утвореннями головними, слід вважати такі функції конфесійних практик, як самоврядна, сакральна, ціннісно-орієнтаційна та інтеграційна.

## РОЗДІЛ 2. КОНФЕСІЙНІ ПРАКТИКИ ЯК ПРЕДМЕТНЕ ПОЛЕ СОЦІОЛОГІЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ

### 2.1. Структурно-функціональні чинники конфесійних практик як соціально-культурного явища

На питання, що викликає до життя конфесійні практики, можна, мабуть, відповісти так: релігійні потреби. У зв'язку із цим конфесійні практики можна уявити як реальні й різноманітні форми реалізації релігійних потреб. Велику роль у становленні конфесійних практик відіграють різні причини, зокрема: бажання священнослужителя 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; душевна потреба; накопичення гріхів; дотримання етичних принципів тощо. Тут відіграють певну роль і особистість священника, і суб'єктивні наміри людини, і діяльність церкви як соціального та релігійного інституту. Тому спірним виглядає заява Р. Отто, що почуття страху сприяє пробудженню «специфічного духовного задатку», або функції людської душі – відчуття нумена; тобто почуття страху є, по суті, початковою умовою будь-якого нумінозного досвіду і сприяє, на думку Р. Отто, пробудженню специфічного релігійного почуття, почуття священного. М. Вебер для позначення людей, які мають схильність до релігійного переживання, використовував термін «релігійні віртуози». Це індивіди, які безпосередньо сприймають релігійну реальність (вона для них безпосередньо очевидна). Отже, неповноцінними виглядають спроби пояснення сутності релігії шляхом примітивізації причин її виникнення, зокрема, зведення їх до суто фізіологічних, психологічних чи соціальних потреб.

Конфесійні практики формуються за допомогою релігійних потреб. Але, щоб зрозуміти механізм їх формування, необхідно звернутися до аналізу

релігійних дій, які, своєю чергою, є основою формування конфесійних практик. *Релігійні дії* – це сукупність соціальних актів, спрямованих на задоволення відповідних релігійних потреб. Л. Астахова дає більш глибоке визначення релігійної дії - це «система соціальних актів, які відображають виникаючі в людей інтенсивні та універсальні мотивації і настанови, що спираються на переживання, які визначаються актором як релігійні у зв'язку з їх інтенцією на Божественне як значимого Іншого, внаслідок яких формуються універсальні уявлення про загальний порядок буття. Крім цього, до або в процесі здійснення цих актів відбувається переключення актора у відповідності з цими уявленнями таким чином, що ці уявлення стають у його сприйнятті єдино відображаючими дійсність (реальність), у відповідності з чим і настанови, і мотивації, які реалізуються актором, стають (здаються йому) єдино вірними» [Астахова, 2013а: с. 129].

Саме визначення соціальної дії (за М. Вебером) передбачає, що дія здійснюється згідно свідомої орієнтації на очікування інших. Соціальна дія – це реалізований проєкт, акція, яка розглядає не лише сам акт, але й припускає більш-менш визначену реакцію оточуючих на неї. З цієї точки зору релігійна дія як вольовий свідомий акт передбачає узгодження не лише з очікуваннями членів інтерсуб'єктивного світу, але й з очікуваннями Бога. Отже, релігійна дія має володіти певним смислом, бути співвіднесеною не лише з власними уявленнями людини про належне, але й з певними Іншими та їх смислами. У М. Вебера соціальна діяльність вимагає ще й усвідомленості, а випадковості у взаємодіях подібні до природних процесів. Тому М. Вебер вимагає не лише усвідомленості в існуванні Іншого, не лише свідомої дії з розрахунком на розуміння Іншим мотивів нашої поведінки, але соціальною релігійна дія може бути визнана лише тоді, коли нам зрозуміла лінія поведінки Іншого.

Тут виникає потреба у визначенні того, що ми можемо розуміти як Іншого, де межі подібної інтерпретації і як нам окреслити Іншого для

релігійної людини. Інший, з одного боку, це певна людина, яка за визначеними причинами знаходиться нині поряд. З іншої точки зору, нам необхідно ще осмислити Іншого як людську істоту, яка веде себе певним чином і це викликає необхідність співвідносити свою поведінку з її поведінкою. Але, чи необхідно, як вважають М. Вебер і А. Шюц, позначати Іншого саме як людську істоту? А якщо розглядати смислові прошарки поняття Інший як істоту взагалі, певну сутність, з якою ми співвідносимо всю свою поведінку.

Найбільший інтерес для нас являє релігійна дія, орієнтована настановами на Бога, на Іншого, якщо розуміти нашу орієнтацію на взаємодію з ним. Хоча Бог не є людською істотою, він є потужним обмежувачем поведінки релігійної людини. Відтак, поведінка релігійної людини буде володіти всіма ознаками соціальної дії. По-перше, здійснюючи будь-яку діяльність, людина поєднує з цією діяльністю певний смисл, який являє собою співвіднесення дій з певною сутністю і смислом, що вкладені в дії не лише людиною, але й цією розумною сутністю. Далі, людина припускає поведінку, угодну Богу і зрозумілу їй, і навпаки, співвідносить бажане Богом і бажане собою. При цьому це співвіднесення не формально-ритуальне, а глибинне, смислове. Нарешті, людина не лише усвідомлює правильність і необхідність своєї поведінки з позиції своїх потреб, але й намагається проникнути в смислову структуру божественної свідомості, визначаючи правильну і неправильну поведінку.

Коли людина діє не лише виходячи зі свого розуміння з орієнтацією на те, як це буде зрозуміле Богом, але й орієнтуючись на поведінку Бога, намагаючись прочитати смисл Його вчинків, з'являється черговий смисловий прошарок. У такому випадку ця ознака соціальності поведінки – орієнтація на попередній соціальний акт діяльності – проявляється в спробі «читання» вчинків оточуючих і неживих сил природи в контексті Божої волі.

К. Гірц зазначає, що релігійна діяльність «може формувати два різних роду схильностей: настрої і мотивації» [Гірц, 2004: с. 113]. Отже, вони як обумовлюють релігійні дії, так і формують подальші уявлення суб'єкта, налаштовують його продовжувати діяти, створювати і реалізовувати нові проекти дій, закріплюють стійкі прагнення здійснювати саме релігійні дії. Настрої, які відображають емоційні стани, наприклад, «благоговіння», є лише фактором, який певною мірою «підстьобує» мотиви, але самі мотивом діяльності бути не можуть. Натомість мотив володіє тією якісною відмінністю, якого немає в настрої – це здатність наділяти проект майбутнього значенням, смыслом. І хоча в релігійній сфері певна кількість переживань, які можна назвати релігійним досвідом, і осмислюється, виходячи з настроїв актора, такі тілесні дії не можуть вважатися по-справжньому релігійною дією.

Варто зазначити, що мотив дії перебуває в тісному взаємозв'язку з її проектуванням. А. Шюц надає цьому питанню великого значення, позаяк вважає важливим зв'язок виділення різних форм проекту з різними формами мотивів: мотив «для того щоб» і мотив «тому що». В його концепції проект мотивується: у випадку мотивів «для того щоб» - це обґрунтування бажання придбання, фантазія оволодіння чи виконання, отримання бажаного переживання; мотив «тому що» є результатом сполучення всіх наявних переживань актора, в цьому модусі мотивується сам проект дії.

Мотив – це ще не дія і не почуття, його можна розглядати як схильність до здійснення будь-якої дії, бажання випробування певного почуття, заснування вибору якого-небудь із проектів дії. Натомість мотив – важлива характеристика, наприклад, зовнішньо поведінка аскета і дівчини, яка бажає схуднути, схожі, але мотивація зовсім інша. Мотив осмислює проект, надає вектор, а настрої лише поглиблює прийняте рішення. При цьому нас цікавлять передусім сильні і стійкі мотивації – стійкі прагнення здійснювати



релігійні дії, в тому числі для відчуття відповідних почуттів або отримання переживань релігійного характеру.

Світ повсякденного життя передається від покоління до покоління. Так само релігійні уявлення біологічно не успадковуються. Релігія, будучи специфічною формою культури, відтворюється в суспільствах у кожному новому поколінні. При цьому релігійні практики, знання, моральні норми і ціннісні настанови засвоюються протягом життя. Але іноді трапляються порушення трансляції релігійного досвіду, зокрема в Україні в ХХ ст. це мало місце протягом кількох поколінь. Відбувся розрив в історичній культурній пам'яті, наслідки якого відчуваються донині. Зростання релігійно ідентифікованих людей не призводить до зростання свідомих і воцерковлених віруючих, оскільки перервані канали релігійної просвіти і виховання.

Дія розглядається або як процес, або як здійснений акт. Дія як потік розгортається в сьогоденні. Пережита дія є елементом минулого. Суб'єкт, здійснюючи релігійну дію, переживає себе як джерело змін зовнішнього світу, причину дій, спрямованих на об'єкти і цілі. У випадку трудової діяльності, коли суб'єкт оцінює виконані акти, завершені дії в рефлексивній настанові, цілісність Я розпадається на множинність здійснюваних функцій. Людина з потоку сьогодення сприймає себе, діючи з минулого, як виконавця певної ролі. Але в ситуації релігійної дії акценти дещо змінюються. Людина, здійснивши релігійні дії, змінює зовнішній світ, переживаючи його як змінений і себе як дотичну до цих змін. На думку К. Гірца, «суть релігійної дії якраз полягає в наділенні конкретного комплексу символів – а відповідно, метафізики, яку вони виражають, і стиля життя, який вони рекомендують, - авторитетом» [Гірец, 2004: с. 131]. У релігійній дії досвід сакрального закріплюється і підтверджується.

Релігійна дія володіє здатністю переключати індивідуальні настанови таким чином, що до моменту закріплення форми дії суб'єкт оцінює їх як

єдино правильні: саме таким чином осмислюючи їх, суб'єкт не розділяє віртуальні і реально значимі мотиви своєї дії. Більш того, принципово релігійна дія, яка створила прецедент переключення, часто може бути пізніше виділеною суб'єктом з потоку повсякденної діяльності. Це дозволяє виділити просторово-часові характеристики (момент відокремлення до і після релігійного досвіду, до і після формування акту віри часто особливо проговорюється тими, хто пережив релігійний досвід). Настанови і мотивації стають для суб'єкта єдино вірними або лише здаються суб'єкту такими. Сумніви можуть виникнути при розгляді спірності істинності будь-якого з релігійних світоглядів. Але навіть у випадку, якщо суб'єкту здається, що його мотивація змінилася, він буде діяти, виходячи з умовних настанов, - так як він їх розуміє і так, як у відповідності до них вважає необхідним поводити себе, реалізуючи їх як єдино вірні в його сприйнятті.

Л. Астахова виділяє низку універсальних категорій – характеристик, релігійної дії, які пояснюють цей феномен [Астахова, 2013а: с. 141]. По-перше, дія завжди суб'єктивна, оскільки система координат, яка вивчається і в якій орієнтується актор, виглядає і будується так, як це уявляється саме йому. Перед-дія певного актора інтерпретується, виходячи з тілесної поведінки Іншого, внаслідок чого формується процес вже власної дії. По-друге, дія є процесом, який завжди здійснюється в часі і просторових координатах. Передусім проєкт майбутньої дії передбачає мету, віддалену в часі. Дія сама по собі також має тривалість. При цьому тривалість релігійної дії у часі може передбачати одночасну тривалість, яка протікає символічно в кількох часово-просторових потоках. По-третє, дія соціальна і дія релігійна завжди пов'язані з нормативною орієнтацією актора, вмотивованістю, яка дозволяє йому з усього наявного набору проєктів-варіантів найбільш відповідну з точки зору цілей і засобів. По-четверте, особливість релігійної дії полягає в тому, що якщо в соціальній дії є можливість обопільного вивчення учасників, наприклад, емпіричний аналіз мотивів їх поведінки з

залученням опитувань, то у випадку релігійної дії не існує такої можливості, оскільки однією зі сторін взаємодії є сакральне.

Соціальна дія передбачає вплив на фізичні тіла оточуючого світу, не лише живі, але й просто предмети, зміни в порядку яких може змінити і стан Іншого, на якого спрямовано дію, і самого Діючого. За змінами в світі предметів інтерпретатор може судити про внутрішній стан Іншого та про його розумові процеси. Більш того, наприклад М. Фуко наглядно демонструє, як різні галузі людської діяльності виявляються залежними від логіки смислів, породжених тілесністю. Втім, можливі ситуації, коли інтерпретація релігійної дії на основі інтерпретації тілесності, утруднена внаслідок того, що мова тіла, яка розуміється традиційно як повсякденні сутнісні структури, що знаходяться під свідомим контролем, виходять з-під нього як відповідь на трансцендентну присутність, як результат шоку від близькості граничної реальності, і не може трактуватися як обумовлене соціальним оточенням. Зокрема, прикладами бездіяльності переповнені описи чуттєво-релігійних переживань релігійного досвіду. Отже, релігійна поведінка включає особливий, пасивний тип поведінки, коли актор дозволяє іншій реальності маніпулювати собою як об'єктом.

Також варто зазначити, що здатність розпізнати дії Інших через видиму поведінку обмежена закладеними повсякденністю схемами інтерпретації, і це наочно проглядається в релігійних діях та їх розумінні. Повсякденне буття релігійної спільноти закладає нові смисли в знайомі акти, перенесені з одних перспектив, де розуміння обумовлювалось соціальним контекстом, в інші умови релігійно-офіційних рамок. Наприклад, одна вірянка, побачивши ритуальне цілування православних священників в якості вітання, подумала, що це особи гомосексуальної орієнтації, які перестали приховувати свій гріх. Отже, люди, не включені в деталі певного конфесійного поведінкового канону, вписують незрозумілі їм вчинки в традиційні повсякденні схеми інтерпретації. Або інший приклад – юродиві. Інтерпретувати та зрозуміти їх

поведінку можна, якщо транспонувати їх дії в конфесійну систему координат. Вони переслідують певну мету: боротьба з гордістю, яка вважається базовою в комунікації людини з Богом. Виходячи з цього посилу, можна формувати перелік того, що провокує прояви гордості: зовнішній вигляд, успішність життя тощо. Натомість юродиві перевертають всі ці критерії навпаки, намагаючись не ображатися на насмішки і приниження, показуючи свою неуспішність і поганий зовнішній вигляд.

Аналогічно тому, як ми розуміємо дії Іншого, ми можемо розмірковувати про Іншого – Бога. Саме зміни в світі фізичних предметів дають нам можливість для роздумів про Нього. Наприклад, ми аналізуємо факти, релігійний досвід, отримуючи матеріал про плани Іншого. Виходячи з цього, ми формуємо своє уявлення про образ дій Бога. В Іншому – Бозі немає фізичного тіла, але у віруючої людини виникає потреба поширити Бога і в фізичному просторі. Ми звикли трактувати поведінку інших членів соціуму через тілесні рухи. Саме тому Богу приписується «симуляція» тілесності у відповідності з людською ідентичністю. Так формується множинність уявлень про фізичний образ Бога, місце його фізичного перебування в людському середовищі. Однією з перших спроб визначення фізичного образу Бога є «Бог скрізь». Крім цього, формувалось персоніфіковане уявлення. Окремі релігійні системи пропонують нам зображення богів, а також місця для особливого перебування Божественного, зокрема культові будівлі.

Релігійна дія являє собою систему соціальних актів, яка здійснюється в системі комунікації як з сакральним, з одного боку, так і з релігійною спільнотою, з іншого. Суспільство пропонує систему ціннісних орієнтацій, яка підлаштовується під релігійну спільноту і включає в себе потребу в здійсненні певних актів, які оформлюють повсякденність. У процесі релігійного становлення актор реалізує ці дії, орієнтуючись на власні переконання і настанови. Водночас він трансформує універсальні уявлення про загальний порядок буття, що дозволяє розглядати ці процеси як

паралельні. Настанови і мотивації, які реалізуються в дії, сприймаються не критично, формуючи релігійну картину світу актора. При цьому така модель починається з «визначення ситуації» за термінологією Е. Гофмана. Ми постійно спостерігаємо як різні люди по-різному «визначають ситуацію» і, як наслідок, по-різному діють. Але чому вони по-різному сприймають ті самі речі? Пояснення криється в різному життєвому бекграунді, який формує свідомість.

Л. Астахова виділяє вісім основних типів релігійної дії [Астахова, 2013а: с. 161], зауваживши, що всі вони можуть бути розглянуті лише як ідеальні типи, певні структури категоріального мислення. При цьому релігійні акти реалізуються в системі заданих координат як релігійна практика.

1. «Недіяння» - стан бездіяльності, коли пасивність актора схвалюється релігійною організацією і є найбільш правильною поведінкою, за дотримання якої припускаються лише позитивні санкції. В основі подібного акту мається на увазі та акцентується така якість соціальної дії, як саморепродукція, коли один акт тягне за собою інші. В результаті вибудовується ланцюг соціальних дій, які утворюють систему, яка з точки зору релігії веде до спотворення людини і навколишнього світу, тобто дії в такому випадку можуть бути охарактеризовані як такі, що ведуть до «гріха». Тому їх треба уникати. При цьому в такому випадку бездіяльність є формою соціальної дії, якщо користуватися термінологією Вебера, ціннісно-раціонального типу. Багато прикладів таких дій можна знайти в східних релігіях, зокрема джайнізмі, буддизмі, індуїзмі.

2. Мотиваційно-релігійна дія – це система соціальних актів, релігійно мотивованих, які мають певний релігійний вектор виконання і розуміння цієї дії оточуючими. До такого типу дій відносяться такі соціальні акти, які реалізують релігійно підтвержену схильність до здійснення якої-небудь дії, бажання випробувати певне почуття, яке стає можливим лише в рамках

участі в діяльності тієї чи іншої релігії. При цьому мотивація має бути сформована індивідуально, що спровокує потребу вести себе певним чином або здійснити певний вчинок. Прикладом такого роду дій можуть бути паломницькі поїздки.

3. Дія, яка є релігійною за самоідентифікацією. Певні акти будуть відноситися до цього типу релігійних дій у випадку, коли вони ототожнюються з релігією лише процесуально. Мова йде про оцінку дії самим актором, коли дія конститується і розпізнається «де факто», як результат, причому ця оцінка здійснюється над завершеним діянням. Отже, осмислюється та частина дії, яка вже стала частиною минулого. Найцікавіше, що в самих таких актах найчастіше немає прямого релігійного смислу. Натомість цей смисл подавався у відповідності з тією чи іншою релігійною традицією. Прикладами таких дій можуть бути як різні марновірства, так і ситуації набуття релігійного досвіду, який не сприймається як релігійний в рамках контексту повсякденності. Зокрема, це може бути історія про те, як людині стало погано в церкві і вона усвідомила гріховність свого життя, що змусило її змінити своє життя і здійснити певні релігійні вчинки.

4. Дія на основі заданого релігійного стимулу. Цей вид дії можна назвати «фокусована релігійна дія», тому що мається на увазі, що релігійна дія здійснюється під тиском зовнішнього подразнювача, зовнішнього спонукання до цієї дії. Такий тип дії конститується для діючого як ціль. Зазначимо, що стимулювання може бути як моральним, так і матеріальним. Отже, розробляється система стимулів за виконання необхідних релігійних дій. Цей тип дії обумовлений більшим впливом релігійного співтовариства на актора в силу необхідності для самого актора в бажаному напрямку. Прикладами таких дій можуть служити історії про різні тренінги, які здійснюють нові релігійні рухи.

5. Пошукова релігійна дія як актуалізація світоглядних питань особистості. Кожна людина в процесі формування індивідуальної картини

світу змушена відповідати на певні базові екзистенціальні питання. Як наслідок, формується індивідуальна система поглядів на навколишній світ і місце людини в цьому світі. Релігії пропонують розроблену складну систему соціальних настанов, яка містить фундаментальні відповіді, але в доступній для кожного рівня духовного розвитку формі. Дія тут стає продовженням пошуку і від реалізації цих дій залежить подальше особистісне зростання. У цьому типі дій, іноді несвідомо, але вже відображений релігійний досвід, прагнення, оцінені з точки зору певного релігійного співтовариства, внутрішнє тяжіння до якого індивід відчуває і яке пояснює його особистісну програму соціальної поведінки найбільш близьким йому способом.

6. Ритуалізована релігійна дія розуміється як соціально обумовлена дія, пов'язана з виконанням практик певної логіки, які формують повсякденність. Особливістю цього типу дій є необхідність систематизувати людську релігійність в рамках соціально прийнятної практики. Водночас ритуал виконує й психологічну функцію, гармонізуючи людську психіку. Ритуал являє собою інституціоналізовану форму релігійної дії.

7. Церемоніали як структурована релігійна дія з контрольованим переживанням. У церемоніалах об'єднуються всі типи священнодій, пов'язаних з відправленням релігійного культу. Це найвища форма розвитку релігійного ритуалу, основна функція яких – структурувати релігійний досвід, оформити його в соціально прийнятні форми. Цей тип дії оформлює релігійну картину світу і підтримує її, створюючи стабільний, впорядкований соціальний і релігійний космос. Його прикладом можуть бути дії священників під час служіння, виконання обов'язків яких суворо регламентовано.

8. Вільна релігійна дія, коли будь-яка дія, здійснювана адептом, проголошується і розуміється як релігійна. Релігійні норми приписують певну поведінку членам громади, внаслідок чого будь-яка дія є роботою по

відношенню до сакрального. Цей складний комплекс інтерпретацій приводить нас до синкретичної поведінки, коли соціальне в громаді перекривається релігійним і сприймається як релігійне.

Отже, серед *причин і передумов формування конфесійних практик* вирішальними є: *соціальні детермінанти*, пов'язані з життєдіяльністю суспільства як цілісної системи, елементи котрої знаходяться між собою в соціальних взаємозалежностях; *соціокультурні детермінанти*, пов'язані з виробництвом матеріальних і духовних цінностей, які включені до соціально-прогресивної творчої діяльності людства в усіх сферах їхнього буття та пізнання; *антропологічні детермінанти*, пов'язані з походженням та еволюцією людини як індивіда і як «сукупної людини», в якій виявляється крихкість буття, обмеженість існування, смертність, загроза упередженості тощо; *психологічні детермінанти*, які не тільки існують в індивідуальній та суспільній свідомості людей, але й відтворюють переживання обмеженості та залежності їхнього буття, а також *гносеологічні детермінанти*, що визначають адекватні форми і способи пізнавальної діяльності, а також сприяють виникненню релігійних уявлень, понять, ідей і міфів, завдяки яким відбувається орієнтація людей в світі та відображення дійсності в індивідуальній та колективній свідомості. Крім цього, вагомими чинниками є *світоглядні, праксеологічні*, а також *життєво-компенсаторні* детермінанти.

Розглядаючи чинники конфесійних практик, не можна залишити поза увагою такі соціокультурні фактори, як етос і спосіб життя віруючих, зокрема парафіяльну субкультуру, локальні й особливі практики. У вітчизняному православ'ї процес відновлення парафіяльного життя, який розпочався в кінці 1980-х – на початку 1990-х рр., у цілому завершився на початку 2000-х, коли склалася модель цього 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. Більшість соціально значимих починань 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 влаштує як клір і 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» [Приход и община, 2011: 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 покаяння, 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» [Приход и община, 2011: 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» [Приход и община, 2011: с. 317]. А «благословення» - це своєрідна молитва священника або порада щодо тієї чи іншої ситуації. Сила і роль благословення залежить від становища священника 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 священника.

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 священника 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» [Приход и община, 2011: 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» [там само: с. 114]. У храмі досить суворо дотримуються правил, які стосуються носіння жінками спідниць і покритої голови. Парафіянки і в повсякденному житті носять спідниці, але хустки надягають лише в храмі.

Культура їжі також виступає вагомим соціокультурним фактором конфесійних практик.

## **2.2. Типологічна матриця конфесійних практик як соціальних форм релігійного життя сучасного соціуму**

Конфесійні практики ідентифікуються за різними ознаками, внаслідок чого сформовано їх типологічну матрицю: за *конфесією* вони поділяються на православні, католицькі, протестантські тощо; за *характером дій* на культові та позакультові; за *внормованістю* - на інституціоналізовані (регламентовані) та позаінституціоналізовані (подієво-ситуативні); за *суб'єктністю* - на колективні (загальні, групові) та індивідуальні (приватні); за *організаційною впорядкованістю* - на рутинні (звичні, традиційні) та інноваційні (нові); за *включеністю в повсякденність* - на ритуальні, доктринальні (містеріальні), ситуативні, індоктринаційні, місійні та досвідні; за *соціальною орієнтацією (масштабом)* – орієнтовані на суто сакральне (несоціальні практики), на все суспільство, на окремі інститути, на релігійну організацію, на окремих віруючих; за *часовим модусом* - на практики життєвого, річного, тижневого і добового циклів.

Серед усього різноманіття наявних конфесійних практик найбільш широкого вжитку на теренах релігійного життя суспільства набув поділ практик на *культові та позакультові*, які суттєво різняться між собою. Культові, або власне релігійні, практики пов'язані з богослужінням і ритуалами (теопраксія), а позакультові, або навколорелігійні, не мають прямого стосунку до ритуальної діяльності. В основі культових практик лежить, як правило, комплекс специфічних і цілеспрямованих дій щодо організації та відтворення релігійних культів, пов'язаних зі ставленням людини до надприродного шляхом молитви, богослужіння, таїнства, жертвоприношення, різних обрядів, ритуалів, магічних дій, покаєння тощо. Водночас позакультові конфесійні практики включають в себе місіонерську,

благодійну та волонтерську діяльність, здійснення організаційно-управлінських функцій в системі релігійних установ та інституцій, викладання богословських дисциплін, пропаганду релігійних ідей і поглядів у засобах масової інформації тощо.

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» [Федорова, 2014]. Основна дія людей при «вертикальній» формі комунікації – молитовні практики, які є обов'язковою складовою повсякденного життя віруючих. 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 поділу певною мірою неточна і відносна. Зокрема, велика кількість сучасних конфесійних 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 була прийнята Другим Ватиканським собором як частина офіційного вчення Католицької церкви (Декрет про апостолат мирян, 1965 р.).

Розглянемо докладніше культові практики та їх різновиди. *Релігійний культ* – це регламентовані віровченням релігійні дії, які здійснюються для шанування предмета релігійної віри [Смирнов, 2011: 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. Зауважимо, що ритуали являють собою найбільш стандартизовані дії і структуровану в певний спосіб поведінкову модель. Культові практики в структурному плані складаються з таких елементів: *зміст культу* (релігійні ідеї, вчення, догмати, доктрини і т.п.); *предмет культу* (усвідомлювані в формі релігійних образів об'єкти і сили, від яких залежить існування людини); *суб'єкти культу* (в ролі котрих



виступають як релігійні групи, так і окремі віруючі); *засоби культу* (культові будівлі – храми, молитовні будинки; релігійне мистецтво – архітектура, скульптура, музика; культові предмети – хрести, свічки, жезли, церковне начиння, одягання священників тощо).

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; бути регламентованими чи подієво-ситуативними.

Кожна конфесія має свою особливу доктринальну систему та культові 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» [Шевченко, 2016: 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» [Шевченко, 2016: с. 39].

Культове життя православної громади відбувається в кількох формах. Передусім воно сконцентроване навколо богослужбних практик, які відбуваються 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'язковому відвідуванні 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» [Кремлева, 2001: 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 дотримання 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 священника, 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 священники, але і їх колеги з деяких 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. Бурдьє, більше не «належать землі» [Бурдьє, 2001: 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.

У контексті відвідування храму вірян можна поділити на дві групи:

1) воцерковлені віруючі – регулярно, більше двох разів на місяць беруть участь в церковних службах. Серед них можна виділити такі групи, як «бабусі», «традиційні» віруючі родини, інтелектуали в духовних пошуках («світоглядні») і маргінали;

2) «захожани» - віряни, які епізодично беруть участь в церковному житті. Багато з них долучаються до практик через споживацькі мотивації отримання духовних дарів, а не через віру і спасіння.

Варто зауважити, що воцерквлені люди не мають великого авторитету та не викликають значних симпатій у переважної більшості населення. Тому вони все більше замикаються в собі, трансформуючись в особливу спільноту, вирізняючись зовнішнім виглядом (хустки, спідниці), мовою (певні слова), побутовими звичками (молитва до і після їжі) тощо.

Істотний вплив на культову практику, зокрема причащення, спричиняли укази цивільної влади, а не заклики і навіть приписи ієрархів. У радянський час, на відміну від попереднього історичного періоду, 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 другої світової 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.

Молитви та пости є вагомими складовими релігійного життя, позаяк їх дотримання вказує на справжню, а не формальну релігійність. Ці акти здійснюють, як правило, віруючі люди, тоді як відвідувати богослужіння, брати участь в обрядах можуть і невіруючі. Отже, 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 культури» [Мосс, 2000: 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)» [Павлюк, 1976: 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» [Москалець, 2004: с. 81-82], то в досліджуваній 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» [Настольная книга, 1983: 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.

Суттєвою відмінністю між УПЦ і ПЦУ в ритуальному плані є богослужбова мова, зокрема УПЦ переважно використовує церковнослов'янську, а ПЦУ – українську. Водночас керівництво РПЦ вкрай

обережно ставиться до переходу з церковнослов'янської на розмовні мови вірян, навіть росіян в Росії, оскільки така практика є небезпечною з огляду на можливе руйнування підвалин ідеології «руського мира» та для тези про релігійну спільність трьох братніх слов'янських народів. Зауважимо, що УПЦ не визнає жодних таїнств чи обрядів, здійснених в ПЦУ та відмовляється від практики спільних молитов і почергових богослужінь, вважаючи останніх розкольниками, а всі їхні ритуали - безблагодатними. Визнання ритуалів УПЦ з боку ПЦУ трактується в УПЦ, як ознака релігійного індивідуалізму (байдужості).

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 римсько-католиків 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.

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 чи 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» [Смирнов, 2011: 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 неохоче 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 віряни, для яких відвідування храмів і участь у богослужінні - не лише данина традиції. 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. Дотримання цього принципу великою мірою відображає рівень релігійності населення. 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 як небажанням віруючих, так і нестачею відповідної літератури.

Значну роль у ритуальних практиках відіграє естетична сторона. Культові дії відбуваються в спеціально побудованих і оформлених культових будівлях. Відтак архітектура таких будівель, 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.

В новітніх протестантських церквах відсутній чіткий канон щодо богослужбних практик, як це заведено в ортодоксальних церквах (католицизмі і православ'ї), оскільки обрядова сторона не має такого значення. Вони дотримуються євангельської тези про «поклоніння Богу в душі та істині». Загалом різні форми релігійних практик, як культові, так і позакультові, називаються служіннями. При цьому не існує настанови про вивіщення саме культових практик. Кожна громада визначає скільки і яких служінь має бути. Головним є загальне (богослужбове) служіння (певною мірою є аналогом літургії в ортодоксальних церквах). При цьому порядок церковного богослужіння визначає місцева церква. Зазвичай воно відбувається кілька разів на тиждень (неділя / субота, середа / четвер) і триває півтори - дві години. Воно не має чіткого канону, але складається з послідовного виголошення молитов (переважно священнослужителями), співу духовних пісень (з використанням музичних інструментів) і проповідей (як священників, так і вірян). Іншими словами, «поклоніння Богові через щире спілкування, ревну молитву, надихаючий спів та біблійну проповідь і матеріальне служіння» [Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів]. Серед протестантських конфесій Буковини виділяють певні особливості щодо цих практик. Зокрема, побутував вислів: «Якщо хочеш співати – йди до баптистів, якщо вивчати Біблію – до адвентистів, якщо молитися – до п'ятидесятників». Попри редукцію, воно вказувало на провідні форми релігійних практик зазначених конфесій: розвиток хорів і музичних груп у баптистів, освіта і місіонерство – в адвентистів і молитовні практики – у п'ятидесятників. Також у протестантів існує обряд причастя, до

якого регулярно залучаються члени громади. Натомість у протестантів відсутня практика сповіді.

Зауважимо, що культові будівлі протестантів являють собою зали зі стільцями та сцену, також зі стільцями. У них відсутні ікони, свічки тощо, а священники не відрізняються за зовнішніми атрибутами (зачіски, бороди, одяг), хоча зазвичай вони носять костюми. На відміну від священників інших християнських конфесій, для яких служіння є основним видом діяльності, протестантські пастори переважно здійснюють служіння на громадських засадах (лише керівники отримують зарплати). Тому вони одночасно працюють на інших роботах. Також в протестантів немає поклоніння святим і такої кількості свят, як в православних. Календарний стиль і дати свят не мають першочергового значення, головна увага – на змісті самого свята. При цьому їх святкування відбувається більш буденно.

Відмітна риса молитов у протестантів – необов'язковість закріплених текстів. Слова молитов варіюють, незмінною залишається лише структура: прославлення, прохання, подяка. Натомість сталими є молитви, тексти яких взяті з Біблії, зокрема «Отче наш», яка є зразком молитви. При виголошенні молитов характерний емоційний стиль, особливо в харизматів. Чільне місце в конфесійних практиках протестантів займає музичне служіння – діяльність хорів і музичних гуртів. Зокрема, Українська Церква ХВС має 879 хорів і 691 музичний гурт [Українська Церква Християн Віри Євангельської].

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, протестанти приділяють велику увагу вивченню Біблії та релігійної літератури як складової релігійного життя. Для цього існують спеціальні служіння, які можна трактувати як євангелізаційне (освітнє) та місіонерське, де вивчають духовну літературу, підвищують свій освітній

рівень, готують проповіді. При цьому проповіді виголошують як на зібраннях, так і поширюють між своїми членами (в друкованій чи аудіоформі) та пропагують через медіа, зокрема телебачення та інтернет. Це є частиною інформаційного служіння. Основним фактором, який спонукає молодих людей повертати до Бога, є особистий внутрішній пошук; а далі – довірливі відносини з іншими вірянами та організовані євангелізаційні заходи.

Крім вищеназваних, протестанти мають багато інших служінь: дитяче, молодіжне, жіноче (сестринське), сімейніе, соціальне, капеланське тощо. Зокрема, засобами дитячих і молодіжних служінь є недільні школи, християнські літні табори, різноманітні гуртки, тренінги, фестивалі, конференції; жіноче служіння зосереджене на питанні християнського покликання жінки; сімейне служіння розглядає питання підготовки до шлюбу та супроводу сім'ї; капеланське займається роботою з військовими та правоохоронцями; соціальне – це вплив членів церкви на суспільство через добрі справи. Більшість з них можна трактувати як позакультові практики, хоча, як зазначалося, протестанти не проводять між ними такої чіткої межі, як наприклад православні. Важливе місце у цих служіннях займають сімейні цінності, тобто пропаганда традиційної сім'ї з добрими взаємовідносинами. Більшість протестантських церков сповідують консервативні біблійні цінності, зокрема неприйняття ЛГБТ як явища, одностатевих шлюбів, протидія абортів, суворе ставлення до інституту шлюбу, відстоювання норм суспільної моралі. Але в різних церквах побутує різна ступінь консервативності. Отже, основний аспект вищевказаних практик – виховний, позаяк громадою і батьками прищеплюються такі риси, як вихованість, працелюбність і взаємодопомога. І за цими рисами в повсякденному житті пізнається по-справжньому віруюча людина. При цьому зауважимо, що капеланське служіння менш розвинене у протестантів внаслідок того, що

більшість вірян проходять не військову, а альтернативну службу; а також існують певні упередження щодо використання зброї.

У протестантів існує чітке персональне членство і одним із питань є «відкриття свого покликання» або «визначення духовних дарів», тобто робота з приводу обрання «свого» служіння, того виду діяльності, до якого є бажання і хист, коли кожному пропонується відповідне його дару служіння. Наприклад, за результатами внутрішніх досліджень ХВС, лише до 3% їх членів мають покликання до служіння проповідника, місіонера чи пастора (диякона, пресвітера, єпископа) [Українська Церква Християн Віри Євангельської].

Протестанти доволі активні у виконанні обрядів, хоча вони не виконують деяких обрядів, які здійснюють православні та католики. Та й самі обряди інколи мають іншу форму. Приміром, баптисти, крім хрещення (у свідомому віці), здійснюють обряди вінчань та похоронів. Вони включають проповіді, молитви, співання гімнів, але не вважаються таїнствами. Оскільки в протестантських церквах хрещення здійснюється в свідомому віці (зазвичай із 16 років), йому передує певна підготовка, яка триває від 2 до 6 місяців. Існують спеціальні євангельські служіння підготовки до хрещення, з навчанням основам віровчення та іспитом, лише після якого братська рада приймає рішення про допуск до хрещення. Вінчання здійснюється лише між протестантами після отримання дозволу. Похорони не мають тієї атмосфери трагічності, проходять скромно і являють собою виконання спеціальних пісень. За часів радянської влади такі події як одруження та похорон члена церкви були єдиним місцем для місіонерської проповіді, нехай тоді і непрямой. Тому особливу увагу надавали якості музичного служіння.

Піст в протестантському розумінні має як спільні риси з традиційними церквами в плані утримання, так і дещо відрізняється. По-перше, він не регламентований конкретними днями чи періодами. Віруючий сам

встановлює, коли і скільки він буде постувати. По-друге, піст тут передбачає повне утримання від їжі до вечора (схоже з ісламом), а не лише від певних компонентів, як-от м'ясо, молоко, яйця. Крім цього, серед більшості протестантів поширене табу на алкоголь, паління та сквернослів'я.

Другий Ватиканський собор у 1960-х рр. вніс кардинальні зміни у релігійні практики католицької церкви, які означали адаптацію до сучасності. Його можна розглядати як перемогу модерністів над фундаменталістами в католицькій церкві. Особливість католиків полягає в тому, що вони мають потужні мирянські рухи, які займаються не лише культовою діяльністю та благодійністю, але й ставлять перед собою широкі суспільні цілі. Такі спільноти мирян, які прагнуть життя з Богом, продовжуючи виконувати обов'язки свого стану (сімейні, професійні, громадські) та, водночас, перебуваючи в тісному зв'язку з одним із чернечих орденів або згромаджень, називають *Третім чином* або терціаріями – від латинського слова *tertio* (третій) [Жерноклеєв, 2015: с. 7]. Власне чернецтво свого часу виникало як подібний рух ревних мирян, які прагнули досконало наслідувати Христа в Його земному житті, тому відділялися від тогочасного суспільства. Проте не всі могли стати монахами, позаяк були пов'язані різного роду відповідальністю. Звідси й народжується третій чин як свого роду «монахи в миру», вірні, що перебувають фактично на межі між церквою і світом. Вони максимально присвячують своє життя Богу, не виходячи з мирського стану. Більшість католицький чернечих орденів мають у своїй структурі відгалуження у вигляді третіх чинів. З цього приводу в апостольському зверненні папи Івана Павла II *Vita consecrate* (1996 р.) наголошується, що терціарії покликані поширювати духовність свого ордену за межами суто чернечого інституту та сприяти співпраці мирян і монахів у здійсненні християнської місії. В Україні діють такі рухи і спільноти, як «Спільнота Живого Розарію», «Рух Світло-Життя», «Міністранти», «Скаути», «Родина

Кольпінга», «Лицарі Колумба», «Легіон Марії», «Спільнота Тезе», «Рух Назаретанськіз Родин» та ін. [Рухи і спільноти РКЦУ].

Також варто розглянути сутність та різновиди позакультових практик. 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 » [Любчук, 2015: с. 58-59]. У межах власного дослідження вона висунула припущення (яке набуло підтвердження), що «воцерковлена молодь активніше бере участь у позакультових практиках, аніж 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» [там само: 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 переконуємось, до позакультових релігійних практик відносять дії, безпосередньо не пов'язані з ритуалами, проте такі, що забезпечують специфічне релігійне сприйняття світу, відтворення релігійної свідомості та утвердження релігійних організацій. Варто зауважити, що позакультові практики є свідченням активності та згуртованості певної релігійної громади. Іноді вони залучають більше людей, ніж могло б прийти на богослужіння, і, таким чином, виступають формою місіонерства.

Ми виділяємо кілька видів позакультових практик. Перший вид – це *економічні (фінансово-господарські) практики*, які передбачають надання пожертв на утримання релігійної громади, участь у господарських і ремонтно-будівельних роботах. Тут клір і віряни виступають у ролі господарників, будівельників, підприємців, бухгалтерів тощо. Другий вид – *освітньо-місіонерські практики*, які передбачають релігійне навчання і виховання (богословська освіта, релігійна просвіта, катехизація, проповідь, морально-виховні заходи), місіонерську діяльність (включає видавничу та інформаційно-медійну діяльність з поширення релігійної літератури та ідей), капеланське служіння та ін. У цьому випадку можна говорити про ролі вчителя, проповідника, наставника і психолога. Третій вид – *харитативні практики* (благодійні, добродійні, соціальне служіння, місійна робота), де учасники здійснюють різні форми соціальної роботи. Це соціальні дії (зокрема, моральні, політичні, економічні), мотивом яких виступає зміст релігійної свідомості або настанови релігійних організацій. До них можна віднести різні форми соціальної діяльності (наприклад участь в акціях добродійності; 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 [Любчук, 2015].

Якщо говорити про різні практики мовою дієслів, то суб'єкти практик *моляться* (культові практики), *вчать* (освітньо-місіонерські) і *трудяться* (економічні, харитативні). 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. Також треба розрізняти позакультові практики і дії, мотивовані релігійною вірою чи релігійною етикою. Між ними є одна вагома деталь - позакультові конфесійні 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, які не відносимо до конфесійних практик.

Більшість позакультових практик були заборонені в радянський час як елементи релігійної пропаганди, 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 вірян 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» [Колодний, 2007: с. 56].

Позакультові практики відіграють важливе значення у релігійному житті. Зокрема, у США в 50-ті рр. XX 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 (фандрайзинг), просвітницькій діяльності, дозвіллі, облагороджуванні території тощо. У 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 [Орешина, 2014].

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 [Религиозные практики, 2006: 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 пожертвою. 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 згадуваного 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 міжпокоління зв'язку. «Замовна служба», призначена для якоїсь конкретної людини (її 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» якійсь 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 священника. 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» [Приход и община, 2011: 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 декого 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.

Важливим напрямом діяльності є релігійна просвіта у формі катехизації і релігійного виховання, які здійснюються різними засобами, через недільні школи, проповідницьку діяльність, зокрема через медіа, релігійну літературу,

гуртки, хори, дозвіллеві заходи, літні табори тощо. Сюди ж ми відносимо видавничу та медійну 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 священників (передусім під час сповіді). Зауважимо, що книга (друкована продукція) є основним інструментом катехизації дорослих, оскільки з книг номінальні віруючі дізнаються про віровчення, обряди й традиції певної релігії. 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 молодої 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» [Національна безпека і оборона, 2000: 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» [Смирнов, 2011: 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 проповіданням 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 культовим приміщенням. Тому її ефективність великою мірою залежить від священника. 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 [Домашняя религиозная «педагогика», 1980: 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 залучаються до релігійних організацій завдяки обіцянкам: нібито будучи щирими вірянками, вони досягнуть бажаного; здебільшого це стосується соціального успіху.

Схожість виконуваних завдань і умов місіонерської роботи спонукає представників різних християнських конфесій до співдружності в конкретних починаннях, стимулюючи спільні ініціативи (єкуменізм). 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 [Виговський, 2004: 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» [Черенков, 2012: с. 148]. Провівши детальний аналіз проблеми, М. Черенков підсумовує: «Дж. Ньюбігін закликає виробити немонологічну модель свідництва, що враховує реальність плюралістичного світу. Д. Бош переконує з'єднати свідництво 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» [там само: 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» [там само: 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.

Тому важливим засобом організації роботи церкви є діяльність друкованих засобів масової інформації, поширення друкованих видань богословського і просвітницького змісту. Зокрема, православні церкви випускають десятки друкованих видань (газет і журналів), а також сотні інтернет-видань. Крім традиційних єпархіальних видань, видаються також різноманітні тематичні, молодіжні, дитячі, а також видання в благочиннях та парафіях. Переважно це місячники або двомісячники. У них переважають матеріали катехізічного, морального змісту, новини, офіційні документи та пастирські послання. 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.

Сучасних українських протестантів характеризує більша активність, порівняно з православними та греко-католиками, щодо розвитку церковних ЗМІ й участі у світському медіапросторі. Вони 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 [Мокренчук, 2011: 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» [Гараджа, Руткевич, 1994: с. 41]. Посилаючись на це визначення, науковці виводять висновок про «церковні послуги» та соціальне служіння 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 (Іоана Златоуста, Василя Великого), житіях святих та церковній історії. Тут треба врахувати, що «коло справ, які стосуються соціальних питань, дуже велике» [Головков: с. 164-165].

Соціальна доктрина УПЦ дає 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» [О принципах, 2011: 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» [Стратегія соціального служіння УГКЦ]. У римсько-католиків те саме поняття певною мірою збігається з поняттям євангелізації (позапарафіяльна організація, євангелізація за допомогою ЗМІ тощо) [Євангелізація Римсько-Католицької Церкви]. Протестанти під соціальним служінням розуміють або роботу з вірними поза культовими спорудами, або розділяють ще поняття євангелізації і соціального служіння. Скажімо, в ЄХБ соціальне служіння є одним із сучасних методів євангелізму, поряд із роботою з молоддю і дітьми тощо. 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» [Любчук. Особливості соціального служіння].

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 обітниці 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.

Зауважимо, що такі поняття, як «соціальне служіння», «соціальна діяльність», «харитативна діяльність», «благодійність», «добročинність», «дияконія», у цій роботі використовуються як синоніми. Соціальне служіння як добročинна діяльність - нове явище в сучасних релігійних практиках, тому немає однастайності в розумінні його сфер, цільових груп, меж, методів, що часто призводить до змішування сфер власне харитативної діяльності церкви та державно-конфесійних відносин.

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 священники, а роль вірян переважно пасивна. У соціальному служінні основне керівництво здійснюють теж священники,

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 [Релігія і світ, 2008].

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 [Дюркгайм, 2002; Тьоніс, 2005]. Можна стверджувати, що громада, зокрема релігійна, виконує такі функції [Ясінська, 2007: 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.

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

відміння 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» [Каргіна, 2010: 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» [Соловій, 2014: 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 вибудувувати або створювати

відмінності між ним (актором) та іншими, забезпечувати кращу інтеграцію, а також вищий статус у соціальному полі» [Бурдье, 2005: с. 54].

За *внормованістю* конфесійні практики поділяють на інституціоналізовані (або регламентовані) та позаінституціоналізовані (або подієво-ситуативні), і важливим чинником сучасного релігійного життя є зростання останніх, 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 позаінституціоналізовані практики іноді не відповідають церковним правилам. Тому керівництво церкви визнає значимість деяких таких 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* [Корміна, 2019: с. 19]. Втрата популярності історично сталих релігійних організацій, зниження рівня культових практик та інші свідчення кризи інституційних 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 неформальних 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 позаінституційний 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 відчути 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» [Тёрнер, 1983], 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 неформальних 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.

Наприклад, православні УПЦ Чернівецької області традиційно беруть участь у велелюдних хресних ходах, які направляються з Чернівців на

храмові свята монастирів: напередодні Вознесіння - до Свято-Вознесенського Банченського монастиря (27 км); 5 липня (напередодні Різдва св. Іоанна Предтечі – 07 липня) - у Свято-Іоанно-Богословський монастир Хрещатик (45 км) (традиція бере початок з 1930-х рр.); 24 вересня – до монастиря Боянської ікони Божої Матері (11 км). Велелюдністю відзначаються храмові свята, зокрема в монастирі св.пр. Анни на Анниній горі біля м. Вашківці (14 серпня). Часто організовуються паломництва до святинь Буковини (Бояни, Красноільськ, Банчени, Аннина гора, Хрещатик та ін.), оскільки це не вимагає особливої підготовки та організації. Також мають місце паломництва до православних святинь України (Київ, Почаївська і Святогірська лаври, Чернігів, Корець, Одеса), Румунії, Молдови, Росії, Греції (Афон), Ізраїлю.

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 нонконформістської 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 [Религиозные практики, 2006: с. 203]. Проте шанування продовжувалося, і влада була змушена визнавати деякі святині. Трапляються також випадки використання духовенством усіляких «божественних чудес» для пожвавлення 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 позаінституціоналізованих 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.

Позаінституціоналізовані культові практики православ'я іноді пов'язують з містичними (магічними) аспектами. *Магія – це практика, коли людина прагне отримати бажаний результат внаслідок застосування специфічних вербальних і предметних засобів.* У магії є віра в надприродне, але немає поклоніння та ідеї спасіння. Це переважно стосується людей, які займаються цілительством, використовуючи при цьому певні релігійні атрибути та риторичку. Але це окрема тема, яка не є предметом нашого дослідження.



Близьке за змістом до позайнституціоналізованих 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 [Смирнов, 2011: 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 позадоктринальних смислів здійснюваних релігійних практик, підкресленою прихильністю до релігійних звичаїв, обрядовір'ям і схильністю до магії. Дехто трактує народну релігію як «пережитки поганства» та марновірства. Але насправді народна релігія здійснює надзвичайно сильний вплив на церковну традицію і визначає конкретні моделі і механізми релігійної культури, яка існує в певному суспільстві в певний час.

На думку О. Сагана, «обрядово-культува сфера православ'я має чітко виражену національну специфіку» [Саган, 2004]. 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-культурні дії – таїнства. Отже, регламентація культових

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 позаінституціоналізованих 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)» [Андрианов, 1966: с. 18]. Утім, ці обряди продовжували існувати, хоча були вже не такі поширені.

Варто зазначити, що регулярно відбуваються оновлення віри, повернення до витоків, наприклад в V ст. – це виникнення чернецтва, у XVI ст. – Реформація і виникнення протестантизму. Таке переосмислення завжди супроводжується появою нових форм церковного і суспільного життя, нових культових і позакультових практик. Переосмислення неминуче формує нове розуміння власного спасіння і способів його досягнення. Водночас кожне нове відродження відкидає деякі старі практики і натомість формує нові.

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, здебільшого УПЦ, є «старецтво» і «духівництво». У середовищі православних віруючих на початку XX 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). Ця ідея є однією з найважливіших складових «народної релігії», хоча ієрархи бачать в старецтві православне сектантство. На хвилі прагнення потрапити під опіку старців у 1990-2000-і рр. відбувся сплеск інтересу до релігійного життя радянського періоду. Втім, багато старців і стариць ніколи не були пов'язані з жодним монастирем.

Монастирі являють собою паралельну систему церковного життя і законодавця «церковної моди». 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 звички 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» [Перший Всеукраїнський, 1999: с.177-178].

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» [Религиозные практики, 2006: с. 93]. Зокрема, одним із таких духівників був схигумен 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 схіархімандрита Ілію [там само: с. 94]. Можна стверджувати, що це коло духівників відоме серед воцерковлених набагато краще, ніж більшість членів Священного синоду (керівний орган церкви). Що собою являють старці, показано в фільмі Павла Лунгіна «Острів» (2006).

«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. «вчитка») 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 українська дослідниця 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» [Предко, 2005: 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 якій 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 так визначається 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».

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», «для храму робить» [Приход и община, 2011: 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. У старці шукають найперше поради, але відвертають ті старці, які пригнічують свободу вибору.

Класифікація поділу практик, де основою поділу виступає суб'єкт/агентний підхід, на *колективні та індивідуальні*, висвітлена Р. Коллінзом, який при цьому розумів релігійні практики лише як ритуальні (культові) дії. Він виділив два основних види релігійних практик - ритуали колективного богослужіння та індивідуальні ритуали молитви і медитації [Коллінз, 2014]. 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.

За *організаційною впорядкованістю* практики поділяють на рутинні (звичні) та інноваційні (нові). В. Радаєв називає звичними практиками доволі поширені типові дії людей, в які залучена більша частина населення, і ці дії практикуються протягом життя мінімум одного покоління [Радаєв, 2003:

с. 90]. Натомість українська дослідниця Н. Коваліско визначає інноваційні практики 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 [Коваліско, 2010: с. 55-56]. Основним фактором продукування нових релігійних практик виступають інформаційні технології. Для ілюстрації можна навести приклад молитовних практик. Значна частина віруючих звично (традиційно) молиться в храмі (молитовному будинку, мечеті, синагозі тощо) або дома, читаючи молитви напам'ять, з паперових книг чи повторюючи слова священника. Але нещодавно з'явилася, а в період коронавірусу набула поширення, нова, цифрова, практика – молитва перед екраном телевізора чи монітора. По-суті, формується новий релігійний простір, де ритуалізовані форми активності опосередковуються особливими речовими атрибутами. На місце храму приходить монітор, камера з мікрофоном і різні програми, що дозволяють конструювати віртуальні образи, забезпечувати інтерактивний зв'язок учасників в режимі реального часу. Також багато релігійних організацій відкривають свої власні сайти, сторінки в соціальних мережах, месенджерах та створюють відповідний контент. Інноваційні практики нині найбільш пов'язані з цифровими технологіями, які дозволяють запровадити цифрові способи виконання багатьох функцій, необхідних для забезпечення релігійного життя віруючих, наприклад, внесення пожертв, онлайн-участь в молитовно-ритуальній діяльності, онлайн-комунікація з однодумцями в позакультових практиках тощо. Деякі церкви запрошують вірян працювати в своїх приміщеннях, де є зручні меблі, інтернет та інші технічні новації. Нині компанії пропонують церквам додатки до гаджетів. Такі сервіси дозволяють керувати реєстрацією учасників, відслідковувати статистику відвідуваності, надсилати нагадування пасторам і вірянам, створювати календарі церковних подій. Також через них віряни можуть вносити пожертви, підтримувати зв'язок зі своєю групою з

вивчення Біблії чи музичного гурту (хору), прослуховувати чи проглядати проповіді, дивитися онлайн-трансляцію богослужінь, задавати питання і отримувати відповіді. Отже, активне використання цифрових технологій для роботи з вірянами та місійної діяльності змінює формат проведення як культових (богослужіння), так і позакультових (діяльність громад) практик. Крім цього, до інноваційних можна віднести конфесійні практики, які переважно стосуються гендерної проблематики, зокрема пов'язані з жіночим священством, сурогатним материнством, ЛГБТ-спільнотами тощо.

Л. Астахова пропонує класифікувати релігійні практики за шкалою *залученості практик в структури повсякденності* на такі типи: «жорсткі», серед яких виділяє ритуальні (пов'язані з ритуальною релігійною дією, ознакою якої є мінімізація приватної ролі і впливу актора на життя спільноти) і «містеріальні / доктринальні (орієнтовані на виконання приписаних релігійних дій чітко визначеним способом); «гнучкі», які поділяються на ситуативні (діяльнісна відповідь на зміну структур повсякденності), індоктринаційні (залучення в релігійні системи, релігійне виховання і освіта) і місійні (пов'язані з приватним розумінням особистої і групової релігійної місії); досвідні (підставою яких є релігійний досвід)» [Астахова, 2013б: 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 [Свіридова, 2018: 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 вшановування 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.

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 [Ратушна, 2010].

### **2.3. Конфесійні практики як засіб становлення та розвитку публічної сфери суспільного буття**

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 його, 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 [Яремчук, 2018б].

Дискусії щодо публічної сфери і розуміння цього концепту зазнали значного впливу завдяки праці Ю. Габермаса «Структурна трансформація публічної сфери» [Хабермас, 2016]. 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 [Habermas, 1992: p. 441].

Ю. Габермас висвітлив ранній етап європейської публічної сфери з XVII ст. [Habermas, 1989: p. 27-43]. У другій частині своєї книги науковець аналізував структурні зміни в публічній сфері від середини XIX до середини XX століття [там само: p. 141-235]. Він уявляв публічну сферу як «щось посередині між державою та громадянським суспільством. Вона долучає громадянське суспільство до політики; мас-медіа ж функціонують як своєрідний комунікатор» [Habermas, 1992: p. 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 [Löwheim and Axner, 2015: p. 41]. Інтернет та соціальні медіа також диференціюють публічну сферу [Rasmussen, 2008]. Одним з прикладів є політична комунікація в медіа,

обсяги якої значно зросли. Ю. Габермас [Habermas, 2006б: р. 416] почав високо оцінювати роль якісної новинної преси, хоча дехто критикував його за недостатню увагу до соціальних медіа й інтернету [Rasmussen, 2008].

У дослідженнях публічної сфери одні дослідники наголошують на громадянській комунікації, тоді як інші – на просторових аспектах [Adut, 2012: р. 242]. Норвезький медіа соціолог Тер'є Расмусен [Rasmussen, 2008: р. 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 [Adut, 2012: р. 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.

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» [Казанова, 2019: 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. Зауважимо, що раніше залучення релігії в публічну сферу відбувалося переважно через союз церкви з державою, а нині – через суспільні інституції, - культуру, медіа, соціальне служіння. При цьому релігійна просвіта сприяє цивілізованості всіх сфер суспільного життя.

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 форм для участі у відкритих публічних дискусіях щодо *res publica*: суспільних проблем, громадських справ, публічної політики та загалом спільного добра » [Казанова, 2019: с. 12].

При цьому кожен сферу аналізують за прийнятими в соціології трьома рівнями суспільної організації: інтеракційним (індивідуальним, біхевіористським, мікрорівень), організаційним (інституційним, мезорівень) і соціетальним (філософським, макрорівень). Інтеракційний 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 [Казанова, 2019: 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» [Casanova, 1994]. До слова, критики вказали на невизначеність і важкість використання цього визначення в емпіричних дослідженнях [Lovheim and Axner, 2015]. 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» [Kohrsen, 2012]. 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» [Lovheim and Axner, 2015: p. 39-40].

Користь цієї типології в тому, що вона показує різноманітність способів, завдяки яким релігія може з'являтися в публічному. Релігія наявна в публічній сфері, якщо мова йде про типи 1-3.

Завдяки плюралізму і диференційованому характеру публічної сфери, Т. Расмуссен [Rasmussen, 2008] 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 посиляються 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 [Bruce, 2012: р. 159-160; Chaves, 1994: р. 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 [Adut, 2012: р. 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 [Adut, 2012: р. 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 антимусульманські 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 [Казанова, 2019: 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» [Єленський, 1998].

Зближення релігії та церкви з політикою веде до клерикалізму та пілларизації. 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 [Смирнов, 2011: 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. 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).

*Пілларизація* – 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 [Смирнов, 2011: с. 204]. При пілларизації 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 пілларизації в ряді країн Західної Європи. Її виникнення пов'язується з прагненням релігійних організацій зберігати і посилювати свій вплив у суспільстві в умовах секуляризаційних процесів. Проте пілларизацію 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. При використанні терміну «державно-церковні відносини» ми маємо на увазі не одну церкву-конфесію, а сукупність церков як об'єднань релігійних організацій країни, ставлення до яких визначає публічну політику. А 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.

Віддавна люди прагнули досягнути 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» [Хаварівський, 2014: с. 28]. 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» (1 Пет. 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 почесні, 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.

У залежності від політичних умов відносини між церквою і державою можуть мати різні форми. Через відповідні органи влади держава може сприяти розвитку церкви або обмежувати її. На думку Ф. Янга, «у суспільствах по всьому світу нині існують *чотири основних ступені (види) державного регулювання релігії*. Вони коливаються від повного придушення до субсидювання. Найвищий, перший ступінь, коли релігія забороняється. Повна заборона релігії дійсно відбувалася в історії людства, але тільки в двох випадках і ненадовго - в Китаї і тривала протягом 13 років (1966 - 1979), а також в Албанії в середині 1960-х рр.» [Yang, 2014: р. 53]. Доцільно додати до цього виду приклади суспільств, коли релігія не була повністю заборонена, але послідовно й цілеспрямовано знищувалася, зокрема в Радянському Союзі. Наприклад, в СРСР державну атеїстичну політику забезпечував цілий комплекс інституцій (партійних, виконавчих, правоохоронних), які обмежували діяльність церкви в різних сферах, здійснювали нагляд за діями священнослужителів і вірних тощо.

Другий вид – релігійна монополія, коли лише одна релігія охороняється і підтримується державою. У такому випадку держава прагне підпорядкувати

собі церкву, надати їй державний статус і зробити її знаряддям досягнення своїх цілей. Прикладів суспільств із цим типом державно-релігійних відносин було безліч у минулому, проте й тепер у деяких частинах світу монополії зберігаються. Зокрема, православна церква сконцентрована на ідилічних практиках минулого і однією з них є модель «симфонії», розроблена у Візантії. Симфонія являє собою спробу ангажувати державну владу для вирішення корпоративних питань церкви (опора на чиновників, поліцію, фіскалів, великий капітал). Водночас така модель державно-конфесійних відносин сприяє розвитку церковного інфантилізму. 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 (понтифік), та властивий православ'ю «цезарепапізм», коли державна влада присвоює собі абсолютну владу також у справах церкви, узалежнюючи в такий спосіб церкву від держави.

Третій вид 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 монополічне 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»



[Davie, 2007a: p. 77]. Або приклад Бельгії, де ст. 181 Конституції визначає, що жалування і пенсії священникам виплачуються з державного бюджету. Також держава субсидіює будівництво церковних приміщень. Шість церков Бельгії мають більше прав внаслідок визнання соціальної значимості з точки зору служіння населенню, а 60% учнів навчаються в католицьких школах. Подібна практика існує в Росії, де законодавчо (1997 р.) визнана перевага чотирьох традиційних конфесій.

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 вид характерний для суспільств, де релігійна множинність не обмежена, відсутні преференції для конкретних релігій і всі розглядаються як рівні, що гарантовано законом, тип відносин державно-конфесійних відносин називається плюралістичним [Яремчук, 2017г; Яремчук, 2018а]. 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.

Отже, 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. 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 чи заборону її участі в суспільному житті.

Звичайно, це ідеал моделі релігійного плюралізму, реальна ж практика може істотно відрізнятись. Дослідження показують, що зі 196 країн світу наразі близько 20% – плюралістичні, 22% – монополістичні, а решта – олігополістичні [Cross-National Data]. 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 домінантних церков та низки релігійних меншин.

На противагу 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, домінантної церкви, яка стверджувала б, що репрезентує більшість громадян. Ми маємо кілька православних церков, дві

греко-католицькі, римсько-католиків, протестантів різних гатунків, мусульман, юдеїв, новітні релігійні рухи. Отже, в Україні ідеться про модель релігійного плюралізму та зростання різних релігійних груп.

Зауважимо, що Річ Посполита, до складу якої певний час 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 російського і комуністичного впливів, 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.

Сучасні відносини між державою і церквою базуються на постсекулярному дискурсі. Існує відділення, яке означає паритет сторін, свободу (плюралізм) і взаємоповагу. Держава нейтральна до релігії, але сприймає церкви як важливі складові суспільства. При цьому нейтралітет не означає байдужість. Цей позитивний нейтралітет полягає в тому, що держава забезпечує вільний розвиток релігійного та інституційного розвитку церков без втручання в їх діяльність. Нині церкви відділені від публічної політики, а представники влади – рівновіддалені від релігії.

С. Гантінгтон в своїй праці про третю хвилю демократизації в кінці ХХ ст. розкриває політичний потенціал християнства [Хантингтон, 2003]. Процеси, які відбувалися в церковних структурах, передусім, в католицькій церкві і частково в рамках євангельського протестантизму, стали фактором, який сприяв демократизації. На його думку, християнство також надавало надійний доктринальний та інституційний базис для спротиву політичним репресіям. Кульмінації цей вплив досяг під час II Ватиканського собору і втілювався в Декларації релігійної свободи, яка була «дитям» американського теолога Джона Кортні Мюррея. На прикладі Іспанії, Латинської Америки, пізніше Польщі, а також в цілому діяльності Івана Павла II, С. Гантінгтон виділяє безліч факторів, які пробудили в релігійному середовищі демократичні процеси.

Релігія і церква впливає на політику в сучасному суспільстві, але в різних державах – по-різному. Тому оглянемо політико-релігійний дискурс і державно-конфесійні відносини в Україні. Церква відділена від держави, але держава визнає діяльність церкви в публічній сфері. 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 відігравала 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 підтримують УГКЦ та ПЦУ (раніше - УАПЦ, УПЦ-КП). Тому саме ці церкви користуються підтримкою правих, правоцентристських і праворадикальних політичних сил. Прихильники ж проросійського курсу згуртувалися навколо УПЦ (МП). Спочатку це були ліві партії (КПУ, СПУ), згодом – Партія регіонів, а нині – їх спадкоємці (ОПЗЖ та ін.). 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. Нині ж 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.

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. 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. Також при аналізі державно-конфесійних відносин в Україні треба зважати, що більшість її громадян заявляють свою належність до православ'я, а православна церква як організаційна структура має низку особливостей. По-перше, вона завжди намагається адаптуватися до різних політичних режимів, догодити владі, з метою отримання преференцій і підтримки в боротьбі з конкурентами. По-друге, вона має чіткий зв'язок з етнічним компонентом, будучи частиною етнічної традиції окремих народів. По-третє, вона вирізняється жорстким адміністративним контролем і вотчиною системою управління всередині церкви.

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 культи 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 [Конституція, 1996].

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). 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 [Владиченко, 2014: 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 [Про свободу совісті]. 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 жодної; 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 [Про свободу совісті].

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» [Про свободу совісті]. 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 [Про свободу совісті].

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 [там само].

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 [Владиченко, 2014: 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 [Владиченко, 2014: с. 28-29].

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 (дослідниця в галузі соціології релігії).

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 реорганізації або ліквідації. 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 опитування Центру Разумкова 2020 р., дві третини опитаних (65%), як і раніше, переконані в тому, що «Церква не повинна втручатися у відносини між людиною і владою». 13% вважають, що «Залежно від ситуації церква повинна або підтримувати, або критикувати владу». Водночас 5%

упевнені, що «Церква зобов'язана критикувати владу, оскільки її місія – викривати неправду і зловживання», а 7% - що «Церква зобов'язана підтримувати державну владу, бо «немає влади, щоб не була від Бога». Отже, лише 18% опитаних демонструють запит на критичну позицію церкви стосовно влади (Додаток Г, табл. Г.1). В регіональному аспекті позицію невтручання церкви підтримують 60% мешканців Заходу і Центру та 70% - Півдня і Сходу [Особливості релігійного, 2020: с. 46].

Результати моніторингу Центру Разумкова свідчать про незначний вплив релігійних організацій на формування політичних поглядів і позицій їх членів (Додаток Г, табл. Г.2). Наявність тієї чи іншої міри такого впливу постійно засвідчують лише близько 6% опитаних, а саме: «Я прислухаюся до тих політичних думок та ідей, що пропагуються в моїй релігійній організації», – 3% та «На мій політичний вибір частково впливає позиція моєї релігійної організації» – 3% (ці показники суттєво не змінюються з 2000 р.).

Загалом, протистояння церков із залученням політичних чинників не призводить до істотних політичних збурень, оскільки в цілому вплив церкви на політичні переконання виборців незначний. Подібна ситуація має місце в більшості європейських країн, про що свідчить аналіз зв'язку між політичними поглядами та релігією в опитуваннях ISSP 1991 - 2008 рр. 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 статі 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.

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. Церква не має вагомого впливу на політичні преференції громадян, але це не означає, що вона не має політичного впливу і не має бажання реалізувати своє бачення суспільно-політичної ситуації. Просто здійснення цього церква покладає на лобістів у владі та бізнесі, які поділяють її точку зору.

Суспільні оцінки ставлення до публічної демонстрації релігійності державними діячами України стають дедалі більш байдуже-негативними. Якщо у 2010 р. позитивне ставлення до такої демонстрації засвідчили 21% опитаних, то у 2020 р. – 13%. Натомість рівень байдужого ставлення відчутно зріс: у 2010 р. його висловили 34%, у 2020 р. – 42% опитаних, при тому, що негативне ставлення зросло з 40% до 41% (Додаток Г, табл. Г.3). Байдуже ставлення на Сході складає 50%, а в інших регіонах – 40% опитаних [Особливості релігійного, 2020: с. 42].

Більшість громадян упевнені, що в Україні забезпечена свобода совісті. За 20 років моніторингу зазначені цифри практично не змінилися. Водночас, за час військових дій на території України зросла кількість тих, хто вважав, що «Релігійні організації і церкви занадто зловживають наданими їм правами і свободами»: у 2019 р. цю тезу підтримували 48% опитаних, тоді як у 2013 р. – 32%. Наразі цей показник вирівнявся і складає 38% (Додаток Г, табл. Г.4). Слід відмітити регіональні особливості по цьому питанню: якщо загалом по Україні думку про існування повної свободи совісті підтримує 71% опитаних, то на Заході ця цифра складає 85%, на Півдні – 80%, у Центрі – 69% і на Сході – 56%; якщо загалом по Україні думку про зловживання церквами своїми повноваженнями підтримує 38% опитаних, то у Центрі ця

цифра складає 44%, на Півдні – 40%, на Сході – 34% і на Заході – 33%; якщо загалом по Україні думку про декларування, але не дотримання свободи совісті підтримує 37% опитаних, то на Сході ця цифра складає 40%, на Заході – 37%, на Півдні – 36% і у Центрі – 35% [Особливості релігійного, 2020: с. 36-37].

Важливим показником державно-конфесійних відносин є оцінки ставлення державної влади до церков. Попри те, що, як зазначалося вище, 71% 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». Натомість 38% упевнені або в тому, що «Є церкви, до яких влада ставиться краще, ніж до інших» (22%), або в тому, що «Влада вивищує одну церкву на протипагу іншим» (16%). Хоча теза про те, що влада ставиться однаково до всіх релігійних організацій в Україні, ніколи не поділялася навіть відносно 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 2018 р. – 17% (Додаток Г, табл. Г.5). Найчастіше варіанти про «вивищення» однієї з церков або краще ставлення влади до окремих із них, обирають жителі Центру (42%) і Півдня, та дещо менше на Сході (37%) і Заході (36%). Найчастіше вважають, що влада або вивищує одну з церков, або краще ставиться до окремих церков, вірні УПЦ (49%). Рідше її поділяють вірні УГКЦ (42%), «просто православні» (38%) і ПЦУ (36%), а також ті, хто не відносить себе до жодного з релігійних віросповідань (35%) [Особливості релігійного, 2020: с. 38]. 76% опитаних згодні з думкою, що «Держава повинна бути рівновіддаленою від кожної з церков» (по регіонах: 86% - Південь, 81% - Захід, 75% - Схід, 72% – Центр; по конфесіях: 83% - УПЦ (МП) і 75-76% - УГКЦ і ПЦУ), не згодні з цим 10%. Водночас, 42% опитаних згодні і 28% не згодні з думкою, що «Держава повинна підтримувати ті церкви, які зміцнюють обороноздатність країни і протистоять агресору» (найбільше

згодних на Заході – 57%, а найменше на Сході – 22%; згодні 69% вірних УГКЦ, 56% - ПЦУ і 31% - УПЦ (МП)) [Особливості релігійного, 2020: с. 40].

Ідея запровадження інституту державної церкви в Україні, як свідчать результати соціологічних досліджень, не знаходить підтримки у більшості громадян (Додаток Г, табл. Г.6). Наразі її підтримують лише 11% опитаних (у 2000 р. – 20%, але з 2010 р. – в межах 10%): від 22% жителів Заходу і 11% - Півдня до 3-5% - Півдня і Сходу. Втім, не підтримують зазначену ідею 57% опитаних (проти 52% у 2000р.) – від 68% на Сході до 52-53% в інших регіонах [Особливості релігійного, 2020: с. 40]. 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 2020 р. засвідчили 39% тих, хто не згоден із запровадженням інституту державної церкви. Натомість 42% 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 Центрі частіше незгоду з ідеєю державної церкви респонденти обґрунтовують тим, що «Це суперечить праву на свободу совісті і призведе до дискримінації віруючих інших церков» (47%), то в Західному регіоні значно переважає мотивація, пов'язана з тим, що «Україна історично є багатоконфесійною країною» (56%) [Особливості релігійного, 2020: с. 41].

Регулярно в Україні точаться дискусії щодо національної орієнтованості релігії і церкви. Упродовж 2010 - 2020 рр. кількість впевнених у тому, що церква, релігія мають бути національно орієнтованими, коливалася в межах 32-35%, проте порівняно з 2014 р. стало менше її противників (тоді їх



чисельність становила 43%), а нині – 39% (Додаток Г, табл. Г.7). У 2020 р. ідею національно орієнтованої церкви поділяли 32% опитаних; в регіональному контексті: на Заході 54% підтримують і 21% не підтримують, у Центрі – 33% і 35%, відповідно, на Півдні – 26% проти 40% і на Сході – 12% проти 61%. Істотно відрізняються позиції з цього питання вірних різних церков: якщо серед вірних ПЦУ і УГКЦ прихильники національної орієнтованості церкви та релігії становлять більшість (48% і 66% відповідно), то серед вірних УПЦ відносно більшість (49%) склали противники такої точки зору [Особливості релігійного, 2020: с. 28].

Щодо надання церквам і релігійним організаціям податкових та інших пільг, то відносна більшість (49%) 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 33% упевнені, що держава має ставитися до релігійних організацій так само, як і до інших громадських організацій, у Центрі та на Півдні таких таку думку поділяють істотно більше опитаних (50% і 54% відповідно), а найбільше – на Сході країни (61%). Лише 19% опитаних вважають, що «Доходи церков і релігійних організації не повинні оподатковуватися» (від 31% на Заході до 13-16% - в інших регіонах). Ще 17% дотримуються думки, що «Держава має надавати церквам і релігійним організаціям пільги на комунальні послуги» (від 20-22% на Заході і в Центрі до 9-11% - на Півдні і Сході). В конфесійному контексті співвідношення між прибічниками рівноправного ставлення до церков як до громадських організацій і надання їм певних фінансових преференцій, то картина наступна: серед вірних УПЦ (МП) 43% - за рівність і 47% - за преференції; в ПЦУ – 38% за рівність і 46% - за преференції, в УГКЦ – 27% і 59% відповідно [Особливості релігійного, 2020: с. 39].

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%) (Додаток Г, табл. Г.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. Таку 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%) [Особливості релігійного, 2019: с. 30]. З 2019 р. це питання не входить в анкету, ймовірно воно втратило актуальність.

Українське суспільство залишається загалом толерантним до сповідання різних релігій (Додаток Г, табл. Г.9). Так, переважна більшість (76%) громадян вважає, що «Будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування» (45%) або «Всі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога» (31%). Порівняно з 2017 р. загальна сума тих, хто обирає ці два варіанти відповіді, практично не змінилися. Лише 7% опитаних підтримали твердження «Істинною є лише та релігія, яку я сповідую», ще 15% впевнені в тому, що «Право на існування мають лише традиційні для нашої країни релігії». Сума цих відповідей практично не мінялася, коливаючись в діапазоні 20-22%. 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 сповідують, або традиційна для країни [Особливості релігійного, 2020: с. 28].

Ставлення українців до різних релігій і релігійних течій переважно позитивне або байдуже. Найчастіше висловлювалося позитивне ставлення до православ'я – 76% (від 75% до 77% в різних регіонах), байдуже – 17%, негативне – лише 2%. Позитивне ставлення до греко-католицизму висловили 42% респондентів, байдуже – 42%, негативне – лише 4% (від 75% на Заході до 24% на Сході). Стосовно всіх інших релігій і релігійних течій загалом по країні переважає байдуже ставлення, зокрема, до римсько-католицизму байдуже ставляться 45% (і позитивно 37%) опитаних, до протестантизму – 50% (17% позитивно), до ісламу – 47% (позитивно 13%), до юдаїзму – 46% (позитивно 12%), до євангелічних та харизматичних церков – 40% (позитивно 12%), до східних релігій та духовних практик – 43% (позитивно 16%). Водночас привертають увагу й досить значні частки опитаних, які засвідчили негативне ставлення, зокрема до євангелічних і харизматичних церков (18%), ісламу (16%), юдаїзму (14%), східних церков (11%), протестантизму (10%). У питанні ставлення до деяких релігій і релігійних течій дуже виразні регіональні відмінності. Так, на Заході переважна більшість (75%) опитаних засвідчили позитивне ставлення до греко-католицизму, тоді як у решті регіонів відносна більшість опитаних до нього байдужі (від 47% до 50%); подібний розподіл позицій стосовно римсько-католицизму: на Заході позитивне ставлення до нього виявили більшість (62%) опитаних, у решті регіонів відносна більшість засвідчила байдуже ставлення (від 48% до 53%). Спостерігаються певні відмінності у ставленні до окремих конфесій також і залежно від конфесійної належності респондентів. Так, якщо відносна більшість (51%) вірних ПЦУ висловлюють позитивне ставлення до греко-католицизму, то серед вірних УПЦ таких лише 39%. Така ж тенденція виявляється у ставленні до інших конфесій [Особливості релігійного, 2020: с. 29-30].

Другим, за важливістю, маркером ролі релігії в суспільстві постає залучення релігійного компонента в освіті. 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. Наприклад, у Польщі предмет «Релігія» знаходиться у варіативній частині шкільних дисциплін з вересня 1990 р., замість вилученої зі шкільних програм російської мови [Владиченко, 2014: с. 265-266]. В останні роки в громадських колах Польщі має місце обговорення питання щодо вилучення предмета «Релігія» зі шкільних програм, оскільки соціопитування фіксують серед молоді високий рівень 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 [там само: с. 273].

Згідно моніторингу Центру Разумкова, в Україні зростає кількість тих, хто підтримує принцип відокремлення церкви від держави і школи від церкви (Додаток Г, табл. Г.10). У 2000 р. 36% опитаних були згодні і 37% не згодні з тим, що відокремлення церкви від держави і школи від церкви є необхідною передумовою демократичності держави та забезпечення права особи на свободу совісті. 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. Згодні з цією тезою переважають у всіх регіонах, від 44-45% у Центрі і на Півдні до 37-39% на Сході і Заході [Особливості релігійного, 2020: с. 41].

Зростає також кількість не згодних із «викладанням релігії в загальноосвітніх школах» (Додаток Г, табл. Г.11): у 2010 р. таку позицію відстоювали 31% опитаних, у 2013 р. – 37%, у 2016 р. – 40%, у 2020 р. – 45%. 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 2020 р. – 49% (35% і 14% відповідно). Найменше противників вивчення релігії у школі в Західному регіоні (28%), найбільше – на Сході (57%). Проте навіть у Західному регіоні лише 26% опитаних підтримують обов'язкове вивчення релігії у школах (41% – факультативне). Водночас дві третини вірних церков підтримують ідею вивчення релігії в школах: УГКЦ – 73%, ПЦУ – 68%, УПЦ – 60%; причому якщо серед православних 20% - за обов'язкове викладання, то серед греко-католиків – 40% [Особливості релігійного, 2020: с. 41-42].

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» [Про освіту]. 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.

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 [Владиченко, 2014: 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 [там само: 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 [там само: с. 276].

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 [там само: 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. Водночас слід зазначити, що наразі існує малий запит на викладання цих дисциплін як з боку учнів та їх батьків, так і з боку громадянського суспільства.

Новітньою тенденцією публічної сфери України є розвиток конфесійних практик у військових організаціях. Військові священники 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». 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 (ЗСУ) значною мірою передбачає формування різнобічно продуманої системи гуманітарної політики і, зокрема, виховної роботи військовослужбовців [Яремчук, 2019: с. 47].

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 ґрунтована на ґрунті історії, традицій та культури Українського народу.

Відповідно до ст. 35 Конституції України [Конституція], яка гарантує право на свободу світогляду та віросповідання, ст. 21 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» [Про свободу совісті], 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.

Зауважимо, що останніми роками українське суспільство визначилось у питанні про доцільність інституту військового капеланства у Збройних Силах. За даними Центру Разумкова, на загальнонаціональному рівні його запровадження підтримують 64% громадян, тоді як у 2013 р. – 52%, а кілька років тому – навіть 68% (Додаток Г, табл. Г.12). Разом із тим, привертає увагу позиція жителів Сходу країни, де цей інститут підтримала лише відносна більшість опитаних – 39%, тоді як 35% його не підтримують; на Заході це співвідношення складає 88% на 4% [Особливості релігійного, 2020: с. 34].

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. 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 [Владиченко, 2016].

Історія сучасного, оновленого військового капеланства розпочалась під час Революції гідності, після завершення якої більшість релігійних активістів та священників 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 священники стали першими волонтерами. Вони почали допомагати українським військовим, яких передислокували у Херсонську область. Від початку там були православні (Київського та Московського Патріархатів) та греко-католики, а пізніше долучились майже всі релігійні течії. Так, у липні 2014 р. священник 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 [Виноградов, 2017], а в структурі Державної прикордонної служби та Національної гвардії – понад 180 священників традиційних християнських церков [Владиченко, 2016]. Географія їх душпастирського служіння охоплювала «гарячі точки».

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) [Про затвердження Положення про службу, 2016], 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. Лєвова частка штатних духівників у військах – щонайменше 75% – з ПЦУ. Водночас багато священників різних церков їздять на фронт добровільно.

При цьому штатний капелан не є військовослужбовцем. Якщо йдеться про ЗСУ, то він – працівник Збройних Сил (як, наприклад, бухгалтер чи юристконсульт). 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.

Внаслідок різнобічної суспільної діяльності, 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 складає 60% (Додаток Г, табл. Г.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 47% (рівень релігійності – 53%). В усіх регіонах кількість тих, хто довіряє церкві, перевищує кількість тих, хто їй не довіряє. За ознакою церковно-конфесійної належності, найчастіше засвідчують довіру до церкви вірні УГКЦ [Особливості релігійного, 2020: с. 31].

Загалом високий рівень довіри до церкви дисонує з рівнем її визнання як морального авторитету (Додаток Г, табл. Г.14). На цей час моральним

авторитетом визнають церкву 45% опитаних, тоді як у 2010 р. – 56%. Не вважають її моральним авторитетом 40% (проти 27% у 2010 р.). Позиції людей із цього питання мають виразний регіональний характер: церква є моральним авторитетом для 77% жителів Заходу, значно нижчі показники в Центрі (45%) і лише 27% і 23% відповідно – на Півдні і на Сході. Отже, у Західному регіоні частка тих, хто визнає церкву моральним авторитетом, істотно переважає частку тих, хто так не вважає (13%). У Східному та Південному регіонах, навпаки, більшість опитаних (67% і 42% відповідно) не вважають церкву моральним авторитетом. У Центрі кількість перших дещо переважає – 45% на 37% [Особливості релігійного, 2020: с. 31].

Лише 20% опитаних упевнені в тому, що «Більшість священнослужителів – глибоко моральні й духовні особи», причому частка тих, хто так вважає, знизилася – у 2010 р. вона становила 26% (Додаток Г, табл. Г.15). Натомість зросла (із 17% до 24%) частка тих, хто вважає, що «Більшість священнослужителів думають, насамперед, про гроші, а не про духовне». Втім, найчастіше опитані вважають, що «Священнослужителі – такі ж, як і більшість із нас, – з усіма достоїнствами і гріхами». Наразі таку думку поділяють 48% опитаних, відносна більшість у всіх регіонах і в усіх групах за ознакою конфесійної належності [Особливості релігійного, 2020: с. 33].

Цікавим є розподіл відповідей на питання «Яку роль відіграє церква в сучасному українському суспільстві?». Після початку військових дій на території України, з 2014 по 2017 рр. зменшувалася кількість людей, упевнених, що в сучасному українському суспільстві церква відіграє позитивну роль: якщо у 2014 р. таких було 53%, то у 2020 р. – 40% (Додаток Г, табл. Г.16). Найбільшою мірою оцінка позитивної ролі церкви помітна на Заході (71%), дещо меншою - у Центрі (37%), а найменшою - на Півдні (26%) і на Сході (22%). Водночас негативну роль церкви засвідчують від 3% до 7% опитаних за час проведення моніторингу, нині 5% (від 2% на Заході до 10%

на Півдні). Але друга за величиною група (37%) опитаних дотримуються думки, що «Церква не відіграє помітної ролі» – тут оцінка жителів Південного, Центрального і Східного регіонів (таку оцінку поділяють відповідно 37%, 39%, 47% їх жителів) істотно відрізняється від точки зору жителів Заходу (так вважають 21%). Найчастіше позитивну роль церкви констатують вірні УГКЦ (83%), меншою мірою – вірні ПЦУ (60%) і УПЦ (47%), ще рідше її відзначають «просто християни» (29%) і «просто православні» (24%), і зовсім рідко – ті, хто не відносить себе до жодного з релігійних віросповідань (5%). Останні частіше за інших вважають, що церква відіграє негативну роль (17%) [Особливості релігійного, 2020: с. 34].

Більшість опитаних визнають вплив релігії на певні аспекти суспільного життя. Зокрема, за результатами досліджень Центру Разумкова, нині в Україні існує запит на соціально активну церкву (Додаток Г, табл. Г.17). Так, 68% опитаних вважають, що релігія «Підвищує моральність і духовність людей» (найчастіше в Західному регіоні (89%), найрідше – на Сході (59%); 59% вважають її «Одним із важливих засобів відродження національної самосвідомості і культури» (найчастіше на Заході країни (80%), найрідше – на Сході (44%); 52% – «Одним із чинників демократичного суспільства» (найчастіше на Заході (70%), найрідше – на Сході і Півдні (43%); 46% стверджують, що «Релігія є елементом політичного життя» (частіше згодні жителі Центрального регіону (52%). При цьому переважна більшість (78%) респондентів вважають, що «Релігійні діячі повинні ставати на захист найбільш вразливих 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 Західного і Південного регіонів (86% і 83% відповідно), порівняно з жителями Сходу і Центру (78% і 72% відповідно). Варто зауважити, що відносна більшість (45%) вважає, що «Релігійні організації беруть слабку участь у соціальній роботі» (53% - на Півдні, 51% - на Сході, 42% - у Центрі і

37% -на Заході). 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» [Особливості релігійного, 2020: с. 43-44].

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 бали, то у 2020 р. – в 6,2 бали. В регіональному розрізі – Захід (5,4); Центр (6,2), Південь (6,3) і Схід (7,2) [Особливості релігійного, 2020: с. 46]. Ймовірно це пов'язане як зі змінами в суспільно-політичній сфері, так і з проявами сервілізму, до яких іноді вдаються церкви та їх представники.

## **Висновки до розділу 2**

Конфесійні практики формуються за допомогою релігійних потреб. Але, щоб зрозуміти механізм їх формування, необхідно звернутися до аналізу релігійних дій, які, своєю чергою, є основою формування конфесійних практик. Отож, релігійні дії – це сукупність соціальних актів, спрямованих на задоволення відповідних релігійних потреб. Саме визначення соціальної дії (за М. Вебером) передбачає, що дія здійснюється згідно свідомої орієнтації на очікування інших. Соціальна дія – це реалізований проєкт, акція, яка розглядає не лише сам акт, але й припускає більш-менш визначену реакцію оточуючих на неї. З цієї точки зору релігійна дія як вольовий свідомий акт передбачає узгодження не лише з очікуваннями членів інтерсуб'єктивного

світу, але й з очікуваннями Бога. Отже, релігійна дія має володіти певним смислом, бути співвіднесеною не лише з власними уявленнями людини про належне, але й з певними Іншими та їх смислами. Варто зазначити, що мотив дії перебуває в тісному взаємозв'язку з її проєктуванням. А. Шюц надає цьому питанню великого значення, позаяк вважає важливим зв'язок виділення різних форм проєкта з різними формами мотивів: мотив «для того щоб» і мотив «тому що». В його концепції проєкт мотивується: у випадку мотивів «для того щоб» - це обґрунтування бажання придбання, фантазія оволодіння чи виконання, отримання бажаного переживання; мотив «тому що» є результатом сполучення всіх наявних переживань актора, в цьому модусі мотивується сам проєкт дії.

Релігійна дія являє собою систему соціальних актів, яка здійснюється в системі комунікації як з сакральним, з одного боку, так і з релігійною спільнотою, з іншого. Суспільство пропонує систему ціннісних орієнтацій, яка підлаштовується під релігійну спільноту і включає в себе потребу в здійсненні певних актів, які оформлюють повсякденність. У процесі релігійного становлення актор реалізує ці дії, орієнтуючись на власні переконання і настанови. Водночас він трансформує універсальні уявлення про загальний порядок буття, що дозволяє розглядати ці процеси як паралельні. Настанови і мотивації, які реалізуються в дії, сприймаються не критично, формуючи релігійну картину світу актора.

Серед причин і передумов формування конфесійних практик вирішальними є: соціальні детермінанти, пов'язані з життєдіяльністю суспільства як цілісної системи, елементи котрої знаходяться між собою в соціальних взаємозалежностях; соціокультурні детермінанти, пов'язані з виробництвом матеріальних і духовних цінностей, які включені до соціально-прогресивної творчої діяльності людства в усіх сферах їхнього буття та пізнання; антропологічні детермінанти, пов'язані з походженням та еволюцією людини як індивіда і як «сукупної людини», в якій виявляється

крихкість буття, обмеженість існування, смертність, загроза упередженості тощо; психологічні детермінанти, які не тільки існують в індивідуальній та суспільній свідомості людей, але й відтворюють переживання обмеженості та залежності їхнього буття, а також гносеологічні детермінанти, що визначають адекватні форми і способи пізнавальної діяльності, а також сприяють виникненню релігійних уявлень, понять, ідей і міфів, завдяки яким відбувається орієнтація людей в світі та відображення дійсності в індивідуальній та колективній свідомості.

Конфесійні практики ідентифікуються за різними ознаками, внаслідок чого сформовано їх типологічну матрицю: за конфесією вони поділяються на православні, католицькі, протестантські тощо; за характером дій - на культові та позакультові; за внормованістю - на інституціоналізовані (регламентовані) та позаінституціоналізовані (подієво-ситуативні); за суб'єктністю - на колективні (загальні, групові) та індивідуальні (приватні); за організаційною впорядкованістю - на рутинні (звичні, традиційні) та інноваційні (нові); за включеністю в повсякденність - на ритуальні, доктринальні (містеріальні), ситуативні, індоктринаційні, місійні та досвідні; за соціальною орієнтацією (масштабом) – орієнтовані на суто сакральне (несоціальні практики), на все суспільство, на окремі інститути, на релігійну організацію, на окремих віруючих; за часовим модусом - на практики життєвого, річного, тижневого і добового циклів.

Серед усього різноманіття наявних конфесійних практик найбільш широкого вжитку на теренах релігійного життя суспільства набув поділ практик на культові та позакультові, які суттєво різняться між собою. Культові, або власне релігійні, практики пов'язані з богослужінням і ритуалами (теопраксія), а позакультові, або навколорелігійні, не мають прямого стосунку до ритуальної діяльності. В основі культових практик лежить, як правило, комплекс специфічних і цілеспрямованих дій щодо організації та відтворення релігійних культів, пов'язаних зі ставленням



людини до надприродного шляхом молитви, богослужіння, таїнства, жертвоприношення, різних обрядів, ритуалів, магічних дій, покаєння тощо. Водночас позакультові конфесійні практики включають в себе місіонерську, благодійну та волонтерську діяльність, здійснення організаційно-управлінських функцій в системі релігійних установ та інституцій, викладання богословських дисциплін, пропаганду релігійних ідей і поглядів у засобах масової інформації тощо. Отже, конфесійні культові практики визначаються формальними доктринально-інституційними нормами та ієрархічною структурою, а позакультові практики, навпаки, - вільною, подієво-спонтанною формою впорядкованості конфесійної взаємодії, що не передбачає наслідування формально-релігійного авторитету. Більше того, культові конфесійні практики завжди отримують усталену письмову фіксацію через церковні інститути та організації, а позакультові практики стверджуються, як правило, через локальні традиції та приватні настанови, не маючи при цьому відповідної письмової фіксації та інституційної легітимації.

Виявлено, що конфесійні практики часто виступають новітніми формами релігійності та засобами впливу на становлення публічної сфери суспільства. Результати соціологічного опитування засвідчили, що релігійну віру декларує майже дві третини українців. Високі кількісні показники декларованої релігійності серед українців свідчать, на наш погляд, не стільки про справжній рівень релігійності та посилення релігії в публічній сфері, скільки про конформізм більшості населення, зумовлений історичними трендами й невідповідністю між вербально декларованою релігійністю українців та їх реальною участю в різноманітних релігійно-конфесійних практиках.

Що стосується впливу релігійно-конфесійних практик на сферу публічного буття, то результати проведеного аналізу демонструють стійке зростання уваги до релігійного життя українського соціуму з боку органів

державної влади, освітніх установ, політичних партій, військових об'єднань, засобів масової інформації тощо. Проте цей факт майже не корелює з показниками релігійності українців, оскільки індивідуальні релігійні вірування, як засвідчує аналіз, знаходяться головню на мікрорелігійному рівні, на відміну від інституційних релігійних трендів, що діють на макро- і мезорівнях. Це вказує на «асиметричне» співіснування релігійних форм на різних рівнях, а їх зростання в публічній сфері залежить в основному від рівня секулярності індивідів. Поряд із цим показано, що належні державно-конфесійні відносини вкрай необхідні не тільки для подальшої розбудови демократичної, соціальної та правової держави, зобов'язаної забезпечити реалізацію права громадян на свободу совісті, але й для розвитку громадянського суспільства, оскільки релігійні організації, крім виконання притаманної їм місії, діють як його ключові духовно-виховні інститути, спрямовані на вдосконалення соціального життя індивідів і соціальних груп.

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. Отже, в Україні наявні дві великі канонічні православні церкви, але значна частина населення ідентифікує себе як «просто православні».

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. 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 державних школах. Ідея запровадження державної церкви в Україні також не користується підтримкою переважної більшості громадян. Упродовж 2010 - 2019 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. 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, юдаїзму, ісламу).

## РОЗДІЛ 3. ОРГАНІЗАЦІЙНО-ІНСТИТУЦІЙНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ КОНФЕСІЙНИХ ПРАКТИК В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІУМІ

### 3.1. Соціологічний аналіз трансформації релігійно-мережевої структури українського суспільства

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 підрозділі ми розглянемо релігійний ландшафт України, під яким розуміємо організаційну складову релігії, яка є вагомим чинником релігії і показником її інституціоналізації. Для цього ми звернемося до статистичних даних і результатів соціологічних досліджень.

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 Всесоюзної 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 [Яремчук, 2016а: с. 53].

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) [Про оптимізацію системи]. Проте з 2019 р. Департамент знаходиться в стані трансформації у Державну службу України з етнополітики та свободи совісті [Про утворення державної служби].

При аналізі статистичних даних слід враховувати той факт, що державна статистика, починаючи з даних станом на 01.01.2015 р. [Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2015], наводиться без врахування показників мережі релігійних організацій

Автономної республіки Крим, яка у 2014 р. була анексована Російською Федерацією та окупованих територій Донецької та Луганської областей. Зокрема, станом на 1 січня 2014 р. в АР Крим і м. Севастополі діяло 2 220 релігійних організацій [Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2014]. 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 України не володіють повною та об'єктивною статистичною інформацією щодо діяльності там релігійних організацій [Релігійна мережа, 2015: 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, було прийнято рішення про саморозпуск, тобто юридично ПЦУ постала на основі цих двох Церков, хоча в Соборі взяли участь також два 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. Отже, створення ПЦУ є частиною глобального розколу між «російським» і «грецьким» православ'ям (мова йде не суто про Московський чи Вселенський патріархати, а про афілійовані з ними церкви).

5 січня 2019 р. Вселенський (Константинопольський) патріарх Варфоломій підписав Томос про автокефалію Православної церкви України, а вже 6 січня під час літургії віє 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».

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». 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 прописував можливість приєднання громад УПЦ (МП) до ПЦУ. Політики сподівалися, що миряни і священники цієї церкви 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, 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 (сама громада, а не храм), тобто відсоток переходів складає лише 4,46% [Хто, де і скільки громад перейшли]. Переважно це Волинь і Поділля. Натомість УПЦ 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» [Православні церкви України, 2020]. На нашу думку, ця статистика має таке пояснення: близько півтисячі громад УПЦ було перереєстровано як громади ПЦУ, але лише в кількох десятках випадків мова йде про одностайний перехід всієї громади; в інших випадках, навіть якщо більшість громади УПЦ перейшла в ПЦУ, меншість громади відновлює її підпорядкування УПЦ. Іншими словами, в кількох сотнях громад УПЦ стався поділ навпіл – на дві громади, десь із більшістю УПЦ, а десь ПЦУ. Відтак нинішня статистика ПЦУ вказує громади колишніх УПЦ-КП і УАПЦ, а також півтисячі нових громад, утворених з колишніх вірян УПЦ. Натомість статистика УПЦ практично не змінилася, тому що в більшості випадків переходів громад до ПЦУ, відбувалося відновлення громад УПЦ. Це ж стосується храмів: там, де ПЦУ змогла взяти храми під свій контроль, в короткі терміни були знайдені інші приміщення під молитовні цілі або споруджені нові храми. Наразі ми оперуємо даними на 1 січня 2020 р.

Подекуди ці події супроводжувалися конфліктами, пов'язаними з поділом самих громад та насамперед 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.

Також не дійшло до реалізації питання перейменування УПЦ. 27 грудня 2018 р. набув чинності закон України, що зобов'язував УПЦ перейменуватися, щоб у назві була вказівка на підпорядкованість РПЦ.



Але 18 січня 2019 р. до КСУ надійшло подання 49 народних депутатів щодо відповідності Конституції згаданого закону. У результаті 22 квітня 2019 р. Окружний адмінсуд Києва задовольнив позов про скасування наказу Мінкульту, відповідно до якого Київська митрополія УПЦ та низка релігійних організацій повинні внести зміни до своєї офіційної назви.

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)» [Про свободу совісті]. 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%) [Колодний, 2008; Церква і суспільство в Україні,

2000]. 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% (Додаток Д, табл. Д.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%. 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%. 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 01.01.2020 р. майже зрівнялися з показниками осені 2012 р. (Додаток Д, табл. Д.1).

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 2020 р. (без статистики по Криму і окупованих територіях Донбасу). 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, напрямку, течії або толку, які добровільно об'єдналися з метою спільного задоволення релігійних потреб» [Про свободу совісті]. 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 зареєстровані 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 2020 р. в Україні налічувалося 35 210 релігійних громад, що складає 95,7% від усіх релігійних організацій (юридичний статус, тобто реєстрацію, має 33 482 релігійних громад: з яких 32 320 діючих та 1 162 недіючих; при цьому 1 728 громад діють поза реєстрацією) [Наказ Міністерства, 2020].

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 2020 р. кількість релігійних центрів в Україні нараховувала 89. Лідером у вказаному показнику виступає м. Київ із показником у 54 центри, оскільки тут, як у столиці, зосередженні всі центральні адміністративні державні органи. Загальна кількість релігійних управлінь (єпархій, дієцезій тощо) станом на 01.01.2020 р. становить 301, вони діють у всіх адміністративно-територіальних одиницях України [Наказ Міністерства, 2020].

Монастир як різновид релігійної організації притаманний в Україні таким релігійним конфесіям і напрямам, як православ'я, католицизм і буддизм. На початок 2020 р. в Україні діяло 536 монастирів, що складає 1,45% від усіх релігійних організацій України; у монастирях несуть послух 6 844 ченців та черниць [Наказ Міністерства, 2020]. Найбільша кількість монастирів регіонально знаходиться на заході України - у Львівській (70), Закарпатській (61), Тернопільській (46) та Івано-Франківській (35) областях [Наказ Міністерства, 2020]. 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 [Владиченко, 2016].

Згадані розбіжності зумовлюють зниження середньої кількості ченців у розрахунку на один монастир: якщо у 2000 р. вона складала майже 20 осіб, на 2010 р. – 15, то на 2020 р. – лише 13. Причому зазначена кількість варіює залежно від конфесійної належності: від 26 для монастирів УПЦ до 1 – в колишній 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 01.01.2020 р. в Україні діяли 369 місій і 84 братства (1,2% від усіх релігійних організацій України) [Наказ Міністерства, 2020]. 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) [Владиченко, 2016].

Для підготовки кадрів релігійні об'єднання України використовують духовні навчальні заклади (далі – ДНЗ). На 01.01.2020 р. в Україні функціонували 207 духовних навчальних закладів (0,5% від усіх релігійних організацій України), в тому числі 140 вищих і 67 середніх. У них здобувають духовну освіту 7 773 слухачів денної і 10 164 заочної форми навчання [Наказ Міністерства, 2020]. За територіальним розташуванням вони знаходяться майже у всіх регіонах України, крім Кіровоградської області. 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, у 2010 р. – 93, то у 2020 р. – стала 87 [Релігійна мережа в

Україні, 2011; Наказ Міністерства, 2020]. 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 [Владиченко, 2016]. Існували сподівання на новий поштовх для розвитку духовної освіти, саме як богословської, внаслідок її визнання державою нарівні зі світською. Хоча вони 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» згідно українського законодавства, 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 2020 р. в Україні діяло 13 220 шкіл, заснованих релігійними організаціями, з них 13 134 – це недільні (суботні) школи, а 86 – загальноосвітні, з яких 70 – у Херсонській області [Наказ Міністерства, 2020]. У свою чергу, недільні школи представлені у всіх адміністративно-територіальних одиницях України. Кількість недільних (суботніх) шкіл і динаміка розвитку їх мережі свідчить, зокрема, про ступінь активності релігійної організації у забезпеченні свого відтворення [Владиченко, 2016]. 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 ВСЦ ЄХБ (баптисти), де одна недільна школа припадає на кожні дві громади (коефіцієнт 0,5), та УЦ ХВС (п'ятидесятники),

де це співвідношення ще вище (коефіцієнт 0,6). Частка суботніх шкіл церкви АСД у загальному масиві невелика, проте співвідношення кількості шкіл і громад становить 0,7:1 (коефіцієнт 0,7). Найкраще забезпечені недільними школами громади Закарпатської реформатської церкви – майже 100% [Наказ Міністерства, 2020].

Періодичних видань, заснованих релігійними організаціями, станом на 1 січня 2020 р. в Україні налічувалося 540, серед яких: 325 – друкованих, 189 – електронних і 26 – аудіовізуальних [Наказ Міністерства, 2020]. 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), УЦ ХВС (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 2020 р. кількість священнослужителів в Україні становила 32 996 осіб, з яких 1002 – іноземці [Наказ Міністерства, 2020]. Отже, загальна забезпеченість релігійних громад кадрами священнослужителів на початок 2020 р. становила 93,7%. Частка іноземних громадян серед священнослужителів складала 3%. Найбільша кількість запрошених релігійними організаціями іноземних священнослужителів - від Римсько-католицької церкви в Україні (РКЦУ), Церкви Ісуса Христа Святих Останніх Днів (мормони) та релігійних організацій євангельських християн-баптистів тощо [Владиченко, 2016]. 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) [Релігійна мережа в Україні, 2011].

Важливою є інформація щодо культових будівель і приміщень, пристосованих під молитовні. Отже, станом на 1 січня 2020 р., релігійні організації країни мали в розпорядженні 30 053 будівлі релігійного призначення (у т.ч. 4 046 пам'яток архітектури), з яких 18 453 культові споруди (61,4%) і 11 600 (38,6%) приміщення, пристосовані під молитовні. При цьому у власності перебувало 66,2% загальної кількості будівель – 19 894 (у т.ч. 14 503 культових і 5 391 пристосованих під молитовні), у користуванні 33,8% будівель. 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; у 2010 р. – 22 787; у 2016 р. – 28 841, у 2020 р. – 30 053 [Релігійна мережа в Україні, 2011; Наказ Міністерства, 2020]. Отже, з 1990 року мережа культових приміщень зросла (без урахування статистики по Криму) в 4,4 рази (23 204 одиниці). Це свідчить



про те, що темпи збільшення кількості будівель відповідають темпам зростання мережі релігійних організацій.

Серед культових будівель 8 601 (28,6%) – збудовані [Наказ Міністерства, 2020]. Зауважимо, що протягом 1992 - 1999 рр. в Україні споруджено 2 597 культових будівель; в 2000 - 2009 рр. – 3 075; а в 2010 - 2019 рр. – 2 999 [Релігійна мережа в Україні, 2011; Наказ Міністерства, 2020]. 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; ПЦУ – понад 90% на Заході і в Центрі; лише на Західний регіон припадає понад 90% споруджуваних будівель УГКЦ. Привертає увагу та обставина, що організації харизматичного напрямку, попри високі темпи розширення мережі громад, досить рідко вдаються до будівництва, віддаючи перевагу оренді приміщень. 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.

Важливим аспектом релігійної мережі України є її регіональна специфіка, позаяк цифрові показники стану і динаміки релігійної мережі в різних регіонах України доволі різні [Яремчук, 2016б]. 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) (Додаток Д, табл. Д.2).

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% [Владиченко, 2016].

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% [там само]. Надалі ці тенденції зберігалися і, станом на 1.01.2020 р., перше місце за кількістю релігійних організацій посідав Північно-Центральний регіон, який налічував 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 3 277 релігійні організації) та Київська область (з м. Київ) – відповідно 3201 організація. Найменше їх діє у Сумській області – 553 [Наказ Міністерства, 2020].

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) [Релігійна мережа в Україні, 2011: с. 28]. При цьому показник щільності громад збільшується в усіх регіонах; як наслідок – зменшується різниця показників між Заходом і Сходом країни. За щільністю релігійних громад Україна – релігійний центр пострадянського простору, зокрема українські показники в 3 рази перевищують російські [Митрохин, 2004: с. 482]. Крім цього, в Україні народилися і соціалізувалися багато видатних представників різних конфесій, які згодом знайшли своє місце в інших країнах.

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) [Яремчук, 2016в: с. 90]. У ст. 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», яке за своїм змістом це визначення найбільше відповідає поняттю «конфесія» [Про свободу совісті].

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, римсько-католицизм, такі версії протестантизму, як баптизм, п'ятидесятництво, адвентизм та деякі інші. Традиційні, хоча й нечисленні історично вкорінені 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 2020 р. в Україні загалом налічувалося 36 796 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 1.01.2020 р. християнство в Україні налічувало 35 675 релігійні організації. Воно представлене усіма трьома напрямками – православ'ям (53,8% організацій), протестантизмом (28,9%) і католицизмом (14,3%). При цьому, що за сумарною кількістю православних громад Україна є найбільшою православною державою світу.

Сім найбільших конфесій/церков України, які налічують понад 1 000 релігійних організацій кожна, сукупно складають 29 770 релігійних організацій, або 80,9% релігійної мережі України. За термінологією Х. Казанови, це публічні релігії України. Серед них дві православні - Українська православна церква і Православна церква України, дві католицькі - Українська греко-католицька церква і Римсько-католицька церква в Україні та три протестантські церкви - Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів, Українська церква християн віри євангельської і Українська уніонна конференція церкви адвентистів сьомого дня (Додаток Д, табл. Д.3). Зауважимо, що найбільші три церкви України – УПЦ, ПЦУ і УГКЦ, вважаються церквами київської традиції, оскільки походять від Київської митрополії, заснованої після прийняття християнства за часів князя Володимира. Отже, проаналізуємо найбільші конфесії України, їх частотні та відсоткові показники.

Православні релігійні організації – це 19 771 одиниць (на 1.01.2020 р.), що складає 53,7% від усіх релігійних організацій країни. Наразі в Україні діють дві численні православні церкви та кілька невеликих угруповань, які сповідують окремі версії православного віровчення. Становлення сучасного українського православ'я розпочалось 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.). Надання Томосу у 2018 р. суттєво змінило конфігурацію українського православ'я, і, найголовніше, позбавило УПЦ статусу єдиної канонічної церкви [Яремчук, 2012б].

Українська Православна Церква (УПЦ) станом на 1 січня 2020 р. налічувала 12 410 релігійних організацій, що становить 33,7% усіх чи 62,8% православних організацій країни (Додаток Д, табл. Д.4). Як бачимо, за останній рік вона зменшилась на кілька сотень громад і недільних шкіл. Інші показники зазнали незначних змін. УПЦ залишається найбільшою серед церков України організаційною структурою, яка зосередила третину релігійних організацій. 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. Якщо за час лібералізації (з 1988 р.) кількість громад УПЦ зросла в 6 разів, кількість духовних навчальних закладів – у 8 разів, то монастирів – у 50 разів. 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. і 22 у 2020 р.; більше половини слухачів духовних навчальних закладів – заочники [Релігійна мережа в Україні, 2011: с. 12]. Чинник, який на думку багатьох 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. З іншого боку, в самому середовищі цієї церкви, саме належність до МП вважається запорукою спасіння і вірного напрямку розвитку.

Православна церква України (ПЦУ) станом на 1 січня 2020 р. налічувала 7 097 релігійних організацій, що становить 19,3% усіх чи 35,9% православних організацій країни (Додаток Д, табл. Д.5). Як вище зазначалося, вона була утворена з Української Православної Церкви – Київський Патріархат (УПЦ-КП) і Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ). ПЦУ за кількісними характеристиками є другою, після УПЦ, організаційною релігійною структурою України. Водночас вона демонструє вищі темпи розвитку своєї мережі, насамперед громад і корпусу священнослужителів. Слід враховувати той фактор, що понад півсотні громад (біля 0,4%) УПЦ (МП), за підрахунками Релігійно-інформаційної служби України,

перейшли в колишню УПЦ-КП протягом двох років після Майдану і Революції Гідності, тобто з 2014 р. [Мороз, 2016]. Є всі підстави стверджувати, що динаміка зростання буде продовжуватися. Зауважимо також, що ПЦУ 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) належали до УПЦ-КП. Ця церковна стратегія – реєстрація недіючих («фейкових») релігійних громад була започаткована в 1990-х рр. і пояснюється очікуваннями переходів громад УПЦ чи планами можливих захоплень відповідних церковних будівель. Отже, суттєве значення в цій церкві надається збільшенню кількості релігійних громад і священників. Друга складова нинішньої ПЦУ - Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ) була невеликою, порівняно з УПЦ і УПЦ-КП, організаційною структурою і за кількісними параметрами займала шосте місце в країні (вона припинила своє існування як юридична особа, ставши частиною новоствореної ПЦУ в серпні 2019 р.). Водночас вона демонструвала стійкість своєї мережі та певний її розвиток. При цьому більшість її громад знаходились в Західній Україні.

Протестантизм в Україні представлений 10 635 релігійними організаціями (на 1.01.2020 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 піде мова окремо. Менші за розміром групи утворюють релігійні організації харизматичного типу (14,8% від протестантських організацій; найбільше об'єднання серед них – Об'єднання незалежних харизматичних



християнських церков України повного Євангелія – на 1.01.2020 р. налічувало 361 організацію); інші релігійні організації протестантів і протестантського походження (13,3% від протестантських організацій; найбільше об'єднання серед них – Свідки Єгови (коректніше трактувати його як релігійне об'єднання протестантського походження) – налічує 897 організацій); релігійні організації євангельських християн (3,8% від протестантських організацій); релігійні організації реформатів (1,2% від протестантських організацій); релігійні організації лютеран (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. Також серед протестантів високий відсоток духовенства, оскільки до них не висувається тих вимог щодо працевлаштування, як до священників ортодоксальних церков. 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. 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 [Яремчук, 2020а: с. 214].

Релігійні організації баптистів загалом налічують 3 034 релігійні організації, що складає 28,4% протестантських організацій. До цього напряму належить кілька структурно оформлених угруповань, найбільшим з яких є Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів (далі – ВСЦ ЄХБ), який налічує 2 672 релігійні організації, що становить 7,3% усіх або 25,1% протестантських організацій країни (Додаток Д, табл. Д.6). Це четверта за величиною церква в Україні, яка демонструє сталу тенденцію зростання, хоча в останнє десятиліття його динаміка відчутно уповільнилася, що свідчить про стабільне самовідтворення цієї церкви. Вона має чітко регламентоване членство, її кількісний склад оцінюється в 113 тис. постійних членів або 300 тис. відвідувачів [Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів].

Релігійні організації християн віри євангельської (п'ятидесятників) загалом налічують 2 974 релігійних організацій, що складає 28% протестантських організацій (Додаток Д, табл. Д.7). До цього напряму належить кілька структурно оформлених угруповань, найбільшим з яких є Українська церква християн віри євангельської (далі – УЦ ХВЄ), яка налічує 1 759 релігійних організацій, що становить 4,8% усіх або 16,5% протестантських організацій країни. Це наразі п'ята за величиною церква в Україні, яка має найбільшу динаміку зростання. Вона має чітко регламентоване членство і налічує 117 тис. членів [Українська Церква

Християн Віри Євангельської]. Найбільше вона представлена в Рівненській області – 34 тис. осіб, що становить 30% членів церкви.

Релігійні організації адвентистів загалом налічують 1 085 релігійних організацій, що складає 10,2% протестантських організацій країни (Додаток Д, табл. Д.8). До цього напряму належить кілька структурно оформлених угруповань, найбільшим з яких є Українська уніонна конференція церкви адвентистів сьомого дня (далі – УУКЦ АСД), яка налічує 1 038 релігійних організацій, що становить 2,8% усіх або 9,8% протестантських організацій країни. Це шоста за величиною церква в Україні. Інституційна мережа УУКЦ АСД має позитивну динаміку розвитку, але його темпи, як і в інших протестантських об'єднаннях, знижуються. Зокрема, це стосується членів церкви: у 1993 р. адвентисти України мали 363 громади і 31400 членів; у 1996 р. – 500 громад і 52593 члена; у 2020 р. – 1080 громад і 46240 членів [Церква Адвентистів сьомого дня].

Католицизм в Україні представлений 5 269 релігійними організаціями (на 1.01.2020 р.), що складає 14,3% усіх релігійних організацій країни. Найбільшими католицькими церквами України є Українська греко-католицька церква та Римсько-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 [Церква і суспільство в Україні, 2000: с. 13]. Щодо РКЦУ, 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 римсько-католицьких дієцезій в Україні і призначив єпископів у Львові, Кам'янці-Подільському і Житомирі [Церква і суспільство в Україні, 2000: 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 римсько-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 2020 р. налічувала 3 660 релігійних організацій, що становить 9,9% від усіх або 69,5% від католицьких організацій країни (Додаток Д, табл. Д.9). УГКЦ посідає третє місце в Україні, після УПЦ і ПЦУ, за кількістю релігійних організацій. При цьому вона є найбільшою східною католицькою церквою в світі. За самооцінками вона налічує 6,5 млн віруючих [Українська Греко-Католицька Церква]. З 2011 р. очолює УГКЦ Верховний архієпископ Києво-Галицький, Блаженніший Святослав (Шевчук). Її інституційна мережа демонструє тенденцію до зростання, хоча його динаміка помірною. 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. [Релігійна мережа в Україні, 2011, с. 30] до 9,9% на 1.01.2020 р. Основна причина цього – її надто регіональний характер.

Римсько-католицька церква в Україні (РКЦУ) станом на 1 січня 2020 р. налічувала 1 134 релігійні організації, що становить 3,1% усіх або 21,5% католицьких організацій країни (Додаток Д, табл. Д.10). 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, здебільшого поляки. І багато вірян також складають етнічні поляки України. РКЦУ займає перше місце в Україні за кількістю священнослужителів-іноземців; другу позицію посідають мормони, а третю – Свідки Єгови [Статистика релігійних організацій України].

Найбільші конфесії мають високий рівень забезпеченості будівлями релігійного призначення і пристосованими під молитовні. Станом на 1.01.2020 р. цей показник складав: для УГКЦ – 92,6%; УПЦ – 89,9%; УУКЦ АСД – 85,8%; УЦ ХВС – 78,9%; ВСЦ ЄХБ – 78,9%; РКЦУ – 74,8%; ПЦУ – 74,7% [Наказ Міністерства, 2020].

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; неюдейські, неохристиянські та синтетичні (синкретичні).

Іслам в Україні, станом на 1.01.2020 р., налічує 286 релігійних організацій, що складає 0,7% від усіх релігійних організацій країни [Наказ Міністерства, 2020]. 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.

Юдаїзм в Україні, станом на 1.01.2020 р., налічує 317 релігійних організацій, що складає 0,9% від усіх релігійних організацій країни [Наказ Міністерства, 2020]. 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.

Буддизм в Україні, станом на 1.01.2020 р., налічує 67 релігійних організацій, що складає 0,2% від усіх релігійних організацій країни. Буддистська мережа представлена в Україні трьома релігійними центрами,

63-ма громадами, 47-ми священниками, троє з яких є іноземцями, одним монастирем, трьома школами та одним періодичним виданням [Наказ Міністерства, 2020].

Нові релігійні організації в Україні складають 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 [Наказ Міністерства, 2020]: нові релігійні організації язичницького спрямування; синкретичні нові релігійні організації; нові релігійні організації орієнталістського походження; нові релігійні організації юдейського походження; нові релігійні організації православного походження.

Важливим для розуміння релігійної структури не лише конфесійний, але й регіональний розподіл релігійних організацій. Для України взагалі характерний рівень регіоналізації, обумовлений історичними та етно-лінгвістичними причинами. Загалом 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. У регіональному розподілі 50,8% релігійних організацій УПЦ знаходяться у Північно-Центральному регіоні; 29% – у Південно-Східному і 20,2% – Західному (Додаток Д, табл. Д.11).

При цьому регіональний розподіл монастирів УПЦ дещо інший: 34% з них розташовано в Західному регіоні, зокрема в Закарпатській, Рівненській, Чернівецькій, Волинській, Тернопільській, Івано-Франківській, Львівській областях [Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2019 року]. Якщо говорити про області, то найбільше релігійних організацій УПЦ знаходяться Київській (разом з м. Київ), Вінницькій та Хмельницькій областях. При цьому в Сумській, Луганській і Чернігівській областях ця церква є домінуючою, позаяк її релігійні організації

перевищують 50% релігійної мережі. Також у табл. Д.11 можна побачити зміни в середовищі православних організацій.

ПЦУ є другою за величиною церквою України. При цьому вона найбільш рівномірно розподілена по країні, оскільки наразі в 16-ти областях займає другу позицію, а ще в декількох – третю або четверту. 46,7% релігійних організацій ПЦУ знаходяться у Західному, 40,5% - у Північно-Центральному регіонах і лише 12,8% – у Південно-Східному. Основні позиції за кількістю релігійних організацій ПЦУ займають західноукраїнські області і Київська область з м. Києвом (Додаток Д, табл. Д.11).

Католицькі церкви в Україні мають найбільшу регіональну специфіку. Зокрема, 89,2% релігійних організацій УГКЦ розташовано у Західному регіоні; 6,4% – у Північно-Центральному і 4,4% – у Південно-Східному. Лідерами за кількістю релігійних організацій УГКЦ є три західноукраїнські області Галичини, на які припадає майже 87,3% релігійної мережі УГКЦ (Додаток Д, табл. Д.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; 43,6% – у Західному і 9,8% – 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 і Тернопільська. У цих шести областях зосереджено 72% римсько-католицьких організацій (Додаток Д, табл. Д.11).

Релігійні організації ВСЦ ЄХБ розподілені більш-менш рівномірно по всій Україні. Зокрема, 45,4% релігійних організацій ВСЦ ЄХБ знаходяться у Північно-Центральному регіоні; 30,2% – у Південно-Східному і 24,4% – у Західному, тобто у Західному їх найменше. При цьому 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. Там зосереджено понад 50% усіх громад цієї церкви (Додаток Д, табл. Д.11). 53% релігійних організацій УЦ ХВС знаходяться у Західному регіоні; 30,3% – у Північно-Центральному і 16,7% – 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 ХВС добре представлені в усіх областях України (Додаток Д, табл. Д.11). 47,3% релігійних організацій УУКЦ АСД знаходяться у Північно-Центральному регіоні; 27,8% – у Західному і 24,9% – у Південно-Східному. Мережа громад УУКЦ АСД 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 (Додаток Д, табл. Д.11).

### **3.2. Організаційні принципи та інституційні механізми формування та відтворення конфесійних практик у сучасному соціумі**

Формування та відтворення конфесійних практик у сучасному суспільстві базується на системі *організаційно-методологічних принципів*, які поділяються на *три групи*: загальні (або зовнішні, спричинені зовнішнім середовищем і формами впливу релігійних інститутів, установ і організацій на своїх прихильників і парафіян), специфічні (або внутрішні, зумовлені активністю прихильників і парафіян релігійних конфесій як суб'єктів релігійного життя) та змішані (або синтетичні, що поєднують у собі обидві групи принципів). До *першої групи* – загальних (або зовнішніх) принципів віднесені такі: соціальної спрямованості конфесійних практик; пріоритету



конфесійної мети над засобами її досягнення; відповідності структури конфесійних практик обраній стратегії та зовнішньому середовищу; пріоритету структури конфесійної практики над її функціями; відповідності конфесійних цілей наявним ресурсам; оптимального поєднання конфесійних відносин централізації та децентралізації; відсутності системних протиріч між структурними елементами конфесійних практик. Другу групу - специфічних (або внутрішніх) принципів становлять такі, як поділу та кооперації конфесійної діяльності; плановості, системності та наступності конфесійних суб'єкт-об'єктних впливів; неперервності, ритмічності та здійсненності конфесійних дій; поєднання соціальних і конфесійних доктринальних засад; єдності систем оцінювання результатів конфесійних практик; індивідуальної відповідальності та солідарності учасників конфесіональної взаємодії; профілактичної спрямованості та соціальної субсидіарності конфесійних практик; запровадження соціального партнерства та соціальної сумісності учасників конфесійної діяльності; універсальності, допоміжності, клієнтоцентризму та патронатності конфесійних практик; інформаційної та технологічної забезпеченості конфесійної діяльності на основі регулярних зворотніх зв'язків між її учасниками.

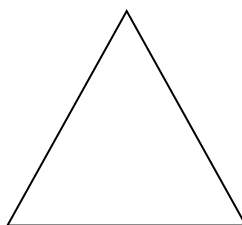
Поряд із цим, існують й інші організаційні принципи, які можуть бути залучені до процесу трансформації конфесійних практик у сучасному суспільстві, зокрема, такі як принципи індивідуальної відповідальності та солідарності учасників конфесіональної взаємодії; профілактичної спрямованості та соціальної субсидіарності конфесійних практик; запровадження соціального партнерства та соціальної сумісності учасників конфесійної діяльності; принципи універсальності, допоміжності, клієнтоцентризму та патронатності конфесійних практик; інформаційної та технологічної забезпеченості конфесійної діяльності на основі регулярних зворотніх зв'язків між її учасниками.

Виконання принципів формування, відтворення та розвитку конфесійних практик відбувається завдяки реалізації відповідних соціальних механізмів. Концепт «механізм» має кілька змістовних трактувань. Насамперед під механізмом розуміється певний пристрій для відтворення руху, або певна система, яка визначає порядок будь-якого виду діяльності. При цьому в соціології **соціальний механізм** трактується як «*взаємодія соціальних структур, норм, інститутів і зразків поведінки, за допомогою якої забезпечується функціонування будь-якої системи*» [Осипов, 2010: с. 181] або як «сукупність дій, вчинків, відносин, невід'ємних від суб'єктивності, завдяки яким відбувається те чи інше соціальне явище, здійснюється соціальний процес і які становлять внутрішній каркас їх (явищ, процесів) існування (функціонування) або перетворення» [Соціологія, 1998: с. 320]. Отже, соціальний механізм як основний засіб соціальних перетворень має власну структуру, до якої входять такі елементи: 1) суб'єкти (субстрат) соціальної дії; 2) їх взаємодія у межах певної соціальної (наприклад, релігійної) діяльності, яка може носити характер спонтанної чи свідомо організованої; 3) способи та засоби взаємодії, за допомогою яких відбувається власне сам соціальний процес, які включають в себе відповідні норми і цінності, соціальні інститути тощо [Соціологія, 1998: с. 320-321].

У випадку відтворення конфесійних практик відбувається **інституціоналізація**, - закріплення суспільної практики або якоїсь області суспільних відношень у вигляді закону, соціальної норми або загальноприйнятого порядку, - релігійного переживання як дотик до іншої реальності, що проходить 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. За словами П. Бергера: «Релігійна традиція являє собою ретельне управління надто небезпечним релігійним досвідом» [Бергер, 1996: с. 353]. В умовах повсякденності, передусім, «узвичаюються» комунікації, трудова

діяльність, сексуальність і територіальне розміщення. Тому 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. Однією з функцій таких інститутів стає «приручення» релігійного досвіду, обмеження і контролювання релігійного досвіду, зведення його до максимально безпечних форм. В свою чергу, легітимація, зокрема потреба в ній, провокують створення та зміну соціальних структур, в нашому випадку конфесій.

Конфесійні практики (дії)



Конфесійна культура (габітус, цінності, норми) Релігійні організації (структура)

**Рис 3.1. Механізм інституціоналізації конфесійних практик**

Ця модель вказує на тісний зв'язок між її елементами: як конфесійні практики змінюють релігійні організації і їх культуру; як релігійні організації формують переконання, настанови, норми (культуру), які втілюються в дії; як культура впливає на релігійні організації і практики, зокрема організує взаємовідносини. Отже, вона визначає соціальний механізм, який забезпечує стаке функціонування релігійної системи. При цьому зауважимо, що конфесійні практики змінюються історично та в залежності від культури, в якій функціонують; а релігійні організації виступають рамками поведінки. В даному аспекті можна говорити не про релігійні, а про конфесійні практики, організації і культуру, і про особливості, які накладають конфесії на практики. Отже, ця модель покликана не тільки створювати умови для

стабільної роботи суб'єктів релігійних практик, але й закріплювати релігійні відносини, що сприяють їхньому ефективному функціонуванню.

За визначенням Д. Норта, «інститути - це *правила гри* в суспільстві, які організують взаємовідносини між людьми і структурують стимули обміну у всіх його сферах - політиці, соціальній сфері чи економіці» [Норт, 1997: с. 16]. В. Комлева визначає *релігійний інститут* як *соціальну організацію, яка являє собою сталу форму діяльності і відносин груп людей, установ, яка регулюється системою норм і правил* [Комлева, 2017]. Цей інститут впорядковує діяльність людей, зв'язки віруючих між собою, з представниками інших конфесій, атеїстами. На думку Р. Лункіна під релігійними інститутами можна розуміти: 1) церковні структури та їх керівників; 2) організації та рухи, створені церковними структурами, які носять як конфесійний, так і міжконфесійний характер; 3) навколоцерковні організації і рухи, які напряму не підпорядковані церковним структурам, але які або засновані членами церков, або в їх членському складі є віруючі, або звернення до конфесійної проблематики грає значну роль; 4) реальні чи віртуальні мережеві структури, які формуються навколо громад, рухів, громадських організацій і можуть бути пов'язані як з соціальними проектами, так і з політичними інтересами та місіонерськими стратегіями [Лункин, 2018: с. 35]. Якщо види 1 і 2 є звичними формами існування церков в суспільному середовищі, то види 3 і 4 значно розширюють аудиторію, на яку спрямована церковна (навколоцерковна) діяльність, позаяк в них залучені не лише віруючі. Для самих церков це є розширенням сфери місіонерської діяльності і зростання їх ролі у публічній сфері суспільства. Мова йде про те, що сучасні релігійні інститути позбавлені прямого впливу на державу і політику, але їх вплив може проявлятися через інститути громадянського суспільства, коли церкви ніби «вростають» в них. При цьому, детермінованість ролі церков соціальною структурою добре показана в аналізі соціального простору П. Бурдье: «влада церкви в дійсності не

вимірюється, як вважалося, кількістю тих, хто святкує Пасху, а кількістю тих, чий економічний і соціальний фундамент соціального існування і, зокрема, доходи, прямо чи опосередковано пов'язані з церквою, і хто в силу цього «зацікавлений» в її існуванні» [Бурдье, 2005: с. 272].

В рамках поняття соціального інституту існує як формальний аспект (організації), так і функціональний – забезпечення реалізації довготермінових суспільно значущих цілей. С. Гантінгтон визначає інститути як стабільні, цінні, повторювані моделі поведінки, а релігії проголошують себе такими моделями, попри свою внутрішню трансформацію. Інституціональний підхід дає можливість побачити ті функції, які не передбачались в якості основних функцій релігії в рамках демократичної системи. Релігійні інститути є повноцінною частиною громадянського суспільства. Це добре видно, якщо застосувати до церковних структур критерії інституціоналізації С. Гантінгтона. Він вказував, що «ефективність і рівень інституціоналізації залежить від того, 1) наскільки організація адаптивна і чи пережила вона зміну своїх основних функцій; 2) наскільки складна ієрархія і диференціація її структур; 3) наскільки організація інкорпорує нові суспільні сили без збитків для себе (не стає виразником інтересу лише однієї групи); 4) наскільки організація згуртована та дисциплінована» [Хантінгтон, 2004].

Якщо застосувати ці критерії до католицької церкви після II Ватиканського собору, то виявиться, що церква є одним з найефективніших інститутів в Європі: вона проголосила цінність прав людини і засудила авторитаризм, зберегла згуртованість та ієрархію, є наднаціональною платформою для дискусій прибічників різних поглядів. Ці фактори також діють в інших християнських конфесіях. Зокрема, православ'я не має великою адаптивної здатності до демократичних інститутів, але це компенсується його внутрішньою різноманітністю. Протестанські державні церкви Європи малоефективні як виразники інтересів широкого кола суспільних сил, натомість у них дуже розвинута

адаптивна здатність. А пізньопротестантські церкви володіють високим рівнем адаптації до демократії, ринкової економіки і глобалізації, але неієрархічні і слабо згуртовані. Отже, вплив релігійних інститутів з точки зору інституціонального підходу – багатофункціональний.

Л. Астахова відмічає, що «релігійні практики як діяльнісні феномени сучасного релігійного життя є точкою перетину доктринальної закритості релігійних інститутів і спонтаної реакції буденної свідомості в структурах повсякденості на швидкі зміни соціальних умов» [Астахова, 2013б: с. 9]. Вона описує механізм перетворення релігійних дій у конфесійні практики: «Релігійна дія, як і будь-яка дія, неодноразово повторена, здійснюється з кожним повторенням з меншими зусиллями – з боку суб'єкта як фізіологічного організму – та 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 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 чи відвідується певне богослужіння, здійснюється намаз або проливаються сльози під час читання акафісту» [Астахова, 2013а, с. 171].

Напряму пов'язана зі звичкою необхідність формування інституту, але вона тягне за собою потребу в існуванні Іншого, позаяк інститут є соціальним породженням. Мова йде про необхідність приєднання до типізованої дії суб'єкта типізованої дії Іншого, тобто формування взаємної типізації, яка веде до інституціоналізації релігійного досвіду, вимагає поєднання узвичаєних дій двох чи більше індивідів. У засадах будь-якої релігії лежить цей принцип: початковий релігійний досвід засновника реалізується в діях, які згодом поділяються з послідовниками. При цьому

мова йде не просто про інформування, а чітко здійснюється навчання послідовників самому принципу релігійної дії. Найбільш яскравим прикладом цього процесу може служити Тайна вечеря, Євхаристія (Лк. 22:17-20; Мф. 26:26-28). В цьому акті ми спостерігаємо навчання релігійній дії, центральній дії всієї майбутньої історії християнства, дії з глибоким смислом. Євхаристія також називається Причастям тому, що вона є прилученням людей до Бога, робить їх спів-причасними Йому.

Інституційний підхід передбачає вивчення стійких, існуючих як рамки для соціальної поведінки, глибинних інституційних структур, у нашому випадку – релігійних організацій (конфесій), які «задають правила», тобто формують конфесійну культуру, і становлення яких обумовлене умовами розвитку певних суспільств. При такому підході інституційні структури володіють пріоритетом – онтологічним і методологічним – перед акторами. Дослідження в такому випадку спрямовано на вивчення інституційної структури, яка склалась історично і визначає соціальні відносини і взаємодії соціальних груп як зовнішній по відношенню до них фактор. Крім цього, релігійні організації відіграють провідну роль у формуванні і відтворенні релігійних практик. Передусім, організації встановлюють нормативні межі для відтворення релігійних практик.

Одним із ключових інструментів управління релігійними організаціями і формування конфесійних практик в сучасних умовах виступає **конфесійна культура**, під якою розуміється *система цінностей, норм і правил життєдіяльності, що сприймається членами організації та відображається в їхніх діях і поведінці*. Вона виступає еталоном і регулятором конфесійної взаємодії, поведінки та виконавцем ролі соціальної пам'яті в перебігу розвитку релігійного життя сучасного соціуму шляхом трансляції, добору, відбору і трансформації ціннісно-нормативних потреб конфесійних громад, орієнтуючи індивідуальних і колективних суб'єктів конфесійних практик на використання інноваційних форм релігійної

активності. Це передбачає не тільки перехід до нових соціально-культурних зразків, символів і форм духовності та релігійності сучасного суспільного життя, що визначає перехідну фазу соціокультурних трансформацій конфесійної свідомості, спрямованих на підвищення духовності конфесійних практик і релігійної діяльності загалом в умовах конкурентного ринкового середовища.

Конфесійна культура не існує ізольовано від інших ціннісно-нормативних систем, а перебуває з ними в складних взаємозв'язках та формується під їх впливом. Вона входить у систему ієрархічних рівнів, яка включає: 1) макрорівень (світовий рівень) - загальнолюдські цінності та норми, актуальні для більшості культур; 2) рівень національної культури - на цьому рівні актуальними залишаються цінності та норми релігії, традиційної для конкретного суспільства, особливості його історичного розвитку; 3) культура регіону - рівень регіональних культурних особливостей, які залежать, від умов історичного розвитку, національного складу, рівня урбанізації тощо; 4) організаційний рівень – рівень окремої організації, в якій формується система норм внутрішньо-організаційних взаємодій між членами організації та взаємодій із зовнішнім середовищем під впливом норм і цінностей інших культурних рівнів; 5) культура малих соціальних груп – культурні особливості невеликих соціальних груп, наприклад, родини; б) культура особистості – моральні норми, ціннісні орієнтації, переконання окремої особистості. При цьому, конфесійна культура має найтісніший зв'язок із домінуючою культурою суспільства та культурою певного регіону.

Формування конфесійної культури відбувається у двох напрямках: 1) як цілеспрямована управлінська ініціатива (згори, ззовні) та 2) як самоорганізація - низова ініціатива об'єкта управління (вирян). Але в складних організаційних системах формування культури відбувається в результаті їх одночасної реалізації. Варто наголосити, що тільки в такому випадку конфесійна культура заявляє себе як ефективний чинник інтеграції



суб'єкта і об'єкта управління, забезпечуючи загальну ефективність управління організаційними процесами. Крім цього, конфесійна культура не лише здійснює детермінуючий вплив на поведінку її носіїв, але й формується та змінюється завдяки їх активності в процесі розвитку релігійної організації.

Конфесійна культура формується не лише завдяки механізмам, притаманним внутрішньому середовищу релігійної організації, але піддається впливу зовнішніх механізмів. Звідси випливає критерій розрізнення соціальних механізмів за їх належністю до внутрішнього чи зовнішнього середовища релігійної організації. За цим критерієм можна виділити *ендогенні (внутрішні) та екзогенні (зовнішні) механізми формування конфесійної культури*. При цьому ендогенним є організаційно-управлінський механізм, а екзогенним – механізм адаптації. Соціальний механізм (модель) функціонального забезпечення релігійної системи є нічим іншим як системою взаємодії соціальних суб'єктів (релігійних організацій), які за допомогою певних процедур визначають форми, порядок, норми та правила взаємодій цих суб'єктів, тобто конфесійну культуру та релігійні практики. З цього приводу Д. Норт зазначав, що «не існує інших рішень, крім використання інституційних механізмів, щоб встановити правила гри та використання організацій – щоб забезпечити виконання цих правил» [Лебедева, 1999: с. 5].

Релігійні практики – це розмаїття форм реалізації людських потреб, які актуалізуються під впливом диспозицій релігійного габітусу і виражаються в будь-якій формі соціальної або іншої активності в повсякденній діяльності. Релігійні практики не мають чітких правил виконання, вони спонтанні. Але попри спонтанність, не можна сказати, що вони безформені і ситуативні. П. Бурдьє пише, що практика є породженням релігійного габітусу – символічної системи диспозицій, яка, будучи структурованою, структурує реальність [Бурдьє, 2001: с. 107]. Ми не випадково робимо те, що робимо. Життєвий досвід, освіта, оточення, книги, культура створюють диспозиції

габітусу. І коли людина стикається з тією чи іншою потребою, вона вже знає інтуїтивно, як її реалізувати, позаяк ця потреба відрефлексована і відображає ту або іншу диспозицію габітусу.

Р. Коллінз ставить питання про те, що вирізняє релігійні ритуали поміж інших, вказуючи дві можливі відповіді: «особливий емоційний досвід чи особливий символічний зміст» [Коллінз, 2014]. 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» [Коллінз, 2014]. 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» [Коллінз, 2014].

Отже, інституційний механізм формування та відтворення конфесійних практик являє собою стійкі структури взаємодії суб'єктів релігійного життя соціуму з метою переводу символічних дій релігійних доктрин на особистий релігійний досвід для реалізації власних релігійних потреб і збереження релігійних традицій. Цей механізм як ключові засоби відтворення конфесійних практик включає в себе: 1) індивідуальних і колективних суб'єктів конфесійних відносин; 2) різні форми їхньої взаємодії в межах певних видів і способів релігійної діяльності; 3) визначені моделі та засоби соціально-конфесійної поведінки, завдяки яким відбувається процес формування релігійного світогляду, який стає своєрідним пунктом перетину сакрального та соціального простору індивідів і соціальних груп.

Соціологічна класифікація соціальних механізмів, спрямованих на формування конфесійних практик у сучасному соціумі базується на основі таких критеріїв: 1) *за походженням* – стихійні чи природні механізми (планетарні, кліматичні, ресурсні, ментальні) та проєктивні чи штучні механізми (директивні, організаційно-управлінські, структурно-функціональні, ціннісно-орієнтаційні); 2) *за належністю до внутрішнього або зовнішнього середовища релігійної конфесії* – ендогенні або внутрішні механізми (організаційні, управлінські, соціокультурні, комунікативні, адаптивні, етичні, нормативні, когнітивної трансформації, психологічні (імпринтинг, екзистенціальний тиск, наслідування, ідентифікація, рефлексія),

соціально-психологічні (традиційні, стилізовані, міжособистісні) та екзогенні або зовнішні механізми (наприклад, інституційний, ресурсний, кліматичний, економічний, за допомогою яких зовнішнє оточення конфесійних практик вчиняє певний вплив на їх внутрішнє середовище); 3) *за рівнем комплексності* – сингулярні чи специфічні (наприклад, мотиваційні, соціокультурні, ціннісно-орієнтаційні, міжособисті тощо) та комплексні чи універсальні механізми (наприклад, інституційні, політичні, нормативні, когнітивної трансформації та інші), що забезпечують не тільки формування, але й відтворення конфесійних практик релігійного життя індивідів і соціальних груп у сучасному суспільстві.

При цьому, штучні, тобто свідомі соціальні механізми трансформації чи перетворення конфесійних практик, на відміну від природних механізмів, характеризуються здебільшого універсальним характером і комплексним раціональним вибором загально-конфесійної мети і засобів її досягнення стосовно реалізації практичної культової та позакультової конфесійної діяльності. Тому механізми формування й перетворення конфесійних практик, що виявляють себе у раціональній та цілеспрямованій конфесійній діяльності можна віднести до проєктивних. Для реалізації даного типу механізмів необхідні передусім зацікавлені суб'єкти групової та індивідуальної конфесійної взаємодії, відповідні соціально-релігійні засоби, а також інші атрибути раціонально-організованої конфесійної діяльності. І хоча результатом як природних, так і штучних механізмів є зміна організаційно-інституційних форм і соціально-культурних універсалій з метою вдосконалення шляхів і напрямів функціонування конфесійних практик, все ж таки вони істотно різняться між собою, за характером впливу на формування, відтворення та перетворення конфесійної свідомості, поведінки та діяльності як індивідів, так і соціальних спільнот.

### 3.3. Конфесійні практики як передумова становлення та поширення 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 [Le Bras, 1955]. Водночас він розмежовував 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 дорадянський час, коли церква не була відділена від держави, релігійність, передусім, вимірювалася через офіційні дані щодо належності до віросповідання та здійснення церковних обрядів. 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, завперш, шляхом самоідентифікації, хоча ця суб'єктивність створює об'єктивні труднощі при визначенні справжнього релігійного складу населення [Яремчук, 2020а: с. 225 - 226].

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 [Глок, 1965]:

1) «віра» (belief; ideology; adherence to the principal beliefs of the religion) - це релігійна віра як наявність віри індивіда в релігійну доктрину, а також прийняття змісту вірувань та системи переконань;

2) «знання» (knowledge; intellectual side of religion) - це знання людини про історію і догмати тієї релігії, до послідовників якої вона себе зараховує;

3) «досвід» (experience; the feeling aspect) - це ступінь чуттєвості індивіда у вірі, почуття та емоції, персональний релігійний досвід;

4) «ритуали» (ritual practices / activities) - це релігійні дії, переважно культові / ритуальні, як колективні, так і індивідуальні;

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

Перший вимір («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. Віра в Бога – містична, ірраціональна складова будь-якої релігії. Будучи різновидом віри взагалі, релігійна віра виступає базовою ознакою релігії і предметом емпіричного дослідження. Вона є дуже багатогранним 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» (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» [Рязанова, 2006: 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 Тертуліан, 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» [Рязанова, 2006: с. 380].

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 наявністю 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» [там само: 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, названий Ч. Глоком «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. Релігійний досвід, який супроводжує релігійну поведінку, виступає найбільш суб'єктивною, прихованою і погано фіксованою (об'єктивним спостерігачем) характеристикою життя віруючого. Його прийнято розуміти як співпричетність нумінозному, як безпосереднє переживання сакрального, як сукупність внутрішніх психоемоційних станів (наслідків) зустрічі зі священним, що формує особистість віруючого і його когнітивний (в рамках релігійної віри) комплекс. 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 відчувати 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 пришествя у славі, і про пришествя 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 » [Синелина, 2001: 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 позараціональне, 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 [Яремчук, 2020а: с. 231].

Вимір «ритуали» з класифікації Ч. Глока, основна складова якого - певні культові дії. 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» [Пронина, 2016: с. 40].

Різні дослідники надавали перевагу різним критеріям, зокрема Е. Дюркгайм основним вважав «ритуали». Варто пригадати вітчизняну історію, коли київський князь Володимир обирав поміж різними релігіями, то передусім звернув увагу не на догматичний, а на ритуальний бік. 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 (здебільшого російського) і означає міру залученості в традиційні церковні практики. Натомість М. Вебер стверджує: «Коли ж спитати, які плоди, за якими реформати безпомилково судять про наявність істинної віри, відповідь буде така: життєва поведінка християнина, спрямована на примноження слави Божої» [Вебер, 2018, с. 92]. Такою життєвою поведінкою є по суті повсякденні практики людини, як релігійні, так і нерелігійні. При цьому індикатором віруючої людини буде дотримання моральних норм у повсякденній поведінці. Отже, тут мова йде про значущість виміру «наслідки».

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,

інші виділяють навіть 24 критерії [Mervin]. Теоретики багатовимірної 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 встановлених 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» [Рязанова, 2001: с. 120].

Отже, вимір «наслідки», тобто інтеріоризація релігійної моралі та принципів у повсякденній поведінці, є найбільш вагомим показником релігійної людини, але це майже неможливо дослідити емпірично, особливо за допомогою вербальних методів і кількісних досліджень. Зокрема, буковинський письменник Ісидор Воробкевич, що у 1867 р. був священником в гірському селі Руська Молдавиця, засвідчує повний моральний занепад серед гуцулів у ті часи. Він пише: «П'янство, злодійство, куревство, лінивість, сварка, заздрість – то свойства гуцулів. Моя парафія має 5 кадастрових миль і бл. 2500 душ – і велика річ знайти 4-5 справедливих... людей: всі іденферентні проти церкви, поступу і всього доброго» [Чучко,

2008: с. 176]. Водночас ці люди не заперечували своєї належності до православної віри. Так само важко піддається емпіричному підтвердженню вимір «досвід», оскільки передбачає використання спостереження чи експерименту, а не лише вербальних методів. Натомість вимір «знання», як засвідчив радянський час, може слугувати рисою не лише теологів, але й войовничих атеїстів. Тому найбільш адекватними та емпірично верифікованими є виміри «віра» і «ритуали».

Нам видається оптимальним використовувати тривимірну модель релігійності, яка базується на трьох складових релігії з визначення Е. Дюркгайма, а саме – 1) «віра» (belief); 2) «практики» (practices) і 2) «належність» (affiliation, belonging), оскільки вони найкраще піддаються емпіричній верифікації. При цьому віра стосується світоглядних, когнітивних та афективних характеристик, практики – поведінкових, а належність до спільноти – корпоративних та організаційних. Основна відмінність нашого підходу полягає в тому, що при вивченні релігійних дій варто досліджувати не лише культові (ритуали), але й позакультові практики. Саме діяльність виражає ступінь прийняття релігійних цінностей віруючими і саме конфесійні практики постають сукупністю вчинків і дій, що включають індивіда (або групи) в релігійну діяльність як специфічну форму активного практично-духовного освоєння світу. Крім цього, важливим виміром релігійності, на нашу думку, виступає «належність» - конфесійна (віросповідна) самоідентифікація, яка відображає організаційний контекст релігійності. Цей вимір, відсутній в класифікації Ч. Глока, поєднує «віру» і «практики» завдяки релігійним інституціям. «Належність» 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», зокрема в Росії, варто брати до уваги цей аспект 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 еклектика.

Найширшу, майже аморфну методику вивчення релігійності 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 » [Рязанова, 2006: 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.

Виходячи з нашої методики, найпростішим у такому вимірюванні буде дізнатися «% тих, хто стверджує, що вони вірять...», «% тих, хто дійсноє певні ритуали і позакультові дії» і «% тих, хто стверджує про свою належність...». Тоді ми отримаємо кількісні характеристики, але вимірювання релігійності буде неповним без вивчення якісних

характеристик, передусім мотивації віруючих, конфесійних особливостей та специфіки державно-конфесійних відносин в певному суспільстві, а також конфігурацій поєднання означених критеріїв. 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. Хоча таке вимірювання проблематично здійснити за допомогою кількісних методів.

Також слід пам'ятати, що, створюючи загальну методику 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. Багатовимірність релігійності породжує суттєву методологічну проблему, коли різні люди мають різні рівні по різних вимірах. 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 неуваги 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» [Горохолінська, 2019: 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» [Яцуценко, 2014: 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» (за визначенням В. Чеснокової). Але трапляються й інші моделі, коли акцент робиться на різних вимірах релігійності. Зокрема, нижче піде мова про сучасні моделі релігійності, характерні для секулярних країн Європи.

По-перше, можна говорити про позаінституційну модель релігійності (позаконфесійну релігійність), коли люди відносять себе до віруючих, але не належать до релігійних спільнот та не здійснюють релігійних практик. Це явище Г. Дейві (1994 р.) назвала «*віра 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» [Davie, 2007a: р. 92]. Наразі багато людей у різних країнах ведуть духовне життя, не пов'язуючи себе з жодною релігією і церквою. Утім, ослаблення об'єктивних зв'язків віруючих з інститутами не означає також зниження інтересу до публічного вираження позиції і її підкріплення в групі однодумців.

Така позаконфесійна модель 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 (позаконфесійної) 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» [Леві-Стросс, 1994: с. 126]. Бриколажі як індивідуальні вірування і пов'язані з ними практики виходять з-під контролю релігійних інститутів. З'явилася легітимна можливість не дотримуватися інституційних 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» [Яцуценко, 2014: с. 20].

Друга модель релігійності акцентована на «належності», Д. Ерв'є-Леже називала її «належність без віри». Це дзеркально обернена до західноєвропейських країн модель – із високим рівнем конфесійної належності й низьким рівнем індивідуальної віри та/або участі в богослужіннях. Вона досить поширена в Скандинавських країнах, де існують державні церкви. Невеликий відсоток людей регулярно бувають у церкві, але ці країни демонструють напрочуд високий рівень релігійної належності, проілюстрований невеликим відсотком тих, хто не відносить себе до жодної конфесії. Зокрема, переважна більшість скандинавів вважають себе членами відповідних національних (лютеранські) 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» [Davie, 2007в]. Церковні лідери та активні парафіяни виконують ритуали та реально «вірять» від імені решти. Г. Дейві зазначила, що поняття «замісна релігія» концептуально більш точне, оскільки воно виявляє «тонкі і складні відносини» між «вірою» і «належністю» [Davie, 2007в]. 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.

Схожа модель високого рівня «віри» і «належності», і, водночас слабкої участі у відповідних релігійних практиках властива багатьом православним країнам, зокрема Україні. Тут поширена така модель, яку можна умовно назвати «віра і належність 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 культових приписів (наприклад, щоденна молитва і щотижневе відвідування церкви) відносно низькі, як і рівень позакультових практик. В українському контексті таку модель релігійності найкраще можна розглянути на прикладі т.зв. «просто православних» і «просто християн», які є партикулярними (постсекулярними) віруючими, для яких характерний низький рівень воцерковленості. Згідно опитування Центру Разумкова 2020 р. [Особливості релігійного, 2020], перша група складає в Україні 27% від усіх опитаних або 43% від тих, хто вважає себе православними – найбільша група серед православних. 96% «просто православних» не належать до певних релігійних громад. Регіонально «просто православні» найбільше представлені на Сході (39% від усіх або 60% від православних) і Півдні (34% від усіх або 53% від православних), трохи менше в Центрі (28% від усіх або 40% від православних) та найменше на Заході (8% від усіх

або 17% від православних) [Особливості релігійного, 2020: с. 14]. Це означає, що на Заході більшість вважає, що недостатньо просто вірити в Бога, а треба належати до певної конфесії. «Просто православні» дещо молодші за вірян певних конфесій: частка людей 18-39 років у цій групі складає 40,5%, у той час як в ПЦУ – 34%, УГКЦ – 33%, УПЦ (МП) – 26% [там само: с. 19]. Близько 80% «просто православних» не виховувались дома в релігійному дусі. Майже дві третини (63%) не відвідують служби / зібрання, а з тих 37%, що ходять до церкви, більшість (70%) робить це лише на релігійні свята. Ймовірно, вони відвідують храми УПЦ (МП), які найбільше представлені на Сході і Півдні. Вони рідко підтримують церкву матеріально, роблячи пожертви в основному по великих святах. Також вони є найбільш толерантними щодо інших релігій – 84% вважають, що інші релігії мають право на існування та є різними шляхами до Бога. Водночас «просто православні» не вважають церкву моральним авторитетом («за» - лише третина) і більше половини вважають, що церква не відіграє помітної ролі в суспільстві. Більшість (56%) цієї групи хоче, щоб церкви мали такий самий статус, як і інші громадські організації. «Просто православні» значно рідше вважають священників глибоко моральними людьми (13%) і вважають, що їх передусім цікавлять гроші; при цьому, вони практично не знають церковних ієрархів. Вони є послідовними прихильниками відділення церкви від держави (42%) [Горевой, 2020]. Ця група віруючих суттєво впливає на релігійні процеси в Україні.

Варто наголосити, що вищеописані моделі релігійності релевантні передусім для європейського християнського контексту і певною мірою для аврамістичних релігій. Натомість для деяких східних країн характерна модель, де релігійність акцентується на «практиках». 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 [Sun, 2013].

У контексті вищеописаних новітніх форм релігійності актуальності набуває питання *співвідношення релігійності з духовністю*, позаяк останнім часом у різноманітних суспільних дискурсах з'явилося чимало незвичних термінів і понять, які за своїм змістом покликані адекватно відображати нові, раніше невідомі соціально-культурні явища і процеси, що відбуваються в сучасному суспільстві. 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 інституційної 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» [Marianski, 2015: s. 30]. Загальним джерелом такої «нової духовності» проголошується перспектива сучасного культурного плюралізму, який через засоби масової 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, прагнення до переживань релігійного досвіду поза зв'язком із традиційними релігійними інститутами» [Вишняк, 2014: 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» [Marianski, 2015: s. 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, а також із негативним досвідом спілкування зі священниками тощо [Руткевич, 2014: с. 51-52]. При цьому релігійність відноситься, як правило, до організованих практик або до організованої релігійної активності, які є реалізацією відповідних релігійних ритуалів чи переконань, що випливають 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 [Zinnbauer, Pargament, 2005: p. 27].

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 різнорідних альтернатив традиційної релігійності. Причому динамізм духовності, вважає український соціолог А. Ручка, «пов'язується із здатністю людини до трансцендування своїх повсякденних ситуацій, виходу за межі власного Я і пошуку нових форм духовності. Ці форми нерідко визначаються більш аттрактивними (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» [Ручка, 2016: с. 99].

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 [Зубарев, 2012: 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».

Для вивчення релігії використовують як статистичні, так і соціологічні дослідження. Зокрема, соціологічна служба Центру Разумкова з 2000 р.

здійснює моніторинг «Релігія і Церква в українському суспільстві: стан і тенденції змін» 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 1 по 8 жовтня 2020 року в усіх регіонах України, за винятком АР Крим та тимчасово окупованих районів Донецької і Луганської областей. Зазначимо, що 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 різні роки. 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 - 2020 рр. – у всіх регіонах України, за винятком АР Крим і тимчасово окупованих районів Донецької і Луганської областей.

Варто наголосити, що дані інших досліджень, 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 [Яремчук, 2011а; Яремчук, 2011б]. Отже, порівняльний аналіз результатів досліджень, проведених Соціологічною службою Центру Разумкова у 2000 – 2020 рр., дозволяє зробити певні констатації щодо релігійності населення України.

*Вимір «віра».* Блок питань щодо релігійності зазвичай починається з питання про *маніфестовану релігійність*, тобто як сама людина себе визначає (Додаток Г, табл. Г.18). Отже, українське суспільство має доволі високий рівень декларованої релігійності. 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 68% (від 88% жителів Заходу до 55% жителів Півдня), що відповідає показнику «довоєнного» 2013 р. За час здійснення моніторингу цей показник коливався в діапазоні від 58% (2000) до 76% (2014), коли суспільство опинилося в стресовій ситуації, але в середньому 70%. Кількість тих, хто «вагається між вірою і невір'ям», упродовж 2000 - 2010 рр. знизилася майже вдвічі – з 23% до 12% – і після 2010 р. коливалося в діапазоні 8-15%, та наразі складає 13%. 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» залишаються незначними: кількість перших коливалося навколо 3%, а других – у діапазоні 3-8%. Так само незначною є кількість тих, хто в питаннях віри «не визначився» (2-6%).

Світове дослідження цінностей (2020), хоча має інший інструментарій, свідчить про подібні результати. На питання «Незалежно від того, відвідуєте Ви церкву чи ні, чи можете сказати, що Ви...» 59,3% опитаних визнали себе «віруючими», 26,6% - «невіруючими», 5,9% - «атеїстами» і 8,2% не визначились чи ухилилися від відповіді [Світове дослідження: с. 144]. Порівняно з опитуванням Центру Разумкова, це опитування засвідчило дещо вищий рівень секулярності українського суспільства: на 10% менше «віруючих» і ті, що в опитуванні Центру Разумкова «вагаються», в цьому опитуванні віднесли себе до «невіруючих». Отже, за часткою «віруючих», Україна в середині списку (59,3%), між Болгарією (61,8%) і Австрією

(57,9%), при тому, що найвище значення в Польщі (83%), а найнижче у Швеції (26,7%) [там само: с. 145].

При цьому зберігаються такі закономірності, як залежність рівня релігійності від статі, віку, місця проживання (регіон, місто/село), рівня освіти. Водночас не виявлено зв'язку між рівнем релігійності та матеріальним і класовим становищем. Отже, рівень релігійності (віруючих) залишається у 2020 р. вищим у старших вікових групах, порівняно з молодшими: 52% серед молодих людей 18-24 років і 70% у групі осіб від 60 років і старших; серед жінок, порівняно з чоловіками - 72% серед жінок і 58% – серед чоловіків; у жителів села порівняно з містянами – 74% і 65%, відповідно; у осіб з нижчим рівнем освіти, порівняно з високоосвіченими групами – серед осіб з незакінченою або повною середньою освітою – 70%, а серед тих, хто має незакінчену вищу і вищу освіту – 64%; Захід країни характеризується найвищим рівнем релігійності (88%), а далі - Центр (65%), Схід (61%) і Південь (55%). Втім, основними факторами релігійності виступають вік і регіон проживання. Можна констатувати певне зменшення кількості віруючих серед 18-24-річних – з 66% у 2010 р. до 52% у 2020 р. І традиційно рівень релігійності впродовж усього часу моніторингу демонструє виразний регіональний характер. Якщо віруючих більше на Заході, то «невіруючих» та «атеїстів» найменше на Заході, а найбільше – на Сході і Півдні. При цьому найбільш нестійкі показники релігійності у Східному та в Південному регіонах. У 2014 р. тут не фіксувалося сплеску релігійності, як це було на Заході та в Центрі країни. Навпаки, протягом 2016 - 2020 рр. спостерігаються значні коливання рівня релігійності. 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. [Особливості релігійного, 2020: с. 11-12].

М. Паращевін вказує, що «українські респонденти в різних регіонах (крім Заходу) доволі схожі в рівні релігійності (60–70%)» [Паращевін, 2009:

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.

Інформативними є питання щодо «важливості релігії / віри / Бога як життєвої цінності». Вони по-різному формулюються різними дослідниками і мають різні шкали. Зокрема, в Світовому дослідженні цінностей пропонується оцінити власну релігійність (важливість Бога у власному житті) за десятибальною шкалою. Станом на 2020 р. для 56,3% опитаних українців Бог був важливий в тій чи іншій мірі (відповіді 7-10). При цьому 30% вибрали оцінку 10 (дуже важливий). За середньою оцінкою в 7,07 бала Україна опинилася між Хорватією (7,13) та Італією (6,72), при тому, що найвище значення оцінки середньої оцінки зафіксовано в Румунії (8,68), а найнижче в Швеції (3,48) [Світове дослідження: с. 134-135]. Натомість в опитуванні Центру Разумкова використовується перелік певних речей, серед яких наявна релігія (Додаток Г, табл. Г.19). 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 – ця кількість коливається в межах 55-65%. Як і рівень релігійності, визнання важливості релігії в житті залежить від регіону: так, на Заході у 2020 р. її вважають

важливою 83% опитаних, у Центрі – 53%, на Півдні – 50%, а на Сході – лише 42% [Особливості релігійного, 2020: с. 22]. Отже, високому рівню маніфестованої релігійності (60-70%) не повною мірою відповідає визнання ними релігії як життєвої цінності (50-60%).

Показові також дані стосовно важливості виховання релігійності дітей у сім'ї (Додаток Г, табл. Г.20). Виховання цієї якості у 2020 р. вважають найбільш важливим лише 14% опитаних: від 32% жителів Заходу, 11% - Центру, до 5% – Півдня і Сходу. Загалом кількість тих, хто вважає виховання релігійності дітей важливим, у період між 2000 і 2020 рр. коливається в межах 11 - 17% [Особливості релігійного, 2020: с. 22]. Як і в попередньому питанні, релігія незмінно посідає одне з останніх місць. Воднораз кількість тих, хто «виховувався вдома в релігійному дусі», у 2000 - 2020 рр. коливається в діапазоні від 31 до 40% (Додаток Г, табл. Г.21). При цьому релігійне виховання в родині найбільше поширене в Західному регіоні, де його в 2020 р. отримали 79% опитаних; а найменшою – на Півдні країни – 10%. Найчастіше виховувались у релігійному дусі вірні УГКЦ (90%), серед вірних УПЦ і ПЦУ такі становлять значно меншу частку (44 і 47%, відповідно), ще менше їх серед «просто християн» (16%) і «просто православних» (17%), а серед тих, хто не відносить себе до жодного віросповідання, – лише 3% [Особливості релігійного, 2020: с. 23].

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 [Яремчук, 2011а: с. 107].

Згідно даних Світового дослідження цінностей 2020 р. вірять в життя після смерті 41,9% опитаних українців, в існування раю – 42,1%, в існування пекла – 40,8%. За часткою тих, хто вірить в існування пекла, Україна перебуває в першій десятці, а першість обіймає Румунія (55,5%). За часткою тих, хто вірить в існування раю, Україна перебуває в середині списку, а першість обіймає Польща (64,3%). Прикметно, що удвічі більша частка данців вірить в існування раю, ніж пекла, тоді як в Україні ці показники практично на одному рівні. Подібна ситуація з питанням віри в існування життя після смерті, де Україна в середині списку, лідерство – у Польщі (64,2%), а найнижчий показник – у Болгарії (25%) [Світове дослідження: с. 136-137].

Варто зауважити, що більшість опитаних Центром Разумкова вважають, що «Людина може бути просто віруючою і не сповідувати якусь конкретну релігію». Цю тезу підтримують більшість (від 56% до 65%) респондентів упродовж усього періоду моніторингу (Додаток Г, табл. Г.22). Ця точка зору виразно переважає в трьох регіонах (72-74%), за винятком Заходу, де таку думку підтримують 41% опитаних; натомість 52% переконані, що «Віруюча людина повинна обов'язково сповідувати ту чи іншу релігію». В контексті конфесійної ідентифікації з такою думкою погоджуються 81% «просто християн» і «просто православних», 60% прибічників ПЦУ, 54% - УПЦ і 37% - УГКЦ [Особливості релігійного, 2020: с. 20].

*Вимір «належність».* У кожному суспільстві, незалежно від визнання віри, існують різні ставлення людей до релігійних організацій, які можна звести до трьох форм: 1) частина належить до них і бере участь в їх діяльності; 2) частина не ідентифікує себе з ними; 3) частина (найбільша) номінально належить до них, але вирізняється індіферентністю в плані здійснення конфесійних практик. Церква – це пошук собі подібних за вірою.

Розподіл конфесійних преференцій за самовизначенням від початку моніторингу в Україні не зазнав особливих змін (Додаток Г, табл. Г.23). Як і раніше, більшість опитаних (у 2020 р. - 62%) відносять себе до православ'я:

70% жителів Центру, по 65% - Півдня і Сходу, та 46% – Заходу. Водночас, загальна кількість православних зменшилася з 71% у 2013 р. до 62% у 2020 р. За церковно-конфесійним розподілом ці 62,3% православних розподілені таким чином: 27,7% опитаних складають «просто православні», 18,6% відносять себе до ПЦУ, 13,6% - до УПЦ (МП) і 2,3% - до УПЦ-КП [Особливості релігійного, 2020: с. 19]. Друга за величиною конфесія – греко-католики, складає близько 10%. Інші конфесії представлені набагато меншим числом прихильників. Привертають увагу значні групи громадян, які відносять себе до «просто християн» (9%) або «не відносять себе до жодного з віросповідань» (15%), чисельність яких приблизно однакова впродовж періоду моніторингу [Особливості релігійного, 2020: с. 13].

Вищенаведені дані корелюють з результатами моніторингу «Українське суспільство», який проводиться Інститутом соціології НАНУ. Згідно даних цього опитування («До якого віросповідання Ви себе відносите?») 72,2% вказали православ'я (тут не було варіанту «просто християнин»), 9,7% - греко-католицизм, 1,5% - протестантизм; 1,4 – римо-католицизм; 0,4% - іслам; 0,2% - юдаїзм; 0,1% - інше і 14,5% зазначили, що вони «не релігійні» [Українське суспільство, 2019: с. 514]. Дослідження Pew Research Center 2017 р. взагалі наводить дані про 78% православного населення в Україні [Religious Belief, 2017].

Конфесійне самовизначення має виразну регіональну специфіку. Так, на Заході країни відносна більшість (36%) віднесли себе до УГКЦ; другу позицію за чисельністю вірних посідає ПЦУ (24%); третю – УПЦ (МП) – 13%, а далі – 8% «просто православні» і 7% «просто християни». У Центрі найчисленнішу групу (31%) становлять «просто православні»; друга за чисельністю група – вірні ПЦУ (24%), далі – 12% УПЦ (МП) і 10% «просто християни». На Півдні найчисленніші – «просто православні» (34%), на другому місці – ПЦУ (19%), а далі – по 7,5% УПЦ (МП) і «просто християни». На Сході – 38% відносять себе до «просто православних», 19% -



до УПЦ (МП), 10% - до «просто християн» і 6% до ПЦУ. До інших конфесій відносять себе невеликі групи. Натомість досить великі групи складають ті, хто «не відносять себе до жодного з релігійних віросповідань»: 24% - на Півдні, 23% - на Сході, 14% - у Центрі і 5% - на Заході [Особливості релігійного, 2020: с. 19].

Наступний - показник православно-церковного самовизначення, в якому останнім часом відбулися зміни, зумовлені зміною організаційного оформлення православ'я. 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% опитаних. Частка вірних УПЦ (МП) помітно зросла між 2000-м і 2010 рр. (з 9 до 24%), проте надалі спостерігалось її зниження (13 у 2018 р.). Отже, у 2018 р. чисельність вірних УПЦ-КП і УПЦ (МП) становила відповідно 43% і 19% з-поміж респондентів, 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. Відтак, крім двох великих церков – УПЦ і ПЦУ, існують інші невеликі спільноти. На 2020 р. до ПЦУ віднесли себе 20% від усіх опитаних, або 32% православних; до УПЦ (МП) – 13% або 22%, відповідно. Натомість зросла кількість «просто православних» - 27% від усіх або 43% від православних, відповідно (Додаток Г, табл. Г.24). Найчастіше називають себе «просто православними» мешканці Сходу і Півдня (39% і 34% від усіх, відповідно), у Центрі – 28%, найрідше – Заходу (8%), де 24% віднесли себе до ПЦУ [Особливості релігійного, 2020: с. 14].

Згідно даних моніторингу «Українське суспільство», який проводиться Інститутом соціології НАНУ («Якщо Ви є православним, то до якої православної Церкви Ви належите?») 36,3% вказали свою належність до ПЦУ; 19,7% - до УПЦ (МП); 0,9% - до «іншої православної церкви»; 9,4% - «відвідую храми, але не знаю, до якої саме Церкви вони відносяться»; 29,3% - «є просто православним, не належу до жодної з Церков» [Українське суспільство, 2019: с. 515]. Ці дані засвідчують тенденції, вказані в опитуванні Центру Разумкова.

Рівень декларованої релігійності опитаних не збігається з рівнем їх конфесійно-церковної визначеності, а з іншого боку, конфесійно-церковна визначеність не завжди поєднана з релігійною вірою: віруючими вважають себе 95% прихильників УГКЦ, 90% - УПЦ (МП) і 86% - ПЦУ. Помітно менше віруючих серед респондентів, які віднесли себе до «просто християн» (68%) і «просто православних» (65%) [Особливості релігійного, 2020: с. 6].

Характеризуючи церковно-конфесійне самовизначення, дослідники звертають увагу на номінальне співвіднесення людей до тієї чи іншої церкви, хоча ознакою оцерковлення має бути належність до певної релігійної громади. Натомість спостерігається істотна різниця між рівнем декларованої релігійності (68% - віруючі і 62% - православні) і рівнем віднесення себе до конкретної релігійної громади. За результатами дослідження 2020 р., до певної релігійної громади відносять себе лише 16,4% опитаних. При цьому, на Заході ця цифра складає 41%, в Центрі – 11%, на Півдні і Сході – по 6%. Серед вірних УГКЦ членство в громаді засвідчили 60%, УПЦ (МП) – 26%, ПЦУ – 19%. Членами релігійних громад визнали себе також по 2% «просто православних» і «просто християн» [Особливості релігійного, 2020: с. 26].

Можна стверджувати, що в Україні зберігається локальний характер впливу церков і регіональна локалізація їх вірних за кількісними показниками. Жодна з діючих в Україні великих церков немає рівномірного представлення в усіх регіонах. Переважна більшість вірних кожної з них

зосереджена в кількох із них. Зокрема, 95% вірних УГКЦ – жителі Заходу; 80% вірних ПЦУ зосереджені у Центрі (48%) та на Заході (31%); 71% вірних УПЦ (МП) – жителі Сходу (37%) і Центру (35%). При цьому центр церковно-релігійного життя країни зосереджений у Західному і Центральному регіонах, з певним зміщенням у Центр [Особливості релігійного, 2020: с. 6].

Кілька питань постають перед нами внаслідок зіставлення показників релігійної статистики та результатів опитувань [Яремчук, 2010а]. Перше стосується відмінності між статистикою релігійних організацій і результатами опитувань щодо конфесійного самовизначення. Статистика подає такий розподіл релігійних організацій за конфесіями в Україні (на 1.01.2020 р.): православні – 53,8%, протестантські – 28,9% і католицькі – 14,3%, що в сукупності складає 97% релігійної мережі країни [Наказ Міністерства, 2020]. Водночас в опитуванні Центру Разумкова 2020 р. 62,3% респондентів віднесли себе до православ'я, 10,8% - до католицизму (римсько- і греко-католики), 1,5% - до протестантизму і 9% обрали варіант «просто християнин» [Особливості релігійного, 2020: с. 13]. Якщо відносно православних і католиків цифри приблизно корелюють, то стосовно протестантів, на перший погляд, наявна суперечність між 1,5% вірних за самовизначенням і водночас 28,9% належних до протестантизму релігійних організацій країни. Пояснення цього полягає в тому, що громади православних і католиків налічують зазвичай по кілька тисяч осіб (більшість яких є номінальними), а протестантів – по кілька десятків чи сотень. Отже, 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. Згідно офіційних сайтів церков, ЄХБ оцінює кількість своїх членів у 113 тисяч осіб, ХВС – у 117 тисяч, а АСД – у 46 тисяч; в сукупності – 276 тис. осіб. Якщо додати до цього інших протестантів, то їх кількість дійсно може відповідати 2-3% дорослого

населення України. З іншого боку, чисельна перевага вірян ортодоксальних церков не завжди свідчить про їх перевагу, позаяк багато з них є номінальними членами, які практично не беруть участі в конфесійних практиках. Тому ані кількість релігійних громад, ані кількість їх номінальних членів не можна трактувати однозначними показниками потужності та впливовості, оскільки треба зважати ще й на кількість активних членів у кожній організації.

Друге питання стосується співвідношення прибічників різних православних церков, яке полягає в невідповідності між кількістю зареєстрованих громад (парафій) кожної конфесії і конфесійним самовизначенням респондентів. Зокрема, опитування Центру Разумкова 2020 р. свідчить, що до вірних ПЦУ відносить себе 20% опитаних, а до УПЦ – 13,6% (перевага ПЦУ в 1,5 раза). Натомість ПЦУ за статистикою має 19,6% громад, а УПЦ – 34,3% громад (перевага УПЦ в 1,75 раза). Така сама тенденція була кілька років тому (у 2018 р.), коли УПЦ, маючи 34,8% релігійних організацій країни, але при опитуванні належність до неї зазначили 12,8% респондентів, а УПЦ-КП, маючи 15% релігійної мережі країни, при опитуванні мала 28,7% прибічників. Щодо УАПЦ, відповідно 3,3% і 0,3%. Отже, якщо статистика свідчить про те, що 2/3 православних громад належать до УПЦ, то результати соціологічних досліджень вказують на зворотнє. Точна верифікація цього питання неможлива, позаяк в українському православ'ї немає традиції персонального членства. Тому визначити чітку кількість вірян - проблематично. Втім, існує кілька пояснень того, що свою належність до ПЦУ (УПЦ-КП) вказують більше осіб, ніж це є насправді. По-перше, чимало православних вірян не усвідомлюють того, до юрисдикції якої церкви вони належать, тобто вони не мають чіткої церковної ідентифікації. По-друге, наразі УПЦ подається в медіа як «російська», а ПЦУ як «українська», з відповідними конотаціями. І природно, що частина вірян

можуть приховувати свою належність до тієї чи іншої церкви залежно від регіону.

Також варто зазначити, що близько половини українських православних взагалі себе не ідентифікують з якоюсь конкретною церквою. Зокрема, в опитуванні Центру Разумкова (2020 р.) 27% респондентів для позначення своєї конфесійної ідентифікації обрали варіант «просто православний» і 9% - «просто християнин», які не завжди можна ідентифікувати зі статистичними даними щодо релігійної мережі. Як наслідок, кількість православно ідентифікованих на понад 10% перевищує статистичні дані щодо православних громад країни. На думку багатьох дослідників, ця диспропорція 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» [Рязанова, 2007: с. 149].

У питанні про автокефалію української церкви громадська думка залежить від регіону проживання та конфесійно-церковної належності. З твердженням про те, що «Українська церква як одна з найбільших православних церков має право на автокефалію» погодилися 44% опитаних (від 72% жителів Заходу до 21% - Сходу; від 83% вірних УГКЦ до 29% вірних УПЦ (МП)); не погодилися з твердженням лише 15%, в тому числі 34% вірних УПЦ (МП). Втім, більшість (53%) не згодні з тим, що «Українська церква має залишатися частиною Московського Патріархату» (від 77% жителів Заходу до 24% - Сходу; від 95% вірних УГКЦ до 19% - УПЦ (МП)); погоджуються з цим твердженням лише 16% опитаних, в тому числі 58% вірних УПЦ (МП) [Особливості релігійного, 2020: с. 40].

*Вимір «практики».* Висока маніфестована релігійність також не корелює з релігійними практиками, зокрема відвідуванням служб, зібрань, матеріальної підтримки церкви тощо. Кількість людей, які відвідують

релігійні служби, зібрання, служіння, нині, за даними Центру Разумкова, становить 53% і є меншою, ніж кількість тих, хто визнав себе віруючим (68%) (Додаток Г, табл. Г.25). 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 останні два роки майже 5% громадян перестали відвідувати релігійні служби. Отже, серед практикуючих віруючих в українському суспільстві намітилася негативна динаміка. Як і раніше, ця форма релігійних практик найбільшою мірою властива жителям Заходу, але й тут кількість респондентів, які її дотримуються, дещо зменшилася, але найбільш відчутно ці зміни торкнулися інших регіонів країни. Найбільшою мірою дотримуються цієї релігійної практики вірні УГКЦ (98%), ПЦУ (75%), УПЦ (70%), найменшою – «просто християни» (49%), «просто православні» (37%) і ті, хто «не відносить себе до жодної з релігій» (6%) [Особливості релігійного, 2020: с. 23].

Відповідаючи на питання «Чи відвідували Ви богослужіння минулої неділі (суботи, п'ятниці)», 17,7% опитаних дали позитивну відповідь, зокрема, на Заході – 39%, в Центрі – 14%, на Півдні 10%, на Сході – 7,5%. Серед вірних УГКЦ позитивно відповіли 55%, ПЦУ – 27%, УПЦ (МП) – 24%, «просто православних» - 4%, «просто християн» 3% відповідно [Особливості релігійного, 2020: с. 24].

Практично не змінився й показник частоти відвідувань релігійних служб (Додаток Г, табл. Г.26). Так, частіше ніж раз на тиждень їх відвідували, за даними опитувань 2010 - 2020 рр., 4-5% тих, хто відвідує релігійні служби; раз на тиждень – 15-22%; раз на місяць – 17-21%. Близько половини (48-53%) опитаних відвідують служби лише на релігійні свята; причому регіональний розподіл кардинально відрізняється (на 2020 р.): 68% - на Півдні, 66% - на Сході, 58% - у Центрі і 24% - на Заході. Отже, найактивнішими тут є жителі Заходу: 40% тих, хто взагалі в цьому регіоні відвідує релігійні служби, відвідують їх не рідше одного разу на тиждень (в

інших регіонах – таких лише 10-15%). Серед представників різних конфесій найчастіше відвідують церкву вірні УГКЦ (48% не рідше ніж раз на тиждень), тоді як, наприклад, вірні ПЦУ – по 19%, а вірні УПЦ (МП) – 22%. Водночас 51% вірних ПЦУ і 45% вірних УПЦ відвідують служби лише на релігійні свята [Особливості релігійного, 2020: с. 24]. Дані Світового дослідження цінностей 2020 р. дають подібні результати: частіше ніж раз на тиждень служби відвідували 4,4% опитаних; раз на тиждень – 17%; раз на місяць – 12,4%; лише на релігійні свята – 34,6%; раз на рік – 9,1%; рідше, ніж раз на рік – 5,8%; ніколи і майже ніколи – 13,9% і 2,8% - не відповіли. При цьому, частка тих, хто відвідує релігійні служби не рідше разу на місяць, становила в 2011 р. 24,1% і зросла в 2020 р. до 33,8%. За цим показником Україна найближче до Литви (30%) і Хорватії (33,7%) [Світове дослідження: с. 141-142].

Зауважимо, що запровадження жорсткого карантину навесні 2020 р. суттєво вплинуло на відвідування церкви (молитовного будинку). Зокрема, 67,5% опитаних, які відвідують релігійні служби, повідомили, що вони не відвідували служби в той час (по регіонах, з Заходу на Схід – від 61% до 77%); 25,6% вказали, що вони відвідували служби, але значно рідше (по регіонах, з Заходу на Схід – від 31% до 16%) і 6,7% заявили, що відвідували їх так само, як і до карантину (по регіонах, Захід і Схід – по 8%, Центр і Південь – по 5%) [Особливості релігійного, 2020: с. 25]. При цьому, лише 13% опитаних брали участь у релігійних відправах у мережі інтернет: 39% - на Заході (здебільшого греко-католики) і по 4-5% - в інших регіонах [там само: с. 26]. Якщо зважати на тенденцію зменшення культових практик в останні роки, то карантин ймовірно посилить цю тенденцію.

Щодо функціонування храмів і молитовних будинків під час коронавірусу думки респондентів розділилися наступним чином: 45% опитаних вважають, що вони мають функціонувати тільки з обмеженнями та суворим дотриманням усіх санітарних норм; 36% - що вони не повинні

відчинятися, бо це небезпечно; 12% - що вони мають бути відчинені, щоб люди могли молитися і 7% - вагаються з відповіддю. При цьому кількість прибічників закриття храмів суттєво відрізняється за регіонами: на Заході таких налічується 21%, у Центрі – 29%, на Сході – 48% і на Півдні – 63% [Особливості релігійного, 2020: с. 25].

Важливими в житті людини є такі події, як народження, вступ до шлюбу і смерть, при яких здійснюються т.зв. обряди життєвого циклу. 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% [Яремчук, 2011а: с. 107; Яремчук 2010в]. Це свідчить про поширеність здійснення основних церковних обрядів, незалежно від релігійності і конфесії. Найбільша частка виконаних обрядів життєвого циклу припадає на західні області України, найменша – на південні та східні. Згідно даних, представлених парафіями УПЦ в Чернівецькій області у звітах за 2019 р., в єпархії було звершено 4456 хрещень, 2137 вінчань і відслужено 5961 похоронів [Річний звіт, 2020: с. 61]. 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.

Основним засобом спілкування з Богом є молитва. Отже, у Європейському дослідженні цінностей (2008 р.) 51,6% респондентів заявили, що віділяють 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 [Яремчук, 2011а: с. 107]. Згідно порівняння даних Світового дослідження цінностей за 2011 і 2020 рр., частота молитовних



практик в Україні дещо знизилася – від 42,2% до 38,5% тих, хто молиться кілька разів на тиждень і частіше. Також зменшилась частка тих, хто молиться на свята або під час релігійних служб (з 36,6% до 33,5%). Натомість загальна частка тих, хто ніколи або практично ніколи не молиться, зросла з 17,6% до 23,7%. Значно частіше ніж в Україні (72%) люди моляться на Кіпрі (87,4%), в Греції (83,9%) та в Румунії (83,7%), які також є країнами з переважно православним населенням [Світове дослідження: с. 143].

Матеріальна підтримка церкви, як і раніше, надається людьми нерегулярно. Регулярно надають підтримку церкві 11% опитаних (за 20 років ця кількість, в межах 10%, залишається майже незмінною). Найбільше (34% опитаних) - роблять пожертви «у дні великих свят» (за 20 років кількість таких збільшилася вдвічі, з 16% до 34%) і 26% надають матеріальну підтримку церкві зрідка (за 20 років ця кількість зменшилась з 38% до 26%). Ці два варіанти можна трактувати як рівноцінні, оскільки вони свідчать про епізодичні дії. Водночас, упродовж періоду моніторингу зменшилася кількість тих, хто «не надавав матеріальної підтримки церкві ніколи», – з 36% у 2000 р. до 29% на 2020 р. (Додаток Г, табл. Г.27). Матеріальна підтримка церкви виразно залежить від регіону та церковної належності. Так, «регулярно» підтримують церкву 31% жителів Заходу, в решті регіонів – 5-8%. «Ніколи» не підтримують церкву матеріально лише 12% опитаних на Заході, в Центрі – 31%, на Півдні і на Сході – 37-38%. Серед вірних УГКЦ регулярно надають матеріальну підтримку церкві 44% (ніколи не підтримують – лише 4%), серед вірних УПЦ (МП) – 13% проти 7% відповідно; ПЦУ – 16% проти 14% відповідно [Особливості релігійного, 2020: с. 27].

Нинішній рівень релігійних практик в Україні суттєво не відрізняється від рівня релігійних практик радянського часу, які ґрунтовно проаналізовані низкою українських дослідників, зокрема П. Бондарчуком [Бондарчук, 2009]. 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 служителами релігійних організацій, ченцями, мислителями), тоді як переважну частину віруючих задовольняла релігія низької інтенсивності» [Паращевін, 2017: с. 99]. Відтак, його думку, 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 (релігійними знаннями та релігійними наслідками), за показниками виконання релігією своїх соціальних функцій як соціального інституту, за показниками соціальної значущості, тобто впливу на перебіг суспільних процесів, Україна залишається високосекуляризованим суспільством.

Х. Казанова звернув увагу на те, що «американці при опитуваннях перебільшують свою релігійність порівняно з культовими практиками, а європейці, навпаки, – приховують» [Казанова, 2019: 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.

Низка науковців досліджують питання факторів релігійності. В контексті такого фактору як вік старші люди є більш релігійними. Щодо статі, то більш релігійними є жінки, але майже все духовенство представлене чоловіками. Серед віруючих людей багато бідних і хворих, але серед святих є багато заможних людей з високим соціальним статусом. Такі

фактори як географія та історія – контроверсійні. Наприклад, Південь Європи релігійніше Півночі, але є такі винятки як Ірландія та Польща. Історичний фактор посткомуністичного минулого в різних країнах має різні наслідки, коли Польща та Румунія мають високий рівень релігійності, а Чехія та Естонія – низький. Н. Луман звертав увагу на такий фактор, як комунікація. Втім, нині не існує визначеності щодо однозначних і домінуючих факторів релігійності.

### **Висновки до розділу 3**

Вплив будь-якої релігійної організації оцінюється з точки зору її історичної та культурної ролі в суспільстві, кількісних показників – величини структур і чисельності вірян та показників релігійних практик. 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, зокрема недільні; релігійні мас-медіа тощо.

Аналіз релігійного середовища за роки незалежності України свідчить про зростання всіх без винятку його складових. За 29 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 – збільшення структури (громад, храмів, духовенства, монастирів, ДНЗ тощо), поступившись місцем інтенсивному розвитку – освіти, катехизації, місіонерства, видавничої діяльності, інформаційної політики, соціального служіння тощо, який є доволі помірним. У цьому напрямі написана низка програмних документів і створені окремі організації, але їх ефективність – бажає кращого.

Конфесійна структура сучасної України, як свідчить аналіз, поліконфесійна, на відміну від моноконфесійної структури багатьох країн Європи, де домінуючі позиції обіймає одна конфесія, з якою асоціює себе більшість населення. 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). Другою, після УПЦ, організаційною релігійною структурою України є Православна церква України (колишні УПЦ-КП, УАПЦ). 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. Менші за розміром групи утворюють релігійні організації харизматичного типу; інші релігійні організації протестантів і протестантського походження, зокрема Свідки Єгови тощо. Третій за величиною релігійної мережі України - католицизм. Найбільшими католицькими церквами України є Українська греко-католицька церква та Римсько-католицька церква в Україні. УГКЦ посідає третє місце в Україні, після УПЦ і ПЦУ, за кількістю релігійних організацій. Натомість РКЦУ – порівняно невелика церква, значну частину вірян якої складають етнічні поляки України. 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, іслам, буддизм.

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. Отже, в загальній мережі питома вага інституцій протестантських напрямів зросла. Натомість темпи зростання протестантських організацій 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.

У роботі з'ясовано, що формування, відтворення та трансформація конфесійних практик у сучасному суспільстві базується на сукупності відповідних організаційно-методологічних принципів, опрацьованих у межах дисертаційного дослідження та поділених дисертантом на *дві групи*: загальні (або зовнішні) та специфічні (або внутрішні) принципи. Поряд із цим, визначені й інші організаційні принципи, які можуть бути залучені до процесу трансформації конфесійних практик у суспільстві.

Виявлена ключова роль соціальних інституційних механізмів у перебігу формування, відтворення та трансформації конфесійних практик у

сучасному українському соціумі, соціологічну класифікацію яких подано: *за походженням* вони є стихійними, або природними, і проєктивними, або штучними; *за належністю* – ендогенними, або внутрішніми, і екзогенними, або зовнішніми; *за комплексним характером* – сингулярними, або специфічними, і комплексними, або універсальними.

Суспільна свідомість населення України у релігійно-конфесійному контексті зазнала впливу агресивної політики Росії. 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. 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 конфесійного-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, тобто регулярно практикуючими є до 10%. 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. СОЦІОЛОГІЧНІ ВИМІРИ СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТКУ КОНФЕСІЙНИХ ПРАКТИК НА БУКОВИНІ

### 4.1. Соціологічне обстеження стану та перспектив трансформації конфесійної структури та конфесійних практик у регіоні

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; відмінностями соціоментального характеру (психологічні); способом господарювання і специфікою соціальної структури, рівнем урбанізації і кваліфікації (соціально-економічні); загальним культурно-освітнім рівнем населення; політичними і міграційно-демографічними процесами; міждержавними (міжнародними) відносинами; природно-кліматичними умовами тощо. Насамперед на цих особливостях позначається характер євангелізаційної 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.

Чернівецька область є найменшою в Україні за площею (8,1 тис. кв.км) та населенням (900 тис. осіб), з яких 42% міське і 58% сільське. Область має 417 населених пунктів і високу густоту населення (111,12 осіб / кв.км; густота населення України – 73 особи / кв.км). Чернівецька область межує з Івано-Франківською, Тернопільською, Хмельницькою і Вінницькою областями України, а також з Румунією і Молдовою.

Релігійний простір Чернівецької області здавна характеризується різноманітністю релігійних організацій. Внаслідок цього на Буковині нині функціонують понад 30 напрямків та течій. Основними напрямками, що представлені в області, є: православ'я (УПЦ, ПЦУ, старообрядці); католицизм (римсько-католики та греко-католики); протестантизм (16 напрямів); юдаїзм (3 течії); в області також існують мусульманська громада та ряд новітніх релігійних течій.

Протягом останніх років в області зберігалася тенденція до незначного збільшення кількості релігійних організацій. Протягом року реєструється до десятка нових релігійних організацій. Станом на 01.01.2020 р. кількість релігійних організацій в області становить 1369 (15-а позиція серед областей України): 1 центр; 12 управлінь; 1320 громад, з яких 1164 зареєстрованих (1046 діючих і 118 недіючих) і 156 незареєстрованих; 21 монастир, в якому проживає 396 осіб; 7 місій; 8 вищих духовних навчальних закладів, в яких заочно навчається 641 особа. Крім цього, в області функціонує 577 недільних і суботніх шкіл і зареєстровано 2 періодичних друкованих видання [Наказ Міністерства, 2020]. Зауважимо, що в 1991 р. в Чернівецькій області діяла 601 релігійна організація (179 незареєстрованих) [Лешан, 2010: с. 52]. У середньому на один населений пункт припадає 2,8 релігійних організацій, а на кожну тисячу населення - 1,3. При середньому показнику щільності

релігійних громад (кількість громад у розрахунку на 10 тисяч дорослого населення) по Україні – 9, Чернівецька область має 16,9. Релігійний чинник посідав і наразі посідає одне з чільних місць у повсякденному житті населення краю, який нині утворює Чернівецьку область.

Зауважимо, що окремі релігійні громади діють без реєстрації (що дозволено законодавством). Насамперед це стосується Свідків Єгови, АСД Реформаційного Руху, а також релігійних громад колишньої ради церков ЄХБ. Ці релігійні організації, визнаючи владу держави, водночас пропагують серед своїх членів вчення, згідно якого адепти течій відокремлюють себе від країни проживання. Це проявляється у відмові від виконання військового обов'язку, голосування на виборах, участі у соціально значимих проєктах. Їх керівники також відмовляються від зустрічей з керівниками інших релігійних конфесій. Негативним процесом є і зняття з реєстрації громад Свідків Єгови. 21 релігійна громада припинила існування внаслідок цілеспрямованої діяльності релігійного центру Свідків Єгови України. Серед парафіян цієї деномінації потужні очікування кінця світу, які підживлюються страхом перед державою.

Релігійні організації області для задоволення своїх релігійних потреб використовують 1078 приміщень (забезпеченість складає близько 80%), з яких 860 культові споруди і 218 приміщень, пристосованих під молитовні, серед них 442 – пам'ятки архітектури [Наказ Міністерства, 2020]. Частина цих будівель знаходиться у власності релігійних організацій, а частина в оренді. Протягом 1992 - 2018 рр. віруючими різних релігійних напрямків зведено та здано в експлуатацію 417 культових будівель. Можна стверджувати, що внаслідок поліетнічності та поліконфесійності населення Чернівецької області тут можна простежити різні за стилями сакральної архітектури культові споруди. На жаль, практично втраченим є стиль юдейської архітектури, позаяк більшість синагог у радянський час були перебудована. Найвищий відсоток забезпеченості релігійних організацій

культовими будівлями має УПЦ, яка на Буковині в структурі релігійної мережі займає домінуючі позиції, її забезпеченість культовими будівлями складає 98 %. Відсоток забезпеченості храмами ПЦУ складає майже 52%; католицькі церкви: РКЦ – 67 % і УГКЦ – 62 %; найбільші протестантські церкви: ВСЦ ЄХБ забезпечені культовими будівлями на 76 %, УЦ ХВЄ – на 88 %, УУКЦ АСД – на 100 % і Свідки Єгови – на 43 %. Подальше вирішення проблеми нестачі культових будівель може бути здійснено лише за рахунок будівництва нових культових будівель [Наказ Міністерства, 2020].

Задоволенням духовних потреб в різних конфесіях опікуються 1685 священнослужителів, серед яких 26 – іноземці (4-а позиція в Україні після Київської, Львівської і Закарпатської областей). Необхідним фактором для розвитку релігійної мережі будь-якої області є потреба у кваліфікованих кадрах. Зростання кількості громад та потреба у місіонерстві в нових умовах спонукає всі релігійні спільноти до активізації підготовки служителів. Для підвищення їх професійних якостей церкви насамперед використовують свій місцевий потенціал, а також можливості духовних навчальних закладів столиці та інших регіонів нашої країни. У Чернівецькій області діє 8 духовних навчальних закладів, всі протестантські: 4 – ЄХБ, 2 – ХВЄ, 1 – АСД, 1 - Повноєвангельської церкви (харизмати). Найвні здобувачі здебільшого отримують освіту в заочній формі задля розширення свого світогляду та волонтерської роботи у релігійних організаціях. Крім цього, УПЦ мала практику підготовки духовенства в Чернівецькому приватному Богословському інституті, а УПЦ-КП (нині - ПЦУ) – на філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Отже, перша особливість Чернівецької області полягає в належності до західноукраїнського регіону, що відрізняє її від інших регіонів. Радянська влада приєднала Західну Україну і зокрема Чернівецьку область до СРСР лише під час Другої світової війни і як наслідок, вона не зазнала довоєнних

практик «радянзації», суцільної атеїзації і тотального терору. В результаті тут збереглася традиційна релігійна культура та вищий рівень релігійності населення. У радянський час в Західній Україні було зосереджено близько половини громад країни, а сам регіон був фінансовим і кадровим донором православної церкви. Традиційна релігійна культура на Буковині не переривалася в радянський час. Тому тут значно більше т.зв. воцерковлених віруючих, які регулярно відвідують служби (зібрання). Це стосується не лише православних, а й представників інших конфесій [Яремчук, 2004; Яремчук, 2011г].

Також існують особливості, які вирізняють її серед інших західноукраїнських областей. Отож, друга особливість цього краю пов'язана з трансляцією історичної спадщини дорадянського періоду, зокрема, значне культурне відтворення імперської залежності на сучасних постімперських просторах [Куценко, Горбачик, 2014]. Період XIX - початку XX ст. нинішня Чернівецька область перебувала в двох державах – Буковина в Австро-Угорщині, а Бессарабія у Російській імперії, а в 1918 – 1940 рр. ці два регіони перебували в складі Румунії, що в цілому наклало вагомий відбиток на сучасність, оскільки Австрійська і Російська імперії накладали різні патерни. Зокрема, Австро-Угорщина була більш розвинута в плані правової держави і громадянського суспільства. Отже, конфесійна політика цих держав, а також півстолітнє перебування в складі Радянського Союзу, сформували той релігійний ландшафт, який нині відновився на теренах краю.

Третя особливість Чернівецької області стосується етно-лінгвістичного фактору – це багатонаціональність (в області проживають представники понад 80 національностей) і чинник вагомого румуно-молдавського етнічного компонента. Близько 75% населення складають українці, близько 12% румуни і близько 8% молдовани. Спільне віросповідання українців, молдован і румунів спричинило відсутність у них протягом тривалого часу чіткого етнічного розмежування. Лише в середині XIX ст. розпочався процес

формування національної ідентичності. При цьому, у румунів процес утвердження етнічної приналежності утвердився раніше. Українці ж певний час коливалися між конфесійною солідарністю з румунами та власною ідентифікацією, яка була ускладнена російським впливом. Зрештою, через конфесійну тотожність, між буковинцями ніколи не було відкритого протистояння і жорстких конфліктів на національному ґрунті.

Нині в області налічується 108 румуномовних парафій УПЦ (із 418 релігійних організацій, що складає близько 26 %). Румуномовне населення розселене в основному в таких районах: Сторожинецький - 36,7 % населення, тут діє 16 румуномовних парафій УПЦ; Глибоцький - 45,3 % населення, тут діє 25 румуномовних парафій УПЦ; Герцаївський - 80,0% населення, тут діє 31 румуномовна парафія; м.Чернівці - 17,8 % населення, тут діє 7 румуномовних парафій УПЦ. В районах компактного проживання румунів та молдован діють парафії УПЦ, богослужіння ведуться румунською мовою з урахуванням етнічних особливостей місцевого православ'я. Богослужіння на основні релігійні свята в залежності від населеного пункту проводяться як за григоріанським, так і за юліанським календарями. Наявні і румуномовні релігійні громади протестантського віросповідання. Так, серед громад обласного об'єднання ЄХБ румуномовні – 32 (19,2%) з 168 діючих; серед громад обласного об'єднання ХВС румуномовні - 42 (38,9%) з 108 діючих; серед громад адвентистського напрямку 14 румуномовних (11,8%) з діючих 119 громад. Аналіз останніх кількох років свідчить, що у румуномовних населених пунктах вища динаміка розвитку релігійних громад як православного, так і протестантського напрямків, тобто румуни більш акцентовані на релігії, ніж українці. Те саме стосується етнічного складу православних монастирів області. Варто зазначити, що багато румунів Буковини здобувають духовну освіту в Румунії та мають контакти зі своїми одновірцями. При цьому,

православні румуни переважно орієнтовані на російську, а не на румунську церкву.

Четверта особливість, яка вирізняє Чернівецьку область від інших західноукраїнських регіонів – це домінування православ'я. Зокрема, в сусідній Галичині, з якою найбільші контакти, домінує греко-католицизм. Порівняно з Волинню, де також домінуючим є православ'я, відмінність полягає в тому, що в Чернівецькій області домінуючим є російське православ'я, основними особливостями якого є чернецтво як «ідеальний тип» і фундаменталізм (УПЦ втричі перевищує ПЦУ), а на Волині – автокефальне (ПЦУ дещо переважає УПЦ), при тому, що буковинське православ'я увійшло в російське лише в середині ХХ ст. Цей феномен можна пояснити тим, що більшість людей шукають у релігії і церкві не глибоких богословських дискусій чи ідеологічних чинників, а реальну підтримку і допомогу в повсякденному житті у вирішенні владних проблем, особливо в умовах невизначеності. Як наслідок, люди схильні підтримувати тих людей і організації, яким вдячні за реальну допомогу, попри певні ідеологічні суперечності.

Ще один парадокс в тому, що якраз УПЦ, маючи домінуючу організаційну перевагу, відчуває себе дискримінованою в регіоні, особливо завдяки медіа та громадській думці. Через них поширюється думка, що УПЦ є церквою країни-агресора, а її прихильники – «агенти Кремля». Ці звинувачення щодо організації, яка налічує тисячі чи навіть мільйони прихильників нагадує радянські часи, коли всіх протестантів називали сектантами і «агентами міжнародної буржуазії» за те, що їх центри знаходились на Заході. У відповідь УПЦ зайняла позицію ігнорування, закритості і негативного ставлення до медіа і журналістів. Втім, ігнорування комунікаційних аспектів загалом грає проти церкви.

Характеризуючи релігійну мережу області, треба відзначити, що більше, ніж половина від загальної кількості релігійних організацій,

належить до православ'я - 650 релігійних організацій або 53,6%. Православ'я на Буковині представлено кількома напрямками – нині це УПЦ, ПЦУ та невеликі течії. Відсотковий показник кількості священнослужителів, що належать до православ'я, становить лише 31,7% від загальної кількості священнослужителів області і значно поступається протестантським громадам.

До 1990 р. у Чернівецькій області, як і по всій Україні, все православ'я (крім старообрядців) входило в структуру Українського екзархату Російської православної церкви (Московського патріархату). Але восени 1990 р. Український екзархат перетворився на Українську православну церкву, а прибічники автокефалії домоглися реєстрації Української автокефальної православної церкви, тобто «розкол» церкви, який фактично виник у 1989 р. після переходу перших громад, був закріплений юридично. Ще навесні 1990 р. архієреєм УАПЦ на Буковині став Данило (Ковальчук), який до того був священником на Прикарпатті.

Основною стратегією цієї церкви, а згодом її наступниць – УПЦ-КП і ПЦУ, стала робота з переходу парафій УПЦ в автокефальну церкву. Алгоритм такої роботи був наступний. Прибічники автокефалії починали комунікувати з місцевим священником, церковним активом та мешканцями певного населеного пункту з питання переходу, або, як кажуть на Буковині, «колотити парафію». А далі ситуація розвивалася залежно від позиції сторін, але основну вагу відігравала позиція парафіян, бо лише невелика частка священників погоджувались на перехід в автокефалію. При цьому основний фронт конфлікту відбувався навколо культової будівлі, оскільки УПЦ не визнає почергового служіння, тобто храм має належати лише одній громаді. Отже, громада автокефальної церкви (10 осіб) реєструвала свій статут, де своєю адресою вказувала адресу храму, де вже була зареєстрована громада УПЦ. І далі відбувалася боротьба, тривалість і результат якої зумовлювалася силою сторін. Якщо більшість парафіян були за автокефальну церкву, то



вони брали під свій контроль храм (мирно чи примусово), а їхні опоненти були змушені шукати (будувати) інший, і навпаки. Пік такої діяльності припав на початок 1990-х рр., особливо після створення УПЦ-КП (1992 р.). І те, що кількість зареєстрованих громад автокефальної церкви, на третину перевищує кількість діючих, тобто вони є «фейковими», пояснюється саме цією стратегією. Це ті випадки, де прибічники автокефалії наразі не змогли досягнути своєї мети, тобто переходу громади і контролю над храмом. Події після надання Томосу в грудні 2018 р. показали, що ПЦУ не відмовилася від такої стратегії.

За інформацією УПЦ, на 1.01.2020 р., прибічниками автокефальної церкви у них захоплено (це є оціночним судженням – С.Я.) 72 храми, з них 13 – після надання Томосу ПЦУ [Річний звіт, 2020: с. 61, 102-103]. Розподіл цих храмів за районами наступний: Кіцманський район – 25 храмів; Заставнівський район – 15 храмів; Вижницький район – 15 храмів; Сторожинецький район – 10 храмів; м. Чернівці – 3 храми; Глибоцький район – 2 храми (в 2019 р.); Новоселицький і Путильський райони – по 1 храму. При цьому, якщо в 1990-х рр. основна активність розгорталася в Кіцманському і Вижницькому районах, то нині – у Заставнівському і Сторожинецькому. Варто зазначити, що автокефальний рух має підтримку лише в районах, які, по-перше, входили в австрійську провінцію Буковина, а по-друге, є україномовними. Хоча тут виключення складає гірський Путильський район. Натомість автокефальний рух не має такої підтримки в україномовних районах, які входили до Бессарабії (Хотинський, Кельменецький, Сокирянський райони), а також, зрозуміло, в румуномовних населених пунктах (Новоселицький район). Щодо бесарабських районів стратегія автокефальної церкви дещо інша – там зазвичай створюються громади, які від початку орієнтовані на будівництво власних храмів, тому відсутнє міжконфесійне протистояння.

Також зауважимо, що в 49 випадках із 72 «захоплених» храмів, там залишилися громади УПЦ, які мають інші приміщення для молитви або побудували нові храми. Отже, лише в 23 випадках (третина від конфліктних ситуацій) мова йде про повний перехід громад УПЦ в автокефальну церкву. Відтак УПЦ, попри певні втрати (клір, храми, парафіяни), які в кількісному вираженні є незначними, швидко відтворюється і продовжує залишатися домінуючою за структурою релігійною організацією Чернівецької області. УПЦ має громади майже в усіх населених пунктах області, тому в конфлікті з автокефальною церквою вона займає захисну позицію, бажаючи залишити статус-кво.

Основною тенденцією релігійного життя православних Буковини з 2018 р. стали процеси, які відбуваються на фоні створення Православної церкви України. З одного боку УПЦ-КП та УАПЦ всіляко сприяли цьому об'єднанню та посиленню новоутвореної церкви, з іншого УПЦ виступає категорично проти можливості своїм релігійним громадам змінювати канонічну приналежність. Об'єднавчий собор в Києві 15 грудня 2018 р., з одного боку посилив новостворену ПЦУ області, зокрема об'єднання громад УПЦ-КП і УАПЦ в єдину ПЦУ у Чернівецькій області позитивно вплинуло на її розвиток, позаяк спричинило до залагодження конфліктогенних чинників в означених структурах (з 1997 р. тут існувало два єпархіальних управління УПЦ-КП, а з 2009 р. – єпархіальне управління УАПЦ). З іншого боку, створюється потенціал до посилення міжконфесійної ворожнечі, ксенофобії, боротьби за культові споруди та майно. Кожна зі сторін конфлікту моделює своє «визначення ситуації»: якщо ПЦУ діє під гаслами патріотизму та національно-культурницьких ідеалів, а УПЦ зображує як ворожу державі конфесію, яку звинувачує в сепаратизмі, підтримці військового конфлікту на Сході України і залежності у діях від Кремля, то УПЦ наголошує на своєму миролюбному характері і сприймає дії ПЦУ як «розкол», «рейдерські захоплення» і «розпалювання ворожнечі». Водночас

УПЦ, як і ПЦУ, також використовує ці події для внутрішньої консолідації і мобілізації своїх прихильників. Зокрема, 30.01.2019 р. відбулося молитовне стояння під Заставнівською РДА (очолив митр. Мелетій), 07.02.2019 р. - молитовне стояння під Глибоцькою РДА (митр. Мелетій і архієп. Лонгин), 14.02.2019 р. - молитовне стояння під Сторожинецькою РДА (митр. Мелетій і архієп. Лонгин), 23.05.2019 р. - молитовне стояння під Чернівецькою ОДА (митр. Мелетій і архієп. Лонгин). Мають місце інші приклади допомоги тим громадам, які зазнають наступу від ПЦУ. Як вище було зазначено, в більшості населених пунктів, де утворюються громади ПЦУ, продовжують існування громади УПЦ. Тому основним «камнем спотикання» в цьому міжконфесійному конфлікті є культові будівлі, а не догматичні чи ідеологічні питання. І найчастіше це стається тоді, коли сила прихильників УПЦ і ПЦУ приблизно однакова; вони доводять своє право на культову будівлю. Якщо ж одна зі сторін є домінуючою, то інша найчастіше будує свою культову будівлю і конфлікт не має тієї гостроти. Зауважимо, що якщо на підтримку своїх парафій у Західній Європі Московська патріархія витрачає величезні кошти [Митрохин, 2004: с. 561-562], то на т.зв. канонічній території, до якої керівництво МП відносить і Україну, ця діяльність здійснюється силами і засобами її місцевих прихильників.

Найбільш потужною конфесією в Чернівецькій області залишається *Українська Православна Церква*. Нині УПЦ має одне єпархіальне управління, яким керує Митрополит Чернівецький і Буковинський Мелетій (Єгоренко Валентин Володимирович, 1962 р.н.). В єпархії є 3 вікарних архієрея: з 2012 р. - архієпископ (з 2017 р.) Банченський Лонгин (Жар Михайло Васильович, 1965 р.н.), намісник Свято-Вознесенського Банченського чоловічого монастиря, має найбільший вплив у румуномовних парафіях; з 2016 р. - єпископ Хотинський Веніамін (Міжінський Мирослав Никифорович, 1966 р.н.), намісник Свято-Успенського Кулівецького

монастиря; з 2020 р. – єпископ Герцаївський Силуан (Чорней Аурел Степанович, 1980 р.н.).

Станом на 01.01.2020 р. УПЦ на Буковині налічує 418 громад (майже в кожному населеному пункті), що становить 31,7 % від загальної кількості релігійних громад області; з них 48 парафій міські і 370 - сільські [Річний звіт, 2020: с. 60]. Зауважимо, що у 1991 р. число громад УПЦ складало 340 одиниць [Лешан, 2010: с. 52], а на 1988 р. – ще на близько сотні менше. Державна статистика подає інформацію про 427 громад, з яких 16 незареєстровані [Наказ Міністерства, 2020]. Особливістю є те, що 310 парафій україномовні і 108 – румуномовні, з них 32 служать за новим стилем (у Герцаївському і Глибоцькому районах) [Річний звіт, 2020: с. 60].

Для проведення богослужінь УПЦ використовує 430 культових споруд, з яких 282 перебуває у власності, а 135 – у користуванні; 266 церков кам'яні і 152 дерев'яні; 340 – пам'ятки архітектури. За час незалежності збудовано понад 100 храмів, наразі в стадії будівництва 19 нових церков [там само: с. 60].

Штатне духовенство єпархії налічує 456 кліриків, в тому числі 2 іноземці (державна статистика пише про 444 особи). За штатом знаходиться 21 священнослужитель; заборонено в священнослужінні 4 клірики: 2 священники і 2 диякони; висвячено за 2019 р. 22 клірики. Штатне духовенство складає (за національністю): українців – 318, румун – 71, молдован – 62, росіян – 5 чоловік. За місцем народження духовенство єпархії походить: 398 осіб – з Чернівецької області, 13 – з Тернопільської, 5 – з Рівненської, по 4 – з Івано-Франківської та Львівської, 3 – з Житомирської, по 2 – з Хмельницької, Вінницької, Закарпатської і Луганської, по 1 – з Волинської, Дніпропетровської, Донецької, Запорізької, Київської, Одеської, Херсонської, а також 7 людей – з Росії, 5 – з Молдови і 2 – з Румунії [там само: с. 62].

Що стосується духовної освіти, то від єпархії (за рекомендацією) в різних духовних школах навчається понад півтори сотні осіб (включно з кліриками), зокрема в Україні (106), Румунії (23), Росії (20), Молдові (12) і Польщі (1). При цьому вони самостійно сплачують своє навчання. Церква лише організовує збір продуктів для підтримки духовних шкіл України і Молдови, де навчаються буковинці. Друкованим виданням Чернівецького приватного Богословського інституту є церковно-богословський часопис «Світильник», який виходить двома мовами: українською та румунською (з 1999 р.). Інститут також випускав газету «Православний світогляд» (2003-2005 рр.). Силами студентів інституту видається кольоровий православний журнал для дітей і батьків «Свет Рождества» (російською мовою).

Велике значення в структурі УПЦ Чернівецької області мають монастирі, які постають певними центрами та «ідеальними типами» релігійного життя. Зауважимо, що більшість ченців і черниць – румуни чи молдовани за національністю. На 1 січня 2020 р. в Чернівецькій області діє 15 монастирів УПЦ, з них 7 чоловічих, в яких живе 137 осіб братії і 8 жіночих, в яких живе 304 сестри [Річний звіт, 2020: с. 63]. Державна статистика пише про 12 монастирів і 377 чернців і черниць, оскільки деякі є наразі незареєстрованими [Наказ Міністерства, 2020]. За кількістю насельників вони виглядають так: 1) монастир Боянської ікони Божої Матері (с. Бояни Новоселицького району, жіночий) – 103 особи; 2) Свято-Вознесенський монастир «Банчень» (с. Банчени Герцаївського району, чоловічий) - 65 осіб; 3) монастир св. блаженної Ксенії Петербурзької (с. Молниця Герцаївського району) – 54 особи; 4) Свято-Введенський монастир (м. Чернівці, жіночий) – 51 особа; 5) монастир святої праведної Анни на Анниній горі (м. Вашківці Вижицького району, жіночий) – 32 особи; 6) Кулівецький Свято-Успенський монастир (с. Кулівці Заставнівського району, чоловічий) – 25 осіб; 7) Свято-Покровський

монастир (с. Молодія Глибоцького району, жіночий) – 19 осіб; 8) монастир святих жон-мироносиць «Леорда» (с. Верхні Петрівці Сторожинецького району, жіночий) – 17 осіб; 9) Непоротівський печерний Свято-Николаївський монастир (с. Непоротове Сокирянського району, чоловічий) – 17 осіб; 10) монастир прп. Афанасія Афонського (с. Стальнівці Новоселицького району, жіночий) – 15 осіб; 11) Свято-Іоанно-Богословський Хрещатицький монастир (с. Хрещатик Заставнівського району, чоловічий) – 13 осіб; 12) монастир св. вмч. Іоанна Сучавського «Слатина» (сmt. Красноільськ Сторожинецького району, жіночий) – 13 осіб; 13) Колінківський монастир святого рівноапостольного князя Володимира (с. Колінківці Хотинського району, чоловічий) – 12 осіб; 14) монастир Різдва Пресвятої Богородиці «Гореча» (м. Чернівці, чоловічий) – 2 особи; 15) Іспаський монастир преп. Серафима Саровського (с. Іспас Вижницького району, чоловічий) – 2 особи.

*Православна Церква України* створена на основі структур Української Православної Церкви Київського Патріархату та Української Автокефальної Православної Церкви. Нині вона має на Буковині три єпархіальних управління (2 з УПЦ-КП і 1 з УАПЦ), якими керують: митрополит Чернівецький і Буковинський Данило (Ковальчук Михайло Степанович, 1949 р.н.), архієпископ Чернівецький та Кіцманський Онуфрій (Ярослав Ярославович Хаврук, 1966 р.н.) і архієпископ Чернівецький і Хотинський Герман (Семанчук Павло Святославович, 1973 р.н.). Станом на 01.01.2019 р. УПЦ-КП на Буковині налічувала 155 громад, які обслуговували 144 клірики. В області релігійні громади УПЦ-КП мали 106 культових будівель, що становило 55 % від потреби; з них 65 – у власності, 34 – у користуванні, 7 – пристосовані приміщення, 2 – орендуються для проведення богослужінь. При громадах діяло 18 недільних шкіл. Натомість УАПЦ на початок об'єднавчих процесів мала 10 зареєстрованих громад. Крім цього, до ПЦУ від УПЦ

перейшло (частково чи повністю) близько півтора десятка громад з 13 храмами.

Отже, на 01.01.2020 р. сумарно кількість зареєстрованих громад ПЦУ в області складала 205, що становить 15,5 % від загальної кількості релігійних громад області; з яких 125 діючих, 1 незареєстрована і 79 – недіючих («фейкових»). Останні є фіктивними і створювалися з метою штучного збільшення кількісних показників та можливості претендувати на культові споруди у населених пунктах області. Зокрема, у понад 30 громадах ПЦУ (колишня УПЦ-КП) з часу свого утворення ще жодного разу не здійснювали богослужіння. Керівництво церкви також має сподівання на отримання на ці релігійні організації земельних ділянок, тому зберігає зазначені релігійні організації та не ініціює їх розпуск. Також ПЦУ в області має 4 монастирі, в яких числяться 4 особи; 1 місію і 18 недільних шкіл. Для проведення богослужінь використовується 110 культових споруд, з яких 74 перебуває у власності, а 36 – у користуванні; 68 – пам'ятки архітектури; за час незалежності збудовано 25 храмів. Штатне духовенство ПЦУ в області налічує 154 клірика [Наказ Міністерства, 2020]. Зауважимо, що особливістю ПЦУ є акцент на національно-патріотичному дискурсі, про що свідчать більшість новин на офіційному сайті [Православна церква України. Офіційний сайт]. Для багатьох її вірних релігія – це передусім вірність національним традиціям. При цьому, в ній не приділяється такої уваги чернецтву і монастирям, як в УПЦ (МП).

У православній мережі області також представлена *Православна старообрядницька церква* (Білокриницька згода), яка має 7 громад (найбільші громади – у с. Грубне і м. Чернівці), 2 монастирі (недіючих) і 6 священнослужителів. Більшість церковних інституцій Чернівецької області підпорядковані архієпископу Київському і всієї України Никодиму (Ковальову). У трьох населених пунктах області: с. Біла Криниця Глибоцького району, с. Грубне Сокирянського району і с. Липовани

Вижницького району, наявні громади лише старообрядницької церкви і відсутні УПЦ. У 1991 р. старообрядницька церква мала 6 громад, 4 з яких діяли поза реєстрацією [Лешан, 2010: с. 52]. Старообрядці, які здебільшого були нащадками етнічних росіян, намагалися дотримуватися своїх традицій і фактично жили ізольовано. Тому в радянський час вони вороже ставилися до створення колгоспів і переважно жили від доходів з присадибних ділянок. Зокрема, нині мешканці с. Грубне потужно замаються садівництвом і городництвом. У контексті своїх масштабів старообрядці являють здебільшого етнографічний інтерес.

Другою за величиною організаційної складовою релігійної палітри Буковини є *протестантизм*, представлений його пізніми формами – баптизмом, п'ятидесятництвом, адвентизмом тощо. Протестантські конфесії представлені на території Чернівецької області 16 напрямками. Станом на 01.01.2020 р. в області діяли: 1 центр церкви АСД-РР, шість обласних об'єднань (ЄХБ, ХВС, АСД, духовне управління об'єднань церков євангельських християн Чернівецької області, об'єднання Української церкви Повного Євангелія, Чернівецький обласний центр об'єднаної церкви християн віри євангельської). Протестантські течії нараховують близько 500 (40%) зареєстрованих релігійних громад та понад сотню, які діють без реєстрації. Провідні протестантські церкви - ЄХБ, ХВС, АСД мають необхідні управлінські структури, духовні навчальні заклади, постійно виступають на радіо та місцевому телебаченні. Зауважимо, що особливістю протестантських конфесій є персональне членство, яке дає можливість об'єктивнішого визначення кількості вірян, порівняно з православними і католиками України, де членство в громадах визначається за самовизначенням і не залежить від виконання релігійних практик.

Нині можна констатувати завершення періоду екстенсивного росту церков протестантського напрямку. Останнім часом чисельність вірян основних протестантських напрямків області дещо зменшилася. Зокрема,



розвиток духовних навчальних закладів останнім часом не приносить протестантам значного зростання кількості віруючих. Представники релігійних організацій констатують зменшення кількості новонавернених у своїх релігійних організаціях. При цьому варто нагадати про демографічну політику протестантів, зорієнтовану на створення багатодітних сімей і перетворення їх у «домашні церкви». Дедалі частіше в проповідях лунають думки про необхідність перегляду євангелізаційних програм і методик, які використовуються протестантськими церквами. Це призводить до розходження різних поглядів «традиційного» (в основному представлені старшим поколінням) та новаторського, що представлені молоддю всередині громад. Як наслідок, протягом останніх років утворилися декілька релігійних громад, що не підтримують загальноприйнятій «традиційний» курс розвитку всередині громад, наявне широке обговорення зазначених проблем. Тому серед факторів, які заважають розвитку протестантських рухів, основними є значні відцентрові процеси, що мають місце в основних протестантських конфесіях, вони спричиняють подрібнення церков, створення автономних церков зі схожою догматикою.

Найпоширенішою протестантською конфесією в Чернівецькій області є *Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн баптистів*, який на 1.01.2020 р. охоплює 172 релігійні організації. До них відноситься 1 обласне об'єднання ЄХБ (з 15 грудня 2018 р. керівництво обласним об'єднанням здійснює обласний пресвітер Даник Манолій Васильович), до підпорядкування якого входять 164 громади, що становить 12,4 % від загальної кількості релігійних громад області. Вони використовують для зібрань 131 культове приміщення, більшість яких на правах власності. Громади обслуговують 340 священнослужителів. Також церква має 3 місії, 4 навчальних духовних заклади (Теологічний Біблійний інститут, заочний Біблійний інститут «Служіння настановленням», Чернівецький Біблійний інститут, Чернівецький регіональний Біблійний коледж при ЄХБ) зі

530 слухачами і 120 недільних шкіл [Наказ Міністерства, 2020]. Кількість членів церков – 8619 осіб, що є другою за величиною в Україні обласною організацією ЄХБ після Київської [Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів]. Для порівняння, у 1991 р. баптисти області мали 89 громад [Лешан, 2010: с. 52]. Серед усіх протестантських конфесій євангельські християни-баптисти мали в Чернівецькій області протягом радянського часу одну з найрозгалуженіших і міцних структур.

*Українська церква християн віри євангельської* нараховує в Чернівецькій області на 1.01.2020 р. 113 релігійних організацій, серед яких: 1 обласне об'єднання (керівництво здійснює обласний пресвітер Карпов Петро Іванович), 109 громад (8,3% громад області), місію «Єдина надія», 2 духовних навчальних заклади (Біблійна семінарія і румуномовний Біблійний коледж), в яких навчається 65 слухачів. Громади обслуговують 380 священнослужителів. При громадах діє 71 недільна школа. Церква використовує для зібрань 99 культових приміщень, більшість яких перебуває у власності [Наказ Міністерства, 2020]. Кількість вірян за самооцінками – близько 7000 осіб. Дослідники відмічають, що п'ятидесятники – найбільш динамічна протестантська течія не лише на Буковині, але й у всіх регіонах світу, де діють їх формування. Для порівняння, у 1991 р. в області діяло 44 громади ХВС [Лешан, 2010: с. 52]. Зауважимо, що чисельне зростання громад п'ятидесятників у Чернівецькій області відбулось також за рахунок тих прихильників ХВС, які в радянський час входили в союз ЄХБ, але боротися за збереження своєї релігійної ідентичності.

*Церква адвентистів сьомого дня* на 1.01.2020 р. нараховує в області 103 організації. Передусім це обласне управління - Буковинська конференція церков АСД (керівником є президент – Завадюк Іван Степанович), що охоплює Чернівецьку, Івано-Франківську та Тернопільську області. Зауважимо, що в другій половині ХХ ст. Чернівецька область вважалась одним із центрів розповсюдження адвентизму в Україні [там само: с. 52].

На той час кількість віруючих АСД в регіоні складала четверту частину від усієї їх чисельності в УРСР і десяту частину – в Радянському Союзі. Не випадково область вважалася кузницею адвентистських кадрів, оскільки вихідці з Буковини працювали пасторами у багатьох регіонах СРСР і за кордоном. У радянський час адвентисти були другою за величиною протестантською конфесією області, наразі цю позицію зайняли п'ятидесятники. У 1991 р. адвентисти в області мали 40 громад [там само: с. 52]. Нині ж у Чернівецькій області згаданий напрямок представлений 100 громадами (7,6% громад області), які обслуговують 114 священнослужителів. Для зібрань використовується 103 культових приміщення. Освіта здійснюється у 1 духовному навчальному закладі (Буковинський біблійний інститут), де навчаються 46 осіб і 215 суботніх школах. Також церква має 1 місію і 2 друковані періодичні видання [Наказ Міністерства, 2020]. Сама церква публічно подає інформацію про 140 громад, 131 молитовний будинок і 6854 члена [Церква Адвентистів сьомого дня]. Інша гілка адвентизму – АСД реформаційного руху. В їх підпорядкуванні знаходяться 7 зареєстрованих громад та 11 громад без реєстрації. Потребами віруючих опікуються 19 пасторів та пресвітерів. Діє 6 суботніх шкіл. За роки незалежності збудовано 5 культових приміщень, одне приміщення орендується. У радянський час всі спільноти цієї церкви діяли без реєстрації.

У Чернівецькій області *неорелігії* представлені неохристиянськими течіями (харизмати – 12 громад, церква повного Євангелія – 10 громад, християни церкви Божої – 3 громади, мормони, новоапостольська церква), синтетичними та неоорієнталістськими напрямками, неоязичництвом. Характерними рисою новітніх релігійних течій є активна місіонерська діяльність, яка спрямована на залучення до своїх лав нових членів, в основному молоді. Також велику увагу вони приділяють питанням реабілітації алкогольно та наркотично залежних, розвитку бізнесу та

успішного життя тощо. Окрім недільних богослужінь, які відбуваються в орендованих приміщеннях, протягом тижня діють домашні церкви. Втім, проблемою НРТ Буковини є висока плинність їх членів та відсутність організаційної структури, малочисельність чи відсутність професійних служителів культу, що сприяла б розвитку цього релігійного напрямку. Протягом року не було зареєстровано жодної нової церкви НРТ, не відбулося жодного значимого заходу. Діють неорелігії, за невеликим виключенням, лише в обласному центрі.

Католицький напрям християнства представлений в Чернівецькій області римсько- і греко-католиками. *Римсько-католицька церква* представлена деканатом і нараховує 36 релігійних організацій (на 1.01.2020 р.): 33 громади (2,5% громад області) та 3 монастирі (в них 13 осіб). Для порівняння, у 1991 р. римсько-католицька церква в області мала 12 громад і кілька священників [Лешан, 2010: с. 52]. Більшість парафій римсько-католиків знаходяться там, де є помітна польська національна меншина. Всі вони підпорядковані Львівській архідієцезії. Громади обслуговують 13 священнослужителів, 8 з яких - іноземці (громадяни Польщі). Громада м. Чернівці видає свою парафіяльну газету комп'ютерною версткою, яка виходить, в основному, на великі релігійні свята. Релігійні громади РКЦ мають 24 культові будівлі: 23 повернуто у власність (пам'ятки архітектури), 1 - передана в користування. У 2010 р. релігійній громаді РКЦ «Найсвятішого Серця Ісуса» було передано у власність костел по вул. Шевченка, 2 в м. Чернівці, де в радянський час розташовувався обласний архів, а наразі ведуться будівельно-реставраційні роботи. Також церква опікується 25-ма недільними школами.

Релігійні громади *Української греко-католицької церкви* в Чернівецькій області входять до складу Чернівецької єпархії, утвореної наприкінці 2017 р. Очолює єпархію єпископ Чернівецький Йосафат Мощич. У підпорядкуванні УГКЦ на території області діє 28 громад (2,1% громад області), які

обслуговують 15 кліриків. У 1991 р. греко-католицька церква в області нараховувала 7 громад, 5 з них діяли поза реєстрацією (у 1946-1989 рр. УГКЦ була заборонена і діяла підпільно) [Лешан, 2010: с. 52]. Релігійні громади УГКЦ мають 18 культових споруд, з них 11 - у власності, 4 – у користуванні, 11 – пам'ятки архітектури, 3 приміщення пристосовані під молитовні, ще 3 будуються. Кафедральним храмом є собор Успіння Пресвятої Богородиці (м. Чернівці, вул. Руська, 28) – перший на Буковині греко-католицький храм. Парафіянами цього храму були О. Кобилянська, І. Вільде, С. Смаль-Стоцький та інші видатні українці. У ньому знаходиться чудотворна ікона Матері Божої Чернівецької «Надія Безнадійним» (вважається, що молитва перед нею приносить зцілення від багаторічного безпліддя). При церкві діє дві недільних школи та низка інших організацій.

До другої світової війни *юдаїзм* був другою за впливом, після православ'я, конфесією Буковини. Але під час війни єврейська громада зазнала значних втрат від окупантів. Попри це, у 1950-1960-х рр. значне єврейське населення Чернівців масово відвідувало синагоги, святкувало свята, дотримувалося традицій, зокрема випікання маці. Але з часу т.зв. «Шестиденної війни» (1967 р.) радянський уряд почав проводити жорстку політику, спрямовану проти сіонізму, яка включала як заходи проти євреїв загалом, так і проти юдаїзму зокрема, наприклад, закриття синагіг. Нині юдаїзм в Чернівецькій області представлений 15-ма громадами кількох напрямів.

Візуально побачити карту конфесійної структури Чернівецької області (на 1.01.2018 р.) з розподілом громад по населених пунктах можна за QR-кодом. Її автором є викладач і науковець ЧНУ імені Ю. Федьковича д.геогр.н. І. Костащук [Костащук, 2019].



З метою вивчення тенденцій сучасних конфесійних практик в регіоні автором було організоване і проведене власне соціологічне дослідження «Релігія в житті молоді» серед студентів Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Дослідження відбувалося за стандартизованою анкетною (Додаток Б) у формі онлайн-опитування (через гугл-форму) з 2 по 16 вересня 2020 р.. Взяло участь в опитуванні 400 студентів (за походженням 64,3% - з Чернівецької області, 13% - з Івано-Франківської, по 6% - з Тернопільської та Хмельницької, 1,5% - з Вінницької та 9,3% - з інших областей України). Дане дослідження можна розглядати як описове, яке відображає тенденції релігійного життя переважно буковинської студентської молоді.

На феноменологічне питання «Чи відчуваєте Ви потребу в спілкуванні з надприродним?» більшість дали позитивну відповідь, причому «постійно» відчувають – 11,3% та «іноді» - 47,3% респондентів. Водночас 27% не відчувають подібної потреби і 14,5% вагаються з конкретною відповіддю.

77,3% респондентів за самоідентифікацією можна віднести до віруючих, оскільки вони позитивно відповіли на питання «Чи вірите Ви в Бога чи певну вищу силу?»; водночас 10,5% - не вірять і 12,3% - не визначились.

У контексті розуміння природи Бога думки опитаних розділилися навпіл: 39,3% вважають, що «Існує Бог, який є особистістю» і 38% - що

«Існує певний дух або життєва сила». При цьому 10,3% не вірять в існування ні Бога, ні якоїсь вищої сили і 12,5% вагаються з відповіддю.

69,5% респондентів допускають позаконфесійну релігійність, стверджуючи, що «Людина може бути просто віруючою і не сповідувати якусь конкретну релігію». Натомість 22,8% вважають, що «Віруюча людина повинна обов'язково сповідувати ту чи іншу релігію» і 7,8% не визначилися з відповіддю.

За конфесійною самоідентифікацією 65,8% респондентів – православні; 12,7% - греко-католики; 1% - римсько-католики; 4,5% - протестанти; 0,7% послідовники нехристиянських релігій; 3,5% - позаконфесійні віруючі; 8,8% - невіруючі тощо. Ці показники схожі з загальноукраїнським розподілом.

За православно-конфесійною самоідентифікацією 35,8% опитаних визнають себе православними християнами, але не ідентифікують себе з конкретною церквою; 16,8% - відносять себе до Української православної церкви (Московського патріархату) під керівництвом митрополита Онуфрія; 14% - до Православної церкви України (колишній Київський патріархат) під керівництвом митрополита Епіфанія і 0,5% - до старообрядницької. Всього 67,1%, що корелює з попереднім питанням, де 65,8% православних. Інші респонденти – неправославні, невіруючі і невизначені. Отже, тут також проглядається загальноукраїнська тенденція, де більшість православних не мають конкретної конфесійної ідентифікації.

Серед студентів доволі високий рівень індивідуальних молитовних практик (третина): 20% моляться щодня і 15,3% - кілька разів на тиждень. Також серед студентів можна виділити групу з епізодичними молитовними практиками (близько третини): 11% - моляться кілька разів на місяць, 15,7% кілька разів на рік, 4,5% кілька разів за попереднє життя.

При цьому під час молитви 37,5% респондентів переважно користуються написаними молитвами, що вказує на домінування традицій

православ'я. Втім, 21,5% моляться переважно своїми словами і 19,3% - однаковою мірою.

67% респондентів не читають (слухають) релігійну літературу поза релігійними службами і лише 15,5% - роблять це. Це свідчить про низьку потребу в релігійних знаннях та, ймовірно, низький їх рівень.

В контексті релігійної відвідуваності більшість опитаних є номінальними віруючими, з невисоким рівнем культових практик, зокрема 49,2% респондентів заявили, що вони відвідують релігійні служби кілька разів на рік (на релігійні свята) і 5% - кілька разів за попереднє життя. Лише біля чверті опитаних можна віднести до регулярних учасників служінь: 12,2% - кілька разів на місяць, 8,5% - щотижня і 2,5% - кілька разів на тиждень. Водночас це є доволі високий показник у загальноукраїнському порівнянні.

Майже навіл поділилися думки щодо здійснення хрещення (православні традиційно його здійснюють над немовлятами, а протестанти – внаслідок навчання і свідомого вибору). Отже, 39,5% респондентів вважають, що його треба здійснювати внаслідок усвідомленого вибору, 38,8% - над немовлятами і 6,5% вважають, що немає різниці. 73% позитивно ставляться до церковного вінчання, лише 1,5% - негативно і 15,2% - байдуже. Такий високий відсоток свідчить про включеність вінчання до настанов і традицій способу життя.

Більшість – 55% стверджують, що усвідомлюють зміст священнодійств і лише 8% - не усвідомлюють; 28,7% - не визначились. Ймовірно, це можна пояснити сімейним вихованням і залученням дітей і молоді до релігійних служб.

Рівень залучення до причастя корелює з церковною відвідуваністю: 0,8% здійснюють його щотижня; 3,5% - кілька разів на місяць; 48% кілька разів на рік, 12,2% - кілька разів за попереднє життя. Натомість 18,3% не здійснюють його взагалі і 8,8% вагаються з відповіддю на це питання.



Піст є обов'язковим, але відомим компонентом релігійних практик. Зокрема, 4,3% респондентів заявили про регулярне дотримання посту і 44,3% - про нерегулярне.

16% респондентів брали участь у таких релігійних практиках, як паломництва, при цьому 4,8% - регулярні паломники: 2,3% - кілька разів на рік і 2,5% - щороку, і 11,5% - нерегулярні: 4,5% - раз на кілька років і 7% - кілька разів за життя.

Лише 8,3% респондентів залучались до просвітницьких заходів (проповідництво, місіонерство) своїх церков поза релігійними службами, що свідчить про низький рівень таких позакультових практик, що характерне для православ'я. При цьому 18,3% опитаних виконували певну неоплачувану, волонтерську роботу під егідою релігійних або церковних організацій, тобто були залучені до соціального служіння церков.

Більшість респондентів відчувають вплив релігійних моральних принципів на власну повсякденну поведінку: 56,8% опитаних іноді задумуються над моральністю своїх вчинків і 15% завжди узгоджують свої вчинки з моральними заповідями своєї віри.

Лише 19,5% респондентів вважають себе постійними членами релігійної громади і 51,2% - не постійними, що свідчить про низьку інституційну залученість віруючих до конфесійних практик. При цьому 34,8% респондентів зазначили, що спілкуються з іншими членами громади поза церковним зібранням. В даному випадку мова може йти про родинні, дружні і сусідські відносини.

Дві третини респондентів підтримує церкву матеріально: 15% регулярно і 57,3% - зрідка. Більшість респондентів дослухається до порад священників, що свідчить про їх авторитет. При цьому 15,2% - дослухаються до всіх порад і 39,5% - лише до порад щодо питань духовного життя.

Опитування засвідчило високий рівень релігійної толерантності, позаяк 49,3% респондентів вказали, що всі нині діючі в Україні церкви мають право

на існування. Водночас 24% стверджують, що є певні церкви, діяльність яких необхідно заборонити. При цьому лише 27,3% респондентів підтримують думку, що церква має бути національно орієнтованою, а 35,8% - не підтримують її і 29,5% вагаються з відповіддю.

#### **4.2. Конфесійні відмінності нових соціально-харитативних практик на теренах регіонального соціуму**

Важливе місце в роботі релігійних організацій займають новітні соціально-харитативні конфесійні практики. Майже всі конфесії створили відповідні структури (типу місій). Діяльність релігійних організацій спрямована на соціальну підтримку малозабезпечених, допомогу будинкам престарілих, інтернатам, громадським організаціям інвалідів, медичним закладам, облаштування пунктів безкоштовного харчування соціально невлаштованим громадянам, літнього відпочинку дітей із малозабезпечених сімей, добродійна діяльність у місцях позбавлення волі тощо. Більша частина церков області надає малозабезпеченим кривим області гуманітарну допомогу одягом, взуттям, предметами першої необхідності.

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» [Зеньковський, 2004: 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» [Смакота, 2002: с. 2]. Рух за формування соціального вчення в православній церкві утворюється лише після Першої світової війни паралельно з екуменічним рухом [Зеньковський, 2004: с. 195]. Ініціаторами спроб створити православне соціальне вчення в кінці XIX – на

початку ХХ 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 почали порушувати й обговорювати 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» [Социальная концепция, 2001]. 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 [Соціальна концепція Української Православної Церкви]. 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» [Социальная концепция, 2001: 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 [Сергійко, 2003: 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» [там само: 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 [Саган, 2005: с. 14–24].

Ювілейний Помісний собор УПЦ-КП, 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 [Декларація Ювілейного]. Вона, на думку А. Головкова, «віддзеркалює християнський погляд на світ і його проблеми на початку третього тисячоліття» [Головков. Формування соціальної доктрини]. 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» [Декларація Ювілейного, 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» [там само, 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 [Саган, 2005; Сергійко, 2003; Титаренко, 2004; Хілько, 2012] 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 літургічного життя, красу богослужіння і християнського мистецтва, і особливо – євхаристію» (XVI, 7). Подібне нехтування церквою значення соціальної роботи у своєму основному документі, що висвітлює соціальну доктрину, ставить її в не вигідне 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.

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.

Соціальні доктрини українських православних 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. Втім варто зауважити, що соціальні доктрини не мають вагомого практичного значення, оскільки не забезпечені ресурсами, кадрами і адміністративними заходами. До того ж відчувається брак довіри з боку потенційних спонсорів. Насправді концепції є деклараціями про наміри, які спрямовані насамперед до влади, з метою отримання церквою ресурсів.

У радянський період православні громади були відучені владою займатися будь-якою громадською діяльністю, в тому числі соціальним

служінням, а в 1990-і рр. церковні керівники не ставили соціальну роботу в якості першочергової мети порівняно з поверненням і відновленням храмів і монастирів, а деякі не вважали це справою церкви взагалі. Хоча православна церква наразі має багато прикладів соціального служіння, рівень соціальної активності православних порівняно з католиками чи протестантами бажає кращого. Зокрема, у 2005 р. російський соціолог С. Філатов оцінив кількість соціально активних громад у 200 – 250 на 12 тис. зареєстрованих об'єднань [Філатов, 2005]. Інший соціолог Р. Лункін вказував, що у 2018 р. серед 15 тис. зареєстрованих організацій РПЦ у РФ є близько 500 парафій і монастирів, які можна назвати соціально активними спільнотами громадянського суспільства, що збирають навколо себе молодь, інтелігенцію, організують творчі центри, школи, фонди [Лункін, 2018: с. 253].

Більшість церковних структур у своїх звітах відзначають, що вони займаються соціальним служінням, але при конкретизації виявляється, що ця діяльність має формальний характер, коли бажане видається за дійсне. Загалом добродійна діяльність у православній церкві здійснюється переважно в кількох напрямках:

1. Найбільш поширеним видом соціального служіння православної церкви є надання допомоги потребуючим (безхатькам, малозабезпеченим тощо) у вигляді годування, роздачі харчів, речей, засобів гігієни або надання тимчасового житла.

2. Надання медичної допомоги хворим та інвалідам, а також культова діяльність і катехизація в медичних закладах.

3. Допомога літнім людям (пенсіонерам), будинкам престарілих.

4. Допомога дітям-сиротам через заснування та утримання притулків і дитячих будинків, надання допомоги вихованцям державних сиротинців, відпочинок та оздоровлення дітей у православних літніх таборах.

5. Діяльність в пенітенціарних закладах (місцях позбавлення волі) і соціальна реабілітація колишніх засуджених; здійснення ритуалів, психологічна і виховна робота.

6. Реабілітація алко- і наркозалежних у спеціальних центрах.

7. Надання гуманітарної допомоги тим, хто постраждав від стихійного лиха та біженцям.

8. Робота у Збройних Силах.

9. Створення кризових сімейних центрів.

Оскільки провідні позиції в соціальному служінні тримають протестанти і католики, то їх методики з різним успіхом були адаптовані до православного середовища і богословських особливостей. 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 проєкти, 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 аборти. Ці заходи дають можливість не лише бути поінформованими про роботу церкви, але й сприяли залученню молоді до такої роботи.

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. 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) [Антошевський. Церква в українському суспільстві].

Ведеться активна робота з дітьми та молоддю. Священниками 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. Систематично відвідуються психоневрологічні лікарні, в'язниці, реабілітаційні центри для наркозалежних. Подібну роботу проводить і ПЦУ. Вона співпрацює з Всеукраїнським скаутським рухом (Пласт), який активно допомагає у розвитку і проведенні соціальної та громадської роботи [Стародуб, 2001]. Релігійні спільноти реалізують свої соціальні проекти і програми, створюючи місії та братства. Відомі Всеукраїнське братство святого апостола Андрія Первозванного (УПЦ-КП/ПЦУ) та братство преподобного Нестора Літописця (УПЦ).

Особливістю благодійної роботи в УПЦ Чернівецької області є її децентралізованість і безсистемність, тобто більшість акцій здійснюються за ініціативою і зусиллями окремих парафій і монастирів. Зокрема, клір та віруючі УПЦ традиційно допомагають посильними пожертвами ув'язненим в тюрмах, немічним, малозабезпеченим, сиротам, дитячим будинкам і вихованцям духовних навчальних закладів. Для збору коштів також організуються благодійні ярмарки. Вагому частину в добродійних акціях складають пожертви окремих спроможних парафіян. Із спеціального фонду Консисторії (єпархіального управління – С.Я.) в 2019 р. було виділено понад 100 тис.грн. на потреби нужденним, які зверталися туди за допомогою. Крім цього, збирається гуманітарна допомога і кошти для біженців і мирного населення Сходу України, зокрема в 2019 р. вірянами УПЦ було зібрано 25 т такої допомоги і певні грошові суми. Чернівецький Свято-Введенський жіночий монастир здійснює посильне служіння важкохворим (це було основною метою його створення в 1904 р. біля крайової лікарні). Аналогічною добродійною роботою займається і жіночий монастир на честь Боянської ікони Божої Матері. В с. Коритне Вижницького району під патронатом монастиря св.праведної Анни (м. Вашківці) функціонує геріатричний заклад на 25 осіб [Річний звіт, 2020]. При храмі в обласному військовому госпіталі успішно проводиться робота з воцерковлення людей з недоліками слуху. Настоятель храму за допомогою двох жінок звершує богослужіння з сурдоперекладом. Служіння відвідує близько 100 осіб з недоліками слуху. Також ця парафія взяла опіку над обласним тубдиспансером (м. Чернівці).

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.

Найбільш яскравим прикладом соціального служіння УПЦ у Чернівецькій області є діяльність дитячого будинку «Багатодітна сім'я Михайла Жара» - Героя України, архієпископа і настоятеля Свято-Вознесенського Банченського монастиря в с. Молниця Герцаївського району (недалеко від монастиря). Там проживають та виховуються біля 400 дітей-сиріт і дітей, позбавлених батьківського піклування. Усиновлення дітей здійснювалося у порядку, встановленому чинним законодавством України за рішенням судів, органів опіки та піклування. Діти проживають в належних умовах. Для них збудовано два триповерхові і один чотириповерховий будинок окремо для хлопчиків і дівчат і для дітей, хворих на СНІД, блок для харчування, спортзал, кінозал, дитячий майданчик, церква, басейн, господарські приміщення, є власний автотранспорт. У кожній кімнаті проживає 3-4 дитини, всі вони обладнані сучасними меблями, мають килимове покриття. Діти перебувають під постійним наглядом педагогів, закріплених за ними відділом освіти райдержадміністрації і черниць Боянського жіночого монастиря. Всі діти шкільного віку (за винятком дітей-інвалідів, які навчаються за індивідуальним графіком) відвідують Молницьку загальноосвітню школу, де здобувають середню освіту. Також діти проходять регулярні медичні обстеження, профілактичні щеплення тощо. За всіма дітьми збережено житлові та майнові права. Після досягнення повноліття діти отримують допомогу. Також у Банченському монастирі опікуються хворими і немічними людьми (переважно лежачі і без кінцівок), що живуть на його території (споруджені і облаштовані окремі корпуси) та допомагають багатьом іншим нужденним.

Найпоширенішими формами роботи УПЦ з дітьми і молоддю в Чернівецькій області є парафіяльні недільні школи та братства. Традиційно недільні школи організуються силами духовенства, інколи за участі активних вірян. Але ця робота не має вагомих результатів. У понад 400 парафій функціонує близько 30 недільних шкіл, при чому певна їх частина працює час від часу. Попри багаторазові заклики архієрея працювати в цьому напрямку, клір не знаходить в собі сил серйозно займатися недільними школами. Ця тенденція характерна не лише для Чернівецької області. Фейковими є більшість православних недільних шкіл, позаяк для їх реального існування потрібні активні священники та певні ресурси. Наразі діяльність цих шкіл така, що їх через занудність не бажають відвідувати навіть діти воцерковлених віруючих.

Іншим напрямком роботи з молоддю є діяльність братств, зокрема в єпархії нині діє (без реєстрації) кілька братств, зокрема в Чернівцях і Хотині. Переважно члени братств, а їх кілька десятків, займаються добродійністю та місіонерством. Надається допомога малозабезпеченим, пенсіонерам, хворим, інвалідам тощо. Для цього відбувається збір коштів, продуктів, проводяться благодійні ярмарки. Щотижнево проводяться місіонерські зустрічі. Регулярно організуються паломницькі поїздки. Для багатьох конфесій важливим є оздоровлення дітей у літніх таборах.

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.

М. Мітрохін вказував, що «в голові кожного священника РПЦ є приблизний список пріоритетів його діяльності» [Митрохин, 2004: с. 316-317]. Перше місце в ньому займає будівництво, реставрація та прикрашання храму (а також дзвіниці, парафіяльного будинку, просвірні, сторожки тощо), далі – організація церковної служби з правильними рухами, грамотним читанням і красивим співом хору. Наступна справа – акуратне і своєчасне виконання треб. Важливі також продаж свічок і пошук додаткових джерел для фінансування парафії, і побудова відносин з найбільш активними членами громади. Віронавчальна робота з парафіянами, а тим більше катехизація та місіонерство з тими, хто або не ходить до храму, або відвідує його зрідка, в цьому списку йде далі.

Визначальною щодо ініціювання позакультових практик є постать священника, 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. Що ж стосується ставлення до позакультових практик православних священників, 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 священників 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. Соціальні проєкти «забирають» ресурси, передусім гроші, а враховуючи їх тіньовий оборот у православної церкві, мало знайдеться людей, готових витратити гроші на інших людей, якщо їх можна витратити для потреб себе і своєї сім'ї. До того ж вкладення в цю сферу не дають

швидкого фінансового ефекту. Також зауважимо, що непублічність фінансів є перешкодою для навколоцерковних проєктів, оскільки відсутність довіри заважає залученню благодійних коштів. Отже, 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» [Приход и община, 2011: 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.

Загалом консервативна політика УПЦ – не є виграшною для церкви. Вона створює нішу для діяльності в цьому напрямі для ПЦУ, яка може стати привабливішою не лише завдяки патріотичній орієнтації, але й використовуючи ліберальний дискурс. Риторика керівництва ПЦУ та переходу до неї деяких інтелектуалів з УПЦ вказує, що модернізм може мати успіх в цій церкві. Ліберальність завжди напряму пов'язана з інтелектуальністю, і ті, хто не знаходив розуміння своїх ліберальних ідей в православ'ї, часто переходили в протестантські церкви. Зокрема, це одне з пояснень стрімкого розвитку протестантизму як на Буковині, так і в інших областях України.

Протестантські церкви України мають вагомі здобутки періоду незалежності. По-перше, це налагодження зв'язків із протестантами інших країн. Причому «як на рівні окремих громад, різних релігійних організацій, так і на рівні деномінацій» [Неволин, 2011: 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» [Гореньков, 2011: 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» [Гореньков, 2011: с. 112–113].

Третім здобутком церков євангельського напрямку в Україні є напрацювання та успішний досвід соціального служіння. Невелика, порівняно з прибічниками інших християнських церков, кількість послідовників протестантизму не заважає йому ставати одним із факторів суспільного розвитку. В протестантів соціальне служіння є знаком належності до громади і життя за її нормами. 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» [Неволин, 2011: 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 [Бегичев, 2011: с. 137]. Розвій богослов'я стимулюють богословські журнали, написання бакалаврських, магістерських робіт у духовних навчальних закладах, а також навчання і захист докторських дисертацій [Пузынин, 2010]. 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. 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» [Яроцький, 2004: с. 5], знаходить своє підтвердження в бутті цього напрямку християнства.

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 доброчинність, 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 доброчинність 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. Окремим 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 [Куриленко, 2003].

Протестанти займали в радянський час більш критичну позицію щодо атеїстичного тиску влади і були активнішими, ніж представники традиційних церков. Це виражалося в ігноруванні ними заборон проводити молитовні зібрання, здійснювати масові релігійні дійства, навчати дітей релігії. При цьому найрадикальнішою у протистоянні з владою релігійною течією були Свідки Єгови. Тому влада вдавалася до різних форм і методів переслідувань, серед яких шантаж, дискримінація за місцем роботи, навчання чи проживання, штрафи, конфіскація майна, заборони на реєстрацію, заборони в служінні, притягнення до адміністративної та кримінальної відповідальності найбільш активних пресвітерів і проповідників. Зокрема, низка єговістів та адвентистів відбували ув'язнення за відмову служити в радянській армії та за іншими статтями, хоча мова йшла про релігійну дискримінацію.

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,

інституціоналізація, структурування церковних служінь 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 налаштована до них, вважаючи, що вони діють не на своїй «канонічній території». Ця позиція часто пропагується і через медіа, 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.

Протестантські церкви займають активну соціальну позицію, спрямовану на популяризацію духовності, моральності та здорового способу

життя. Суттєвими факторами розвитку є високий розвиток міжнародної співпраці, кадровий розвиток протестантських громад, становлення адекватної соціально-демографічної ситуації всередині громад. Протестантські громади Чернівецької області активно співпрацюють зі своїми одновірцями з інших країн, насамперед з США, Великої Британії, Німеччини. Представники з цих країн надають матеріальну допомогу церквам Чернівецької області, що дозволяє підтримувати соціально-значимі проекти протестантських церков. Водночас ступінь залежності протестантських організацій від іноземної підтримки щороку зменшується. Протестантські громади переходять на власні джерела фінансування. Як наслідок, дедалі більше благодійних акцій проводяться за рахунок вірних України. Трансформація суспільства потребує впровадження нових методів роботи всередині церков. Протестантизм розширює сферу дитячого служіння, збільшуючи кількість недільних шкіл; молодіжного служіння – використовуючи літні табори, молодіжні гуртки тощо. Широко використовуються суботні та недільні школи для дітей та дорослих.

Протестантські церкви мають досить широке різноманіття напрямів позакультових практик. При цьому баптисти більше зосереджені на благодійності (допомога хворим), роботі з нарко- та алкозалежними та місіонерській діяльності. Крім того, ЄХБ надає допомогу різним верствам населення (людям у сільських населених пунктах; незапрацевдатним; сиротам та людям похилого віку; самотнім людям; жінкам після абортів та ін.); організовує 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, молодіжних клубів, 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 вірян працюють музичні гурти, спортивні клуби, клуби англійської мови, сформована телефона лінія довіри, втілюються в життя проєкти щодо забезпечення сімейного благополуччя.

Протестантські організації Буковини досить активні у справі доброчинності. Так, потребувачим верствам населення надається гуманітарна допомога одягом та взуттям. Крім того, об'єднання здійснює активну допомогу людям, що мають алкогольну чи наркотичну залежності. При обласному об'єднанні ЄХБ в с. Малинівка (Новоселицький район) успішно діє Чернівецький обласний реабілітаційний центр з реабілітації алкозалежних та наркозалежних осіб. Протестантські деномінації відгукнулися на потреби військовослужбовців, переселенців, людей що проживають у зоні бойових дій. Основні протестантські течії всіма доступними засобами надають допомогу військовослужбовцям та цивільним громадянам. Не обходять протестанти стороною потреб людей з особливими потребами. Наприклад, в центральній церкві ЄХБ м. Чернівці всі богослужіння перекладаються мовою жестів (для людей з вадами слуху).

Варто наголосити, що ВСЦ ЄХБ є найбільшою протестантською організацією в Україні не останньою чергою через потужну місіонерську діяльність (благовістя). Цьому питанню присвячено кілька складових бачення церкви ЄВХ (4 з 10): «Постійне динамічне зростання кількості новонавернених та нових церков у братстві ВСЦ ЄХБ з метою примноження», «Зростання кількості молодих людей у помісних церквах», «Євангельсько-баптистські церкви в кожному великому населеному пункті», «Братство ВСЦ ЄХБ таким, яке посилає та всебічно підтримує місіонерів за межами України» [Всеукраїнський союз церков євангельських християн-

баптистів]. У цьому ракурсі оригінальним є проєкт молодіжного служіння Coffee House у Чернівцях, який щомісячно збирає близько півтисячі молодих людей для спілкування на християнські теми [Coffee House].

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. 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 проєкти, 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 ХВС, 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 євангелізаційних проєктів, які мали значний успіх. Такі заходи досить часто супроводжувалися хоромим 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 [Калабський, 2014: 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 [Куриленко, 2003]. 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. Як і інші церкви, з 1999 р. п'ятидесятники почали практикувати так звані добродійні обіди для безпритульних та малозабезпечених. Втім, найбільш потужно соціальне служіння п'ятидесятників зосереджено на сиротах, алко- і наркозалежних та ув'язнених. Широкий спектр соціального служіння у Чернівецькій області здійснюється місією «Єдина Надія», яка координує зусилля церков ХВС області на ниві благодійності.

П'ятидесятниками проводиться активна робота з дітьми-сиротами. Нині в УЦ ХВС створені та утримуються на кошти громад та індивідуальні спонсорські внески 27 сиротинців, церковні громади підтримують 11 прийомних сімей та 6 дитячих будинків сімейного типу [Українська Церква Християн Віри Євангельської. Офіційний сайт]. 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.

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 євангелізаційних заходах через проповіді із закликом не вживати алкоголь, проводяться різноманітні семінари та уроки серед студентства. Спочатку діяльність ХВЄ 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, ХВЄ вдалося розробити «Концепцію соціального служіння Союзу ХВЄ», де першим пунктом зазначається організація та відкриття нових реабілітаційних центрів по всій території України. Примітно, ХВЄ 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 ХВЄ 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. Загалом в Україні нині налічується понад 90 таких реабілітаційних центрів [Українська Церква Християн Віри Євангельської].

По всій Україні працює більше сотні пенітенціарних закладів (місця позбавлення волі). Найбільше їх у таких областях, як Полтавська, Рівненська, Львівська, Житомирська, Івано-Франківська [Державний департамент України, 2008: 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 [Калабський О.Ф. Євангелізаційно-соціальна, с. 104]. Отже, в більшості таких закладів здійснюється служіння ХВС.

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 сформулювати 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 УЦХВС не дає диплома державного зразка, відповідно кількість бажаючих вчитися в них відносно невелика.

Варто зауважити, що п'ятидесятники більше, ніж інші протестантські конфесії залучені у політику і владу. Певна аргументація цього міститься в

праці «Новий світовий порядок» латвійського пастора харизматичної організації «Нове покоління» Олексія Ледяєва. Він стверджує, що для побудови ідеального суспільства має бути встановлений «новий порядок», де керівні посади займають віруючі. У Чернівецькій області низка п'ятидесятників займають керівні посади у владі і відіграють суттєву роль у місцевій політиці, зокрема через партію ВО «Батьківщина».

Відмінністю Церкви АСД від інших церков є її специфічні правила та зосередженість на кількох видах позакультових практик, які здійснюються систематично, а відтак мають свої традиції і, власне, стають візитівкою АСД. Практики АСД базуються на її шести визначених цінностях, а саме: віра в Бога, сім'я, здоров'я, розвиток (успіх), служіння (турбота про інших), свобода [Церква Адвентистів сьомого дня]. Зокрема, І. Чернушка у своїй дисертації [Чернушка, 2016] дає детальну характеристику як доктрин, так і різноманітних служінь і проєктів церкви АСД, а також основних дискусій всередині церкви, які наразі стосуються гендерного питання – рукопокладення жінок у духовний сан. Специфіка церкви обумовлена певними її особливостями порівняно з іншими християнськими та протестантськими церквами. Зокрема, організаційна структура церкви АСД є пірамідальною, хоча вона має всі атрибути демократичності; ідеологія церкви побудована на сильних есхатологічних акцентах (вчення про друге пришестя Христа; *adventus* – прихід); віряни мають власне розуміння третьої заповіді – вважають святковим днем суботу, а не неділю; мають харчові обмеження, зокрема на свинину і алкоголь (тютюн, наркотики); збирають десятину від своїх доходів на утримання церкви тощо.

Основною візитівкою соціального служіння АСД є пропаганда здорового способу життя. У кожній громаді АСД передбачено функціонування відділу здоров'я та стримання, який пропагує ідеї щодо особистої гігієни, раціонального харчування та зменшення впливу шкідливих чинників на фізичне здоров'я людини. Систематично проводяться лекції про

здоровий спосіб життя у державних загальноосвітніх закладах, влаштовуються виставки здоров'я з профілактики шкідливих звичок, школи масажу та кулінарні курси, відкривати магазини і кафе здорового харчування. Акцент у таких практиках зроблений на молоді та сім'ї. Як і в інших конфесіях, саме молодь найбільше залучена до таких практик. Зокрема, програми «Цілком таємно» та «Тиждень жахів» знайомлять молодь із наслідками позашлюбного статевого життя та вживання алкоголю, тютюну та наркотиків. Наголошується на значенні шлюбу та сім'ї для здорового способу життя, в контексті чого звучить критика гомосексуалізму, абортів та сексуальних збочень.

Крім цього, церква організовує діяльність медично-профілактичних закладів, яких нині налічується до десятка. Найвідоміший – адвентистський медичний центр «Ангелія» у Києві. У Чернівецькій області діє природно-оздоровчий комплекс (санаторій) «Буковинька черешенька». Варто зауважити, що ще в середині 1990-х рр. церква ініціювала створення Адвентистської медичної асоціації України (фондація продовжує діяти і донині, а в її рядах працює понад 700 фахівців вищої і середньої кваліфікації, які надають необхідну медичну допомогу нужденним у різних регіонах країни) [Ганулич, 2005: с. 72].

Важливим напрямом залишається місіонерська діяльність, яка наразі побудована згідно проекту «Вулик», який був запропонований американськими адвентистами Р. Хіллом та Дж. Тарманом на основі повернення до бачення єдності місіонерства і соціальної діяльності у Біблії та у творах О. Вайт. Суттєва риса «інтегрованого місіонерства» - це «метод Христа» або «шлях Христа». Сучасні теоретики місіонерства в адвентизмі, слідуючи за думкою О. Вайт, звертають увагу на той факт, що Христос спочатку зцілював, а потім проповідував. Адвентисти порівнюють внутрішній світ людини з будинком, двері якого може відчиняти зцілення або ж щось до нього подібне – турбота про здоров'я через санаторії,

ресторани із здоровою їжею, курси здорового способу життя, медичне і паторонажне служіння. Отже, церква уподібнюється до вулика, у якому кожен член великої родини-організму знає власне покликання. Церкві, яка трудиться для задоволення життєвих потреб людей, а вже потім проповідує, легше достукатися до душі сучасної людини.

Давньою традицією адвентистів є видавництво і розповсюдження літератури (книг і газет). Обличчям українського адвентизму став телеканал «Надія», також працює радіостанція «Голос надії», адвентисти потужно представлені в інтернеті. Освітня діяльність церкви складається з богословської освіти пасторів, загальноосвітніх закладів, дитячих і молодіжних таборів. Нині в Україні відкрито 20 адвентистських навчальних закладів I-III ступенів, у яких навчаються 1670 учнів, зокрема в Бучі, Вінниці, Львові, Одесі, Чернівцях. Завдяки старанням церкви у Чернівцях створений приватний навчально-виховний комплекс «Соломон» (загальноосвітня школа I-II ст. і дошкільний навчальний заклад). Для його потреб Буковинська конференція церков АСД передала приміщення свого офісу, обладнала навчальні класи та інші необхідні приміщення. Також у Чернівцях діє Буковинський біблійний інститут, який надає професійну богословську освіту.

Позакультова діяльність церкви АСД з моменту її виникнення була спрямована на розвиток та поширення різноманітних видів соціального служіння верствам населення, які різняться за соціально-демографічними, майновими та іншими характеристиками. Перелік практик соціальної роботи церкви АСД переважно стосується матеріальної та духовної допомоги найвразливішим верствам населення. Особливе значення має діяльність Адвентистського агентства допомоги та розвитку (ADRA), яке займається соціальними проектами: збирає і розподіляє допомогу серед потерпілих і нужденних, зокрема бездомних, багатодітних, інвалідів, пенсіонерів. Найбільшою мірою це стосується проектів, спрямованих на допомогу, як

матеріальну, так і психологічну, постраждалим у війні на Сході цивільним громадянам, зокрема проєкт «Східний янгол». У рамках цього проєкту не лише надається матеріальна допомога в різних формах, але й працюють бригади будівельників з усієї України, відновлюючи зруйноване під час бойових дій житло. Також здійснюється робота з дітьми-сиротами, безпритульними та онкохворими дітьми; алко- та наркозалежними (центри реабілітації), ув'язненими (ведеться служіння у в'язницях) та ін.

Позакультові практики здебільшого здійснюються зусиллями самої церкви в єдності з вірянами, хоча деякі з них реалізуються за підтримки місцевих органів влади. 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. Адвентисти віддають перевагу несенню військової служби в медичних частинах або альтернативній громадській службі. Отже, в період вторгнення російських військ на територію України капеланство і допомога армії проявлялися в першу чергу як турбота про поранених і помираючих. Адвентистські капелани несуть своє служіння не лише в армії, але й в лікарнях, пенітенціарних закладах, сиротинцях, будинках престарілих тощо.

Проаналізуємо 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 [Ворон, 2007: с. 12]. Вибух протестантизму та впровадження ним гасел «рівності та братерства» між

всіма верствами суспільства, спонукав РКЦ до формування соціальної доктрини [Докаш, 2006: 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. «*Regum 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 [Лортц, 2000: с. 393].

На думку релігієзнавця К. Костюка, «соціальне вчення церкви не є ні політичною ідеологією, ні соціальним християнством, ні доктриною соціальної політики» [Костюк, 1997: 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» [Бадджо, 1998: с. 58]. Підґрунтям соціальної доктрини церкви виступає «антропологія на основі Євангелія» з утвердженням ідеї людини як образу Божого [там само: 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, «Соціальна доктрина церкви – 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» [Компендіум Соціальної доктрини Церкви, 2008: с. 52–53, 58].

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 [Сергійко, 2003: 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» [Дерюгин, 1990: с. 113]. Загальний огляд соціальних концепцій приводить до певних висновків: соціальне вчення церкви формується поступово, на що вказує історія [Лобье, 1989: с. 10]. Причина формування цього вчення полягає «в розкритті божественного задуму щодо світового панування людини» [Майка, 1994: 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. Загалом католики потужно залучені в соціальне служіння. Зокрема, православний архієпископ Могилевський (Білорусь) зазначав: «Католиків може бути в селі 15%, а крутяться вони так, що здається, що їх 85%» [Митрохин, 2004: с. 500].

Особливість актуальних практик УГКЦ можна з'ясувати, розглянувши перелік питань, які піднімаються керівними органами цієї церкви та переліком комісій церкви. Упродовж 1989 – 2011 рр. відбулося п'ять сесій Патріаршого собору УГКЦ: перша була присвячена проблемам нової

євангелізації (1996 р.), друга – ролі мирян у житті сучасної церкви (1998 р.), третя – соціальним проблемам українського суспільства, зокрема щодо абортів, розлучень, корупції та алкоголізму (2002 р.), четверта – молоді (2007 р.), п'ята – монашеству (2011 р.). За словами Блаженнішого Святослава, «сьогодні наша Церква крок за кроком у розбудові своїх структур прямує до патріархату» [Українська Греко-Католицька Церква]. Серед комісій УГКЦ можна виділити: літургійну комісію, комісію у справах монашества, комісію у справах молоді (<https://dyvensvit.org/>), комісію у справах душпастирства охорони здоров'я (<http://zdorovia.ugcc.org.ua/>), комісію у справах мирян (<http://www.laityugcc.org.ua/>), комісію для сприяння єдності між християнами (<http://ecumenism.com.ua/>), комісію у справах освіти та виховання (<https://www.edu-ugcc.org.ua/>) та ін. Кожна комісія має окремий сайт, на якому представлені різноманітні форми діяльності церкви.

Розвиток діяльності греко-католиків Чернівецької області зосереджується на молодіжному та катехитичному служінні, розвитку церковної дисципліни, соціальній активності. Католицькі церкви проявляють високий рівень суспільної активності, беруть участь у суспільно-політичному житті області. Їх керівництво проявляє значний інтерес до міжконфесійного співробітництва в межах християнських конфесій. Для дітей і молоді організуються табори, походи, різноманітні тематичні зустрічі, дискусії, гуртки тощо. Цим займаються як загальноцерковні організації, так і окремі парафії – священники, сестри-монахині і мирянський актив. Надзвичайно активно залучилися представники вищеназваних релігійних напрямків у справі допомоги військовослужбовцям, біженцям, громадянам постраждалим внаслідок військових дій на сході країни. Зокрема, єпископ Йосафат Мошчич вказав: «Як на мене, наш катедральний собор в Чернівцях повинен стати прикладом та взірцем для наслідування іншими парафіями. Наприклад, в понеділок ми запровадили молитовне читання Святого Письма, у вівторок і четвер після Літургії проводимо катехизацію для дорослих, а в неділю – для

дітей у трьох вікових групах. Також наша «Обнова» організовує фестиваль «Обнова-фест» на Зелені свята. Зараз активно при катедрі розвиваємо соціальне служіння, а також прагнемо розвинути студентське і в'язничне капеланство. Тобто ми стараємося виконувати своє служіння по максимуму, а результат залежить вже не від нас, а від Господа» [Чернівецька єпархія. Синод Єпископів УГКЦ]. Отже, в Чернівецькій єпархії УГКЦ просвітницько-місіонерська робота здійснюється через дитячі парафіяльні недільні школи, школи християнського життя та євангелізації, літні християнські табори, біблійні гуртки, катехизацію дорослих, парафіяльні бібліотеки, Товариство українських студентів-католиків «Обнова» (Чернівці), Центр парафіяльної передподружньої підготовки (Чернівці), спільноту «Матері в молитві» (Чернівці), спільноту «Назаретські родини» (Чернівці) тощо; а соціальне служіння – через парафіяльні групи соціального служіння, благодійний фонд «Карітас Буковини», парафіяльну їдальню «Книш», волонтерську допомогу бійцям АТО та ін. [Чернівецька єпархія УГКЦ].

В українських греко-католиків дуже потужно розвивається інформаційна діяльність: сайт церкви, єпархій, монаших чинів, парафій, навчальних закладів, благодійних організацій; сайт Релігійно-інформаційної служби України (РІСУ); видавництва («Свічадо»); радіо- і телестудії («Радіо Воскресіння»); газети і часописи, інших організацій. Зокрема, під проводом Чернівецького єпископа Йосафата духовенство єпархії активно залучається до різноманітних медіа-проектів у співпраці з місцевими телеканалами. Тут можна виділити проєкт «Інтерв'ю з духівником», де священники піднімають актуальні теми щодо сучасної моральності і духовного життя [Чернівецька єпархія УГКЦ. Ютуб-канал].

УГКЦ розвиває своє соціальне вчення через засвоєння соціальної доктрини Римсько-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 соціальній доктрині католицизму є термін «інкультурація», під яким розуміють адаптацію християнства до тієї чи іншої культури та зустрічне збагачення цієї культури християнськими цінностями [Компендіум, 2008: с. 322, 293]. 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» [Мороз, 2010: 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 «карітас» означає 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 доброчинної 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.

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 доброчинні 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» [Допомога «Карітасу»]. 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. «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.

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» [Послання Папи 1994: с. 126]. Варто визнати, що дуже часто нерегульованість 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» [Єзеницький, 1994: 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. 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.

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, відчують свою потрібність та значущість, оцінюють гідність кожного людського створіння, незалежно від соціального стану чи віку». 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.

Крім того, церкви активно втілюють нові форми соціального служіння [Зайцева-Чіпак, 2010: с. 15]. Так, з 1 вересня 2008 р. 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» [Докаш, Бочулинський, 2012: 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 підосною енцикліки римських пап.



В одній із доповідей на соборі Стрийської єпархії було зазначено, що «Церква не повинна забувати і земного життя. Готуючи кожну людину до вічності, Церква не може залишитися байдужою до її соціального визволення» [Лобье, 1989: с. 36].

#### **4.3. Обґрунтування регіонально-мережевої моделі міжконфесійної взаємодії суб'єктів релігійного життя**

Концептуальна модель є складовою методології концептуального аналізу та проєктування, яка виходить із системно-інтегративного аналізу. Вона представляє собою структуру взаємопов'язаних понять та відносин між ними, необхідну та достатню для вирішення тих властивостей об'єкта, знання яких вимагається для вирішення практично значимої задачі. Концептуальні моделі визначаються у відповідних формах, зокрема в атрибутивній, реляційній, аксіоматичній, теоретико-множинній, родо-структурній. В атрибутивній формі концептуальна модель представляє собою сукупність понять, що її представляють. Основним принципом побудови концептуальної моделі є методологічна рефлексія знання, що історично склалося у відповідній предметній області. Результатом методологічної рефлексії є реконструкція наявних концепцій та множина концептуальних моделей (теорій об'єктів, процесів, явищ, що описані у концепціях) та відношень між ними. Побудована таким чином концептуальна модель дозволяє контролювати та виявляти відношення між вихідними поняттями та дозволяють отримувати похідні поняття, що характеризують дану предметну область.

Також процедура побудови концептуальної моделі соціальної реальності передбачає такі кроки як пошук адекватних предмету дослідження конструктів (ідеалізованих об'єктів із встановленими властивостями, що є теоретичними шаблонами для побудови когнітивної схеми та співставляються із емпіричними відповідниками). Концепція є більш

складною системою та є не просто системою понять, а системою поглядів та відповідним розумінням явища або процесу, що робить її подібною до теорії. Але концепція не є завершеною дедуктивно-системною організацією знання, на відміну від теорії. Крім цього, іншими відмінностями від теорії є недостатня верифікованість концепції, яка у такому разі є свого роду незавершеною теорією. З цього приводу Ю. Сурмін зазначає, що «головне призначення концепції полягає в інтеграції певного масиву знання, у прагненні використовувати його для пояснення, пошуку закономірностей. Проходячи через горнило перевірки фактами, концепція уточнюється як за змістом, так і з погляду її пізнавальних меж. При цьому вона може й не витримати випробування практикою і бути знехтуваною» [Монастирський, 2010: с. 38].

Процес трансформації конфесійних практик відбувається за аналогічною схемою, що й процес їх інституціоналізації, але на відміну від останнього він забезпечує не створення, а зміну та перетворення організаційно-інституційних засад конфесійних практик. Отже, перетворенню в даному контексті підлягають такі засадничі чинники цих практик, як ступінь досяжності загальних цілей та ефективності задоволення ключових релігійних потреб, що визначається рівнем організованості спільних дій; рівень практичної продуктивності наявних норм, стандартів і ритуалів, які забезпечують систему статусно-рольової взаємодії членів конфесійної громади; доцільність сукупності наявних санкцій для підтримання нормативної конфесійної діяльності та поведінки членів спільноти тощо.

Результативність процесу організаційно-інституційної трансформації конфесійних практик істотно залежить від соціально-культурної спрямованості конфесійної діяльності, яка забезпечує ідентичність, солідарність, довіру та впорядкованість останньої в її розгортанні в просторі та часі. Причому впорядкованість конфесійної діяльності, як показує аналіз,

утримується завдяки таким культурним універсаліям, як символи, ідеологія, міфи, норми, ритуали, мова тощо, які в сукупності утворюють і відтворюють зміст релігійно-конфесійної культури, головної функцією котрої в даному контексті виступає мобілізація релігійної свідомості членів конфесійної спільноти на досягнення загально-релігійних цілей.

У сучасному суспільстві відбувається трансформація релігійних практик як прагнення до «ідеального типу» - євангельського способу життя, де суттєво зменшується роль релігійних організацій (конфесій) як таких, що не відповідають повною мірою запитам вірян. Принцип функціонування «ідеальної» церкви – мінімум форми, максимум змісту. В її основі лежить віра, молитва та альтруїстичний спосіб життя. Відтак, нині посилюються релігійні практики, які здійснюються поза церквою (як культовою будівлею), як позаконфесійні («віра без належності», коли люди шувають шлях до сакрального без участі релігійних організацій), так і конфесійні (культові і позакультові). Основні тенденції трансформації конфесійних практик – посилення ваги позакультових (передусім харитативних; в Україні це найбільше стосується протестантів і католиків), позаінституціональних (нерегламентованих; в Україні це найбільше стосується православних, оскільки культові практики домінують серед конфесійних практик православ'я), інноваційних (нових; коли релігійні організації ширше використовують інформаційні технології і роблять зрушення в гендерному питанні) та індивідуальних (відбувається т.зв. «приватизація» віри). Ці тенденції зумовлені такими чинниками, як вплив суспільних змін в умовах свободи і плюралізму та інституційними змінами в самих релігійних організаціях. Адже такі новітні практики стають вагомим чинником «виживання» релігійних організацій, які дозволяють їм бути конкурентоспроможними та збільшувати чисельність своїх послідовників. Зокрема, завдяки практикам соціального служіння спостерігається посилення ролі релігії в публічній сфері суспільства. Тому трансформації конфесійних

практик органічно розвивають форми конфесійного життя та активності вірних в умовах громадянського суспільства.

Ці процеси є свідченням постсекулярності, релігійного плюралізму і «приватизації віри». При цьому ця приватизація зумовлена релігійною свободою вибору акторів, а не приховуванням своїх думок, дій і почуттів, як це було в радянський час. Тому вона не може слугувати однозначним індикатором зменшення ролі релігії. Натомість можна стверджувати, що релігія набуває інших форм. Унаслідок цих змін посилюється роль мирян у церкві, які виступають ініціаторами багатьох релігійних практик. Можна навіть сказати, що вищевказані практики є по-суті мирянськими і виражають турботу мирян про оновлення церкви. 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, а не як втрату релігійними інститутами своїх позицій у суспільстві.* 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 Г. Дейві щодо Великої Британії, тобто позаінституційної віри, яка не пропонує церковного членства, виникає необхідність у творчому пошуку нових типів і форм релігійної соціальності. Це приватизація (індивідуалізація) віри, коли кожен вірянин має змогу моделювати свій світогляд і свої практики.

Можна виділити кілька чинників, які пояснюють ці зміни. По-перше, це розрив між персональною вірою та церквою або, іншими словами, невідповідність духовенства «ідеальному типу», оскільки багато вірян є неофітами. Вони шукають «доброго Бога», але іноді натрапляють на невідповідних служителів, які не думають про духовне, а подекуди є

аморальними. По-друге, це невідповідність духовенства сучасному суспільству (в більшості воно само не прагне цього), як за зовнішніми атрибутами (одяг, зовнішність, поведінка, мова, традиції), так і за способом сприйняття світу. По-третє, вагомим фактором є зростання ролі та активності вірян в навколоцерковному житті, набуття ними суб'єктності.

Умови сучасного суспільства, зокрема релігійний плюралізм і трансформації релігії, є викликом для церков, які звикли функціонувати в ієрархічних авторитарних системах. Водночас, приклад США свідчить, що демократія і релігійна свобода не є ворожими до релігії. Навпаки, релігійний плюралізм сприятливий, якщо церква адаптується до нього, перестаючи шукати підтримку уряду і включаючись у громадянське суспільство. Відокремлення церкви від держави жодним чином не означає відокремлення церкви від суспільства, заборону її участі в суспільному житті. Навпаки, цей принцип звільняє церкву (релігійні організації) від її одержавлення, тотального контролю держави над її внутрішнім життям, приписами та практиками. Кожна конфесія прагне утвердитись у суспільстві, *але якщо в традиційному суспільстві основним засобом цього була держава, то в сучасному – конфесійні практики.* При цьому, якщо в традиційному суспільстві конфесійні практики переважно стосувались культових практик, то в сучасному – акцент конфесійних практик зміщується на позакультові, зокрема освітні і харитативні. Відтак, церква виконує багато функцій, і не лише релігійного, але й соціального плану. Тому *при дослідженні традиційних суспільств найбільш актуальною є тематика державно-конфесійних відносин (переважно на макрорівні), а при дослідженні сучасних – акцент зміщується на мезорівень, - дослідження внутрішнього життя церкви, передусім організаційних структур і конфесійних практик.* Отже, практичне значення концепції трансформації засад конфесійних практик полягає у переорієнтації соціологічних досліджень в галузі соціології релігії з

макро- на мезорівень досліджень у глобальних трансформаціях сучасного суспільства.

У межах запропонованої концепції організаційно-інституційної трансформації конфесійних практик, яка містить опрацьований понятійний апарат, відповідні організаційно-методологічні принципи та соціальні механізми практичного відтворення конфесійної діяльності здійснено обґрунтування регіонально-мережевої моделі міжконфесійної взаємодії релігійних організацій (Додаток В). Ця модель є системою понять, які відображають діяльність основних суб'єктів релігійних процесів, логіку формування та розвитку міжконфесійної взаємодії, її інструментальний смисл, а також принципи та соціальні механізми формування і розвитку відповідних типів конфесійних практик. Вона базується на концептуальному положенні, згідно з яким соціальні сукупності, що виникають на базі територіальних соціально-мережових зв'язків, істотним чином активізують соціальні відносини у межах створюваних ними практично орієнтованих соціальних структур, що пов'язують між собою окремих індивідів і групи людей на основі взаємовідносин довіри в рамках обміну різноманітними предметами матеріально-духовного характеру. Це повною мірою стосується й різноманітних соціальних практик релігійно-конфесійного спрямування, соціальний механізм формування та відтворення котрих являє собою стійкі структури колективної взаємодії індивідів і соціальних груп з приводу виробництва, поділу, обміну та споживання матеріально-духовних релігійних благ і послуг, а також відповідні типи їхньої релігійно-конфесійної поведінки та діяльності. Даний механізм, як ключовий засіб формування, відтворення та перетворення конфесійних практик, включає в себе: індивідуальних і колективних суб'єктів релігійно-конфесійної діяльності; систему відповідних свідомих і цілеспрямованих відносин, зв'язків, дій і взаємодій у межах даної діяльності; структурно і нормативно визначені моделі, способи і засоби релігійно-конфесійної поведінки та діяльності, завдяки яким відбувається

процес виробництва матеріально-духовних релігійно-конфесійних благ і послуг у межах визначених соціально-культурних норм і релігійно-конфесійних цінностей.

Причому цей механізм виступає одночасно своєрідним каркасом і концептуальним ядром запропонованої регіонально-мережевої моделі міжконфесійної взаємодії різних релігійних організацій в умовах українського соціуму, оскільки головним інтегративним елементом цього механізму виступає міжконфесійна взаємодія соціальних суб'єктів, до якої залучаються всі інші компоненти даної моделі, такі як стратегія розвитку культових, позакультових конфесійних практик і способів взаємовигідної партнерської міжконфесійної взаємодії релігійних громад; мотиваційні чинники конфесійної та міжконфесійної поведінки учасників різних форм релігійних відносин; статуси, ролі та позиції суб'єктів соціально-конфесійної та міжконфесійної взаємодії; організаційні принципи формування, відтворення та перетворення релігійно-конфесійних практик; ціннісно-нормативна система формальних і неформальних конфесійних практик; інституційні та організаційно-управлінські засоби й інструменти впорядкування конфесійних практик різних релігійних напрямів і структурних форм, що виявляються у зовнішніх функціональних зв'язках із регіональною релігійною спільнотою по вертикалі, а також у внутрішніх структурно-функціональних взаємозв'язках по горизонталі між елементами самого механізму регіонально-мережевої моделі міжконфесійної взаємодії різних релігійних організацій в умовах регіонального соціуму.

У вітчизняній науці є кілька підходів до визначення сутності міжконфесійних відносин, зокрема А. Арістової [Арістова, 2009: с. 199], В. Климова [Климов, 2008: с. 63-64], І. Ткаченка [Ткаченко, 2012: с. 160-161], М. Яременка [Яременко, 2003: с. 124-125]. А. Арістова визначає *міжконфесійні відносини* як «специфічний різновид суспільних відносин, сукупність відносно стійких зв'язків і взаємодій між релігійними суб'єктами,

які належать до різних конфесій» [Арістова, 2009: с. 199]. При цьому суб'єктами цих відносин можуть виступати різні релігійні організації (громади, управлінські структури), духовенство, віряни тощо. Значимість міжконфесійних відносин розкривається через вплив результату їх реалізації на безпекове середовище в суспільстві. Світ міжконфесійних відносин – надзвичайно складний, суперечливий і динамічний. Його творять як відносини співробітництва, партнерства, солідарності, толерантності між конфесіями, так і відносини суперництва, ворожнечі, конфлікту і нетерпимості. Як зазначає К. Гусаєва, «розуміння міжконфесійних відносин як органічної частини системної організації соціуму в його конкретно-історичному, культурному бутті сприяє вирішенню проблем, пов'язаних із конкретизацією місця та ролі цих відносин у генеруванні конфліктності сучасного суспільства. Це дає змогу виділити деструктивний конфліктний потенціал міжконфесійних відносин, обґрунтувати його значимість, закономірності та можливості його переведення в конструктивне, діалогове русло» [Гусаєва, 2006: с. 9-11]. Міжконфесійні відносини, якщо вони формуються відповідно до суспільної релігійної свідомості, можуть мати конструктивний характер толерантності, терпимості та здорової конкуренції різних конфесій. У цьому контексті реалізація релігійних прав і свобод людини та громадянина виявляється через дотримання державою певної дистанції та уникнення від прямої підтримки конкретної конфесії.

Зміт і характер міжконфесійної взаємодії значною мірою визначається об'єктом міжконфесійних відносин. Його можуть складати: правовий статус конфесій у державі і суспільстві та правові гарантії їх діяльності (відтак формуються відносини рівності/нерівності, домінування/підпорядкування, дискримінації/рівноправ'я, соціального партнерства/протиборства); внутрішньо- та геополітичні інтереси церковних і владних еліт; адміністративний статус конфесій; процеси їх диференціації, релігійні розколи і конфлікти; питання власності, належності культових будівель,



земельних ділянок, коштів тощо; характер і напрями місіонерської діяльності; питання віровчення (трактування догматів, церковних правил, текстів) і культової практики; потреби вирішення гострих соціальних проблем (бідність, безпритульність, злочинність, алкоголізм, наркоманія, розлучення, суїциди та ін.); спільне соціальне служіння тощо.

Релігійне (конфесійне) життя виникає, відтворюється та розвивається саме з причини безпосередніх залежностей між людьми, які створюють передумови для їхньої взаємодії. Відповідно, конфесійні взаємозв'язки, що становлять ядро конфесійних практик, є нічим іншим, як взаємними залежностями між людьми, що реалізуються за допомогою взаємоспрямованих соціально-конфесійних дій, тобто взаємно усвідомлених конфесійних дій із взаємними орієнтаціями одне на одного, а також з взаємним очікуванням відповідної зворотної дії партнера по взаємодії. На відміну від конфесійної дії, котра завжди являє собою окремий, орієнтований на «іншого» акт, конфесійна взаємодія (взаємозв'язок) – це взаємоспрямований процес обміну конфесійними діями між двома (та більше) індивідуальними та колективними суб'єктами релігійного життя, що включає зворотну реакцію з боку партнера. При цьому визначено, що основними елементами конфесійної взаємодії незалежно від її форми виступають: 1) *суб'єкти конфесійної взаємодії* (взаємозв'язку), незалежно від їх кількості; 2) *предмет конфесійної взаємодії*, тобто те, з приводу чого вона власне й відбувається; 3) *механізми свідомого врегулювання* конфесійних взаємовідносин, тобто так звані «правила гри», що базуються на таких *принципах*, як особистої доцільності взаємодії, взаємної ефективності інтерацій, єдиного критерію обміну, диференційованості обміну та рівноваги в системі конфесійних взаємодій.

Іноді трапляються конфлікти між вірними різних церков. У громадській думці виділяють три основних чинники міжконфесійних конфліктів – політичні, майнові та амбіційні. Так, за даними опитування Центру

Разумкова, у 2000 р. відносна більшість (39%) опитаних вважали, що причина – «Тому, що церковні ієрархи жадають влади» (амбіційний чинник). Наступні позиції посідали майнові питання («Конфлікти точаться головно навколо майна та будівель» – 23%) і «Конфлікти між церквами суто політичні» (20%). У 2020 р. першу позицію посів чинник «Політики» – 40%, показавши стрімке зростання за останній рік (з 33% до 40%). Зауважимо, що чинник «Політики» зріс після початку воєнних дій наполовину – з 20% до 40%. Такі чинники, як «Майнові питання» та «Амбіції ієрархів», посіли другу і третю позиції (35% і 29% відповідно). Рівень підтримки чинника «Амбіцій ієрархів», порівняно з 2000 р., значно знизився (з 39% у 2000 р. до 29% у 2020 р.), натомість підтримка чинника «Майна» дещо вища, ніж це було у 2000 р. – 35% проти 23% відповідно. Також за останній рік майже вдвічі (з 12% до 21%) зросла вага такого чинника, як «Тому, що ЗМІ роздмухують релігійну нетерпимість і міжцерковні конфлікти». Привертає увагу також кількість тих, хто вбачає причину конфліктів «у національному питанні»: впродовж часу моніторингу воно в середньому було близько 15%, але за останній рік зросло і у 2020 р. досягло 19%. Отже, в 2019 р. (рік після прийняття Томоса) ми спостерігаємо суттєве зростання таких конфліктогенних чинників, як «Політика», «Медіа» і «Національне питання». Слід зазначити, що жителі Західного регіону як причину конфліктів найчастіше називають майнові чинники (40%), в Центральному (40%), Південному (43%) і Східному (42%) регіонах здебільшого наголошують на політичних чинниках [Особливості релігійного, 2020: с. 35].

Наразі можна констатувати нормальний рівень міжконфесійних відносин в Україні, оскільки 60% опитаних визначають відносини між вірними різних церков і релігій у місцевості, де вони живуть, як «спокійні» і 14% як «дружні». Лише близько 10% вказують на проблемність (7,8% - «напружені» і 1,4% - «конфліктні»). Дещо більше вказують на міжконфесійні проблеми мешканці Заходу (10%) і Центру (13%), порівняно зі Сходом і

Півднем (по 5%); і більше вірні православних церков (10%), ніж греко-католики (5%) [Особливості релігійного, 2020: с. 35].

На розвиток і форми вияву міжконфесійних відносин впливає низка історичних чинників, серед яких особливої ваги набувають: рівень благополуччя і стабільності в суспільстві (в країнах зі стабільно високим рівнем життя міжконфесійні відносини вирізняються толерантністю та тенденцією до інституціоналізації партнерства в контексті вирішення соціальних проблем); особливості історичної генези суб'єктів міжконфесійних відносин, у тому числі фактор спорідненості історичного коріння (найгострішими є відносини між конфесіями, що постали внаслідок розколу колись єдиної церкви); правовий статус різних конфесій та реально діючі принципи державно-конфесійних відносин; рівень політизації релігійної сфери, практика залучення політиків в церковну сферу, розвиненість інститутів громадянського суспільства; конфігурація конфесійної структури в країні; матеріальна і соціальна база діючих конфесій; етноконфесійний склад населення та історично сформована система міжетнічних взаємин; стан і вектори розвитку міжнародної ситуації, зовнішні геополітичні впливи; світові глобалізаційні процеси, зміна геоконфесійної мапи великих регіонів, зокрема внаслідок міграції. Отже, під впливом усієї сукупності факторів формується конкретний характер міжконфесійних відносин – толерантний чи конфліктний, агональний чи антагональний, конструктивний чи деструктивний, активний чи пасивний, спрямований на діалогові чи на екстремістські практики щодо інших конфесій. Міжконфесійні відносини мають динамічну природу і виявляються в різних формах, серед яких можна виділити: міжконфесійний контакт, міжконфесійну співпрацю, міжконфесійну конкуренцію, міжконфесійний конфлікт. Кожна з цих форм, у свою чергу, охоплює різні підвиди міжконфесійної взаємодії.

Зокрема, в умовах етноконфесійної строкатості в австрійський період історії Буковини була сформована т.зв. *буковинська толерантність*. Про цей феномен, який є унікальною особливістю Буковини, багато написано в історичній літературі. Джерела символізації цієї толерантності лежать в історичній ретроспективі австро-угорського періоду, який позиціонується як ситуація політичного компромісу та добросусідства на побутовому рівні. Буковина являла собою транснаціональний і мультикультурний простір, де панувала толерантність, який був органічною частиною Центральної Європи. Серед причин цього явища виділяють кілька чинників: *етнічний чинник* - належність до православ'я двох автохтонних етносів Буковини – українців і румунів; *політичний чинник* - віротерпима і доволі плюралістична політика Австро-Угорської держави, яка сприяла розвитку всіх релігій імперії і не акцентувалася на прозелітизмі; *історичний чинник* – належність краю до Русі (Київської, Галицько-Волинської) і Молдови, де православ'я було державною релігією; *соціокультурний чинник* - наявність в краї значного єврейського компоненту, особливо в Чернівцях; *геополітичний чинник* – Буковина знаходиться на прикордонні – з одного боку - українці греко-католики Галичини, яка також входила в Австро-Угорщину, з другого боку - українці Російської імперії, які сповідували російське православ'я, з третього боку – православні румуни Австро-Угорщини. Деякі з цих чинників залишилися в минулому, але дискурс буковинської толерантності актуальний донині і вагомий внесок в цьому виконують сталі конфесійні практики.

В контексті міжконфесійної взаємодії культові практики зазвичай є суперечливими, що зумовлено догматичними відмінностями різних конфесій. Натомість позакультові практики, особливо соціально-харитативні, можуть виступати платформою для конструктивних та агональних міжконфесійних взаємодій, які, своєю чергою, можуть посилити вплив конфесійних практик на соціум і робити більш толерантними міжконфесійні відносини. Приміром, протягом тривалого періоду існує плідна співпраця представників різних

конфесій з питань відновлення католицького храму Пресвятого Серця Ісуса в Чернівцях (фінансово-господарські конфесійні практики), а також із надання соціальної допомоги, як малозабезпеченим і хворим, так і воїнам та цивільному населенню на Сході України.

#### **Висновки до розділу 4**

Результати проведеного аналізу показують, що в Чернівецькій області функціонує розгалужена релігійно-мережева структура, яка за показниками щільності релігійно-конфесійних громад посідає лідерські позиції в країні. Унікальними особливостями регіону є його етнічно-лінгвістична та історично-територіальна специфіка, яка характеризується тим, що близько 20% населення складають румуни і молдовани, а також і тим, що одна частина регіону входила до складу Австро-Угорщини, а інша - до складу Росії.

Визначено, що релігійно-мережева структура та поліконфесійність релігійного життя Буковинського регіону, майже повною мірою корелює із загальноукраїнськими даними. Домінуючі позиції в області, як і в Україні, займає православна конфесія. З двох православних юрисдикцій, УПЦ і ПЦУ, перша за показниками організаційної структури втричі переважає другу. Пріоритетні позиції на Буковині займають і протестантські конфесії, які ведуть потужну місіонерську і соціально-патронатну діяльність. Греко-католики використовують у роботі з прихожанами здебільшого національно-патріотичні ідеї та різноманітні соціальні заходи, а римсько-католицькі парафії орієнтовані головню на роботу з польською меншиною регіону. Водночас з'ясовано, що специфіка Буковини, з одного боку, характеризується високим рівнем релігійності, а з іншого - релігійною толерантністю, історично притаманною населенню регіону. Серед причин слід назвати: по-перше, належність до православ'я двох автохтонних етносів Буковини – українців і румунів; по-друге, історичне входження цих етносів

до складу Молдови і Румунії, де православ'я було елементом державної лояльності; *по-третє*, перебування в складі Австро-Угорської держави, що проводила віротерпиму правову політику, спрямовану на розвиток усіх релігійних конфесій; *по-четверте*, територіальну наближеність регіону до європейських країн, з одного боку, і відносно незначний термін перебування регіону в межах радянської атеїстичної держави, з іншого боку.

Аналіз також показує, що на сучасному етапі конфесійні позакультові практики в регіоні дедалі більше актуалізуються. При цьому формування нових позакультових практик пов'язане з інституційними змінами в самих релігійних організаціях. Унаслідок конфесійних практик соціального служіння спостерігається суттєве посилення ролі релігії загалом у публічній сфері. Якщо культові практики часто стають джерелом непоодиноких міжконфесійних суперечок, то позакультові, особливо практики соціального служіння, виступають продуктивними засобами співпраці різних конфесій. Соціально корисна діяльність конфесій регіону, як свідчить аналіз, вирізняється багатовекторністю та спрямована: *по-перше*, на розв'язання різноманітних соціальних проблем найбільш незахищених верств населення; *по-друге*, на надання допомоги проблемним групам - людям похилого віку, особам з обмеженими можливостями і тим, що перебувають у місцях позбавлення волі, дітям-сиротам та іншим так званим групам ризику. З'ясовано, що лєвова частка конфесійних позакультових практик у регіоні орієнтована не лише на реалізацію релігійно-конфесійних цінностей, але й на формування громадянських моральних чеснот і преференцій світського характеру, особливо серед молоді, шляхом залучення останніх до організації різних форм дозвілля, проведення різних патріотичних, освітньо-виховних і спортивних заходів. Реалізація конфесійних позакультових практик соціального служіння сприяє підвищенню суспільного авторитету релігійних установ і громад, рейтинг довіри до яких з боку населення не опускається

нижче 50 - 60% і суттєво перевищує рейтинги довіри громадян до парламенту, уряду, політичних партій і правоохоронних органів країни.

Установлено, що новітні конфесійні соціально-харитативні практики, що набули останнім часом широкого вжитку в регіональному соціумі, є вагомим чинником не лише релігійного, але й соціального розвитку. Виявлено конфесійні особливості застосування цих практик у перебігу виконання функцій соціального служіння з боку різних конфесійних громад, а саме: 1) протестантські громади виявляють більшу активність у питанні соціального служіння, ніж православні, оскільки соціальна діяльність у них рівнозначна богослужбній діяльності; 2) католицькі конфесії за рахунок потужної міжнародної підтримки (передусім фінансової) реалізують багато соціальних проєктів духовно-релігійного та освітньо-виховного характеру, спрямованих на надання реальної соціальної допомоги й активне залучення суміжних і сполучних релігійних організацій до благодійництва; 3) напрями соціального служіння різних конфесій залежать від локальних поточних проблем регіонального соціуму: в одних випадках наголос соціального служіння робиться на роботі з дітьми та молоддю, а в інших - на роботі з переселенцями, інвалідами, нужденними тощо; 4) характер соціального служіння різних конфесій залежить також від їхньої соціальної спеціалізації, наприклад, християни віри євангельської зосереджені на наданні допомоги нарко- і алкозалежним громадянам, а також на роботі з клієнтами пенітенціарних закладів, адвентисти сьомого дня – на ствердженні здорового способу життя і на роботі з медичними закладами, євангельські християни-баптисти – на місіонерській діяльності та соціокультурній роботі.

У сучасному суспільстві відбувається трансформація релігійних практик – посилення позаконфесійних практик порівняно з конфесійними, позакультових порівняно з культовими, позаінституціональних порівняно з регламентованими, індивідуальних порівняно з колективними, інноваційних порівняно зі звичними. Схожою рисою для новітніх практик виступає те, що

вони переважно здійснюються поза церквою (як культовою будівлею). Результативність процесу організаційно-інституційної трансформації конфесійних практик істотно залежить від соціально-культурної спрямованості конфесійної діяльності. Варто зауважити, що ці трансформації трактуються контроверсійно. Одні вбачають в них ознаку секуляризації і послаблення релігії, а інші – ознаку трансформації релігії в нову, адекватну до сучасного суспільства форму, що в результаті призведе до посилення релігії. Загалом новітні практики більш характерні для віруючих, які проявляють свою активність як за межами культових будівель, так і за межами релігійних організацій.

У дисертації в межах запропонованої концепції організаційно-інституційної трансформації конфесійних практик, яка містить опрацьований понятійний апарат, відповідні організаційно-методологічні принципи, форми конфесійної взаємодії та соціальні механізми практичного відтворення конфесійної діяльності, здійснено обґрунтування регіонально-мережевої моделі міжконфесійної взаємодії релігійних організацій. Ця модель базується на концептуальному положенні, згідно з яким соціальні сукупності, що виникають на базі територіальних соціально-мережових зв'язків, істотно активізують соціальні відносини у межах створюваних ними практично орієнтованих соціальних структур, що пов'язують між собою окремих індивідів і групи людей на основі взаємовідносин довіри в рамках обміну різноманітними предметами матеріально-духовного характеру.

Це повною мірою стосується й різноманітних соціальних практик релігійно-конфесійного спрямування, соціальний механізм формування та відтворення яких являє собою стійкі структури колективної взаємодії індивідів і соціальних груп із приводу виробництва, поділу, обміну та споживання матеріально-духовних релігійних благ і послуг, а також відповідні типи їхньої релігійно-конфесійної поведінки та діяльності. Зазначений механізм, як ключовий засіб формування, відтворення та



перетворення конфесійних практик, включає в себе: індивідуальних і колективних суб'єктів релігійно-конфесійної діяльності; систему відповідних свідомих і цілеспрямованих відносин, зв'язків, дій і взаємодій у межах цієї діяльності; структурно і нормативно визначені моделі, способи і засоби релігійно-конфесійної поведінки та діяльності, завдяки яким відбувається процес виробництва матеріально-духовних релігійно-конфесійних благ і послуг у межах визначених соціально-культурних норм, релігійно-конфесійних цінностей.

В основу розвитку міжконфесійної взаємодії в Україні на сучасному етапі мають бути покладені засади взаємоінтеграції, самоорганізації, толерантності. При цьому впливовим аспектом є саме пропорційне співвідношення в контексті централізації та децентралізації суспільно значущих функцій між державними, суспільними та релігійними організаціями, центром і регіонами. Як наслідок, має сформуватися певна саморегульована система консенсусної інтеграції взаємодії суспільної і релігійної сфер. В основу такої системи має бути покладений зворотний зв'язок між суспільними та конфесійними елементами, тим самим забезпечуючи сприяння сталому суспільному розвитку. Для реалізації такої моделі в Україні може бути застосований змішаний підхід, який виражається в диференціації рівнів взаємодії конфесійних організацій та механізмів інституціоналізації такої взаємодії, серед яких чільне місце займають конфесійні практики.

## ВИСНОВКИ

У висновках дисертації представлено узагальненні результати теоретико-прикладного соціологічного дослідження, що вказують на розв'язання важливої наукової проблеми, яка полягала в подоланні гносеологічної невідповідності між теоретичними підходами в соціології релігії щодо організаційно-інституційної трансформації феномену конфесійних практик, які характеризуються теоретико-методологічною фрагментарністю та відсутністю системно-узагальненого бачення в аспекті їх взаємної логічної пов'язаності та взаємозумовленості, а з іншого боку, нагальною суспільною потребою у визначенні концептуального ресурсу конструкту конфесійних практик для пояснення останніх як соціальних форм релігійно-конфесійної взаємодії. Обґрунтована в межах дисертаційного дослідження соціологічна концепція трансформації організаційних та інституційних засад конфесійних практик у сучасному суспільстві дає, таким чином, підстави для таких висновків.

1. Адекватне розуміння сутності та змістовних особливостей релігійного життя суспільства як комплексу сакральних вірувань і практичних соціальних дій, завдяки яким люди намагаються досягнути соціальну реальність, що лежить поза межами їх буденного досвіду, сформоване в процесі тривалої концептуальної еволюції соціологічної думки. Це сприяло не тільки виокремленню соціально-історичних передумов, які детермінують виникнення, становлення та відтворення різноманітних релігійно-конфесійних практик, поведінкових стратегій і дій, але й використанню їхнього соціально-духовного ресурсу як ключового чинника функціонування релігійного буття індивідів і соціальних груп.

Виходячи із цього, з'ясовано, що серед причин і передумов формування конфесійних практик вирішальними є: *соціальні детермінанти*, спричинені життєдіяльністю суспільства як цілісної системи, елементи якої знаходяться

між собою в соціальних взаємозалежностях; *соціокультурні детермінанти*, пов'язані з виробництвом матеріальних і духовних цінностей, включених до соціально-прогресивної творчої діяльності людства в усіх сферах їхнього буття та пізнання; *антропологічні детермінанти*, зумовлені походженням та еволюцією людини як індивіда і як «сукупної людини», в якій виявляється крихкість буття, обмеженість існування, смертність, загроза упередженості тощо; *психологічні детермінанти*, які не тільки існують в індивідуальній та суспільній свідомості людей, але й відтворюють переживання обмеженості та залежності їхнього буття, а також *гносеологічні детермінанти*, що визначають адекватні форми і способи пізнавальної діяльності, сприяють виникненню релігійних уявлень, понять, ідей і міфів, завдяки яким відбувається орієнтація людей у світі та відображення дійсності в індивідуальній та колективній свідомості.

2. Визначено, що конфесійні практики являють собою складні соціальні утворення, в яких виокремлюється комплекс розумінь, адекватних відповідним соціально-релігійним діям, колекція сформованих норм і правил, що утворюють специфічну телеоафективну структуру, тобто визначену нормативну та ієрархічно впорядковану систему цілей, моделей поведінки, проєктів, завдань і емоційних станів, скріплених культовою та позакультовою добровільною діяльністю індивідів і соціальних груп із метою реалізації своїх релігійних інтересів і потреб.

Поряд із цим, виявлено, що основу конфесійної практики становить особлива соціально-духовна сфера, у межах якої в символічній формі відбувається взаємодія сакрального і повсякденного простору людини. При цьому конфесійна практика як системно-діяльний феномен релігійно-конфесійного життя сучасного соціуму виступає своєрідною точкою перетину доктринальної замкненості релігійних інститутів, установ і організацій незалежно від їх конфесійного спрямування, спонтанною реакцією буденної свідомості індивідів і соціальних груп на зміни умов

соціального буття. Причому конфесійна практика є безпосереднім результатом комунікативної взаємодії людини з трансцендентним, у перебігу якої волевиявлення божественного стає критерієм поведінки останньої. Отже, комунікація індивідуальних і колективних суб'єктів зі сферою сакрального виступає квінтесенцією або ядром усякої конфесійної практики як такої, де головною відмітною рисою є приєднання індивідів до комплексу наявних знань про Бога.

3. Здійснено соціологічну експлікацію поняття «*конфесійні практики*», яке відбиває об'єктивний процес поглинання наукового пізнання, соціально-моральних і духовно-практичних дій соціуму та особистості людини як повноправних суб'єктів сучасного релігійного життя. Сутність авторського розуміння цього феномену подано у двох значеннях: у *широкому* – як соціальні дії, пов'язані з релігійними віруваннями і досвідом, обумовлені чітким зв'язком з релігійними організаціями, що здійснюються відповідно до догматичних, ритуальних і моральних правил певної конфесії; *та у вузькому* – як різновид соціально-релігійної взаємодії суб'єктів релігійного життя, тобто як своєрідної суспільної форми об'єктивації релігійної свідомості, спрямованої на формування почуттєвого сприйняття соціального буття та задоволення різноманітних релігійних інтересів і потреб індивідів і соціальних груп у межах особливої та взаємоузгодженої духовно-практичної та соціально-моральної діяльності людей, добровільно об'єднаних у межах певного релігійного вчення в різноманітні конфесії чи конфесійні громади (у християнстві виділяються, зокрема, такі конфесії, як католицизм, протестантизм і православ'я) з метою здійснення віросповідання та надання соціальної й моральної підтримки шляхом використання конфесійних доктрин, цінностей, норм, символів, традицій і віри.

4. Виявлено велике різноманіття соціальних практик релігійного спрямування, соціологічна ідентифікація яких дозволила дисертанту не тільки сформулювати типологічну матрицю конфесійних практик як

специфічних соціальних утворень, але й розташувати їх за різними класифікаційними ознаками, зокрема: за *конфесією* вони поділяються на православні, католицькі, протестантські тощо; за *характером дій* - на культові та позакультові; за *внормованістю* - на інституціоналізовані (регламентовані) та позаінституціоналізовані (подієво-ситуативні); за *суб'єктністю* - на колективні (загальні, групові) та індивідуальні (приватні); за *організаційною впорядкованістю* - на рутинні (звичні, традиційні) та інноваційні (нові); за *включеністю в повсякденність* - на ритуальні, доктринальні (містеріальні), ситуативні, індоктринаційні, місійні та досвідні; за *соціальною орієнтацією (масштабом)* – орієнтовані на суто сакральне (несоціальні практики), на все суспільство, на окремі інститути, на релігійну організацію, на окремих віруючих; за *часовим модусом* - на практики життєвого, річного, тижневого і добового циклів.

5. Результати проведеного аналізу дали змогу з'ясувати, що серед конфесійних практик найбільшого вжитку на теренах релігійного життя українського соціуму набули культові та позакультові конфесійні практики, які суттєво різняться між собою. Визначено, що в основі конфесійних культових практик лежить комплекс специфічних і спрямованих дій щодо організації та відтворення релігійних культів, пов'язаних зі ставленням людини до надприродного, шляхом молитви, богослужіння, таїнства, жертвоприношення, різних обрядів, ритуалів, магічних дій тощо. Причому доведено, що культові практики в структурному плані складаються з таких елементів, як *зміст культу* (релігійні ідеї, вчення, догмати, доктрини і т.ін.); *предмет культу* (усвідомлювані у формі релігійних образів об'єкти і сили, від яких залежить існування людини); *суб'єкти культу* (в їх ролі виступають як релігійні групи, так і окремі віруючі); *засоби культу* (культові будівлі – храми, молитовні будинки; релігійне мистецтво – архітектура, скульптура, музика; культові предмети – хрести, свічки, церковне начиння, одяг священників тощо). Натомість позакультові конфесійні практики включають

у себе місіонерську, благодійну та волонтерську діяльність, здійснення організаційно-управлінських функцій у системі релігійних установ та інституцій, викладання богословських дисциплін, пропаганду релігійних ідей і поглядів у засобах масової інформації тощо.

6. Виявлено, що соціальну ефективність різних релігійно-конфесійних практик визначають контрольовані колективні дії соціальних суб'єктів, які базуються на таких чинниках, як наявність стратегічної мети, поділеної на систему тактичних і оперативних цілей; сформованість механізмів врегулювання формальних і неформальних стосунків у вертикальному та горизонтальному вимірах на основі певних норм, правил і процедур; технологічність та алгоритмічність спільних релігійно-конфесійних дій, що лежать в основі культових і позакультових доктрин та дій; зумовленість спільної контрольованої дії ступенем інтегрованості в них індивідуальних дій на основі певних мотиваційних механізмів, наприклад, примусу, вільного вибору, зацікавленості або інших важелів, що робить контрольований вплив на колективну конфесійну дію більш прогнозованим і скерованим на досягнення кінцевих результатів.

7. Установлено, що процес організаційно-інституційної трансформації конфесійних практик у сучасному соціумі передбачає, насамперед, зміну або перетворення істотних властивостей останніх, що вимагає раціонального оновлення структурних форм внутрішнього каркасу даних практик стосовно ефективності виконання ними своїх функцій: *по-перше*, задоволення основних релігійних потреб певної конфесійної громади шляхом урегулювання конфесійної діяльності, а *по-друге*, заохочення очікуваної конфесійної поведінки та нейтралізацію неочікуваної за допомогою застосування відповідних санкцій.

Водночас з'ясовано, що процес трансформації конфесійних практик відбувається за схемою, що є аналогічною процесу їхньої інституціоналізації, але, на відміну від останнього, процес трансформації забезпечує не

створення, а перетворення організаційно-інституційних засад конфесійних практик. Причому перетворенню тут підлягають засадничі чинники конфесійних практик, такі як ступінь досяжності загальних цілей та можливість задоволення базових релігійних потреб, що визначається рівнем організованості спільних дій; рівень практичної спрямованості конфесійних норм, стандартів і ритуалів, які відтворюють систему статусно-рольової взаємодії членів конфесійної громади; доцільність конфесійних санкцій, спрямованих на підтримання нормативної конфесійної діяльності та поведінки членів конфесійної спільноти тощо.

8. Визначено, що результативність процесу організаційно-інституційної трансформації конфесійних практик залежить від соціокультурної спрямованості конфесійної діяльності, яка забезпечує ідентичність, солідарність, довіру та впорядкованість останньої в її розгортанні в просторі та часі. Причому впорядкованість конфесійно-практичної діяльності, як свідчить аналіз, утримується завдяки таким культурним універсаліям, як символи, ідеологія, міфи, норми, ритуали, мова тощо, які в сукупності утворюють і відтворюють зміст релігійно-конфесійної культури, головною функцією котрої виступає мобілізація релігійної свідомості членів конфесійної спільноти на досягнення загальних релігійно-конфесійних цілей.

9. Шляхом осмислення феномену релігійної культури здійснено соціологічну реконструкцію її різновиду – конфесійної культури, основу якої становить система ціннісних преференцій і норм, що виступає еталоном і регулятором конфесійної поведінки та виконавцем ролі соціальної пам'яті в перебігу розвитку релігійного життя сучасного соціуму шляхом трансляції, добору, відбору і трансформації ціннісно-нормативних потреб конфесійних громад, орієнтуючи суб'єктів конфесійних практик на використання інноваційних форм релігійної активності. Це передбачає перехід до нових соціально-культурних зразків, символів і форм духовності та релігійності сучасного суспільного життя, що визначає перехідну фазу соціокультурних

трансформацій конфесійної свідомості, спрямованих на підвищення духовності конфесійних практик і релігійної діяльності загалом в умовах конкурентного ринкового середовища.

10. Доведено, що процеси формування, відтворення та трансформації конфесійних практик базуються на системі організаційно-методологічних принципів, опрацьованих у межах дисертаційного дослідження та поділених дисертантом на *три групи*: загальні (або зовнішні), специфічні (або внутрішні) та змішані (або синтетичні) принципи. До *першої групи* віднесені такі принципи, як соціальної спрямованості конфесійних практик; пріоритету конфесійної мети над засобами її досягнення; відповідності структури конфесійних практик обраній стратегії та зовнішньому середовищу; пріоритету структури конфесійної практики над її функціями; відповідності конфесійних цілей наявним ресурсам; оптимального поєднання конфесійних відносин централізації та децентралізації; відсутності системних протиріч між структурними елементами конфесійних практик. *Другу групу* становлять такі принципи, як поділу та кооперації конфесійної діяльності; плановості, системності й наступності конфесійних суб'єкт-об'єктних впливів; неперервності, ритмічності та здійсненності конфесійних дій; поєднання соціальних і конфесійних доктринальних засад; єдності систем оцінювання результатів конфесійних практик; індивідуальної відповідальності та солідарності учасників конфесіональної взаємодії; профілактичної спрямованості й соціальної субсидіарності конфесійних практик; запровадження соціального партнерства та соціальної сумісності учасників конфесійної діяльності; універсальності, допоміжності, клієнтоцентризму, патронатності конфесійних практик; інформаційної та технологічної забезпеченості конфесійної діяльності на основі регулярних зворотних зв'язків між її учасниками. Що стосується *третьої групи* – змішаних принципів, то вони поєднують у собі принципи першої та другої груп.



11. Виявлено ключову роль соціальних механізмів у процесі формування, відтворення та трансформації конфесійних практик у сучасному українському соціумі, соціологічну класифікацію яких подано в роботі, виходячи з визначених критеріїв: *за походженням вони поділяються* на стихійні (або природні) механізми (планетарні, кліматичні, ресурсні, ментальні) та проєктивні (або штучні) механізми (директивні, організаційно-управлінські, структурні, функціональні, ціннісно-орієнтаційні тощо); *за належністю до середовища виділяються* ендогенні, або внутрішні, механізми (організаційні, управлінські, соціокультурні, комунікативні, адаптивні, етичні, нормативні, когнітивної трансформації), психологічні (імпринтинг, екзистенціальний тиск, наслідування, ідентифікація, рефлексія), соціально-психологічні (традиційні, стилізовані, міжособистісні); екзогенні, або зовнішні, механізми (наприклад, інституційний, ресурсний, кліматичний, економічний, за допомогою яких зовнішнє оточення конфесійних практик вчиняє певний вплив на їх внутрішнє середовище); *за рівнем комплексності виокремлюють* сингулярні, або специфічні (зокрема, мотиваційні, соціокультурні, ціннісно-орієнтаційні, міжособисті тощо), та комплексні, або універсальні, механізми (наприклад, інституційні, політичні, нормативні, когнітивної трансформації та інші).

12. Розкрито внутрішній устрій конфесійних взаємозв'язків як різновиду соціальних взаємодій індивідуальних і колективних суб'єктів релігійного життя в процесі реалізації ними релігійних потреб, життєвих цілей і настанов. При цьому наголошується, що релігійне (конфесійне) життя виникає, відтворюється та розвивається внаслідок безпосередніх залежностей між людьми, які створюють передумови для їхньої взаємодії. Відповідно, конфесійні взаємозв'язки, що становлять ядро конфесійних практик, є взаємними залежностями між людьми, які реалізуються за допомогою взаємоспрямованих соціально-конфесійних дій, тобто взаємно усвідомлених

конфесійних дій з відповідними орієнтаціями одне на одного, а також із взаємним очікуванням відповідної зворотної дії з боку партнера по взаємодії.

На відміну від конфесійної дії, яка є окремим актом, орієнтованим на «іншого», конфесійна взаємодія – це взаємоспрямований процес обміну конфесійними діями між двома й більше індивідуальними або колективними суб'єктами релігійного життя, що включає зворотну реакцію з боку партнера. При цьому з'ясовано, що основними елементами конфесійної взаємодії виступають: *суб'єкти* конфесійної взаємодії (взаємозв'язку), незалежно від їхньої кількості; *предмет* конфесійної взаємодії, тобто те, з приводу чого вона відбувається; *механізми* врегулювання конфесійних взаємовідносин, тобто певні «правила гри», що базуються на принципах особистої доцільності взаємодії, взаємної ефективності інтеракцій та єдиного критерію їх оцінки, диференційованості обміну й рівноваги в системі конфесійних взаємодій.

13. З'ясовано, що відмітними рисами, які характеризують релігійність українців в умовах сучасного суспільства, є такі, як фрагментарність їх релігійної свідомості, «приватизація» віри, що вказує на перманентну трансформацію конфесійних практик, оскільки релігійні символи виходять за межі церковних організацій як основного інституту трансляції останніх, а релігійні знання та досвід засвоюються в альтернативній формі через зростання авторитету неформальних релігійних форм і практик місіонерства, волонтерства й соціального служіння. Це свідчить про поширеність в Україні постсекулярних моделей релігійності, які отримали назву «віри без належності» або «належність без віри», коли індивіди вдаються до приватних релігійних практик або «доручають» справу їх здійснення представникам кліру. При цьому процес посилення позаконфесійних практик трактується здебільшого неоднозначно, оскільки одна група науковців вбачає в цьому ознаку секуляризації та подальшого послаблення ролі релігії, а інша – трансформаційні перетворення релігії в новітню, більш сучасну та адекватну

суспільства форму, що в кінцевому рахунку сприятиме зміцненню її позицій у глобальному соціумі.

14. Виокремлено конфесійні особливості структури релігійності сучасного українського соціуму, зумовлені, передусім, історичним минулим, національно-етнічним складом населення, ментальними особливостями, національними традиціями, способом господарювання, загальним культурно-освітнім рівнем населення, суперечливістю політичних процесів, міждержавними відносинами, що відображають різноспрямованість їх впливу на формування конфесійних і міжконфесійних відносин. Водночас доведено, що регіональний релігійно-конфесійний простір характеризується великою різноманітністю релігійних установ, закладів і організацій (за показниками кількості і щільності), а також високим рівнем релігійності населення, що викликано сталістю та різноманітністю релігійно-традиційної культури регіону, його етнічною й лінгвістичною багатоманітністю (у Чернівецькій області, за даними перепису 2001 р., проживали представники 76 національностей та народностей, найбільшими з яких є українці, румуни й молдовани), що спричинює відсутність міжконфесійних конфліктів.

15. Аргументовано, що в основі виникнення та поширення новітніх релігійно-конфесійних практик лежить, як правило, підвищена увага людей до неформальних як культових, так і позакультових форм та способів релігійності, викликаних такими чинниками, як вплив глобальних соціально-економічних і соціокультурних суспільних змін в умовах свободи, демократії та плюралізму ідей, доктрин і думок, що об'єктивно веде до інституційних змін у самих релігійних організаціях. Адже різноманітні новітні соціально-конфесійні практики стають вагомим чинником «виживання» релігійних організацій в умовах вільного ринку, що сприяє не тільки підвищенню рівня їх конкурентоспроможності за умов ринкової економіки, але й збільшенню чисельності їхніх послідовників. Аналіз також показує, що завдяки новітнім конфесійним практикам соціального служіння спостерігається помітне

посилення ролі релігії в публічній сфері суспільного буття, що спричинює становлення різноманітних форм громадянського суспільства. Серед цих нових релігійно-конфесійних форм заслуговують на особливу увагу, передусім, новітні соціально-харитативні практики, що набули істотного поширення на теренах України останнім часом, перетворившись тим самим не тільки на вагомий чинник розвитку релігійно-духовного та міжконфесійного життя сучасного соціуму, але й соціального розвитку останнього загалом.

Таким чином, опрацювання теоретико-методологічних, організаційно-інституційних і соціокультурних засад трансформації конфесійних практик у сучасному українському соціумі уможлиблює формування концептуальної регіонально-мережевої моделі трансформації конфесійної взаємодії індивідуальних і колективних суб'єктів релігійного життя соціуму за умови використання засадничих чинників їхнього формального та неформального соціально-релігійного співбуття. Основу останнього складають процеси самореалізації та самоорганізації конфесійних спільнот, що побудовані на толерантній міжконфесійній взаємодії та взаємодопомозі, впровадження та реалізація котрих дозволяє вибудовувати адекватні механізми неформальних міжконфесійно-комунікативних практик як на рівні окремих регіонів, так і на рівні українського суспільства загалом. При цьому головними принципами неформальних взаємин індивідів і соціальних груп, як у перебігу внутрішньо-конфесійних, так і міжконфесійних (зовнішніх) стосунків, слід вважати підтримання стратегічних напрямів розвитку гуманістичної спрямованості, духовності та моральності конфесійних практик різних релігійних спільнот, а також їх оперативну реакцію на дестабілізуючі впливи щодо деформації та нейтралізації духовно-моральних основ сучасного релігійного буття з боку зовнішнього оточення, побудову дієвих міжконфесійних взаємодій, що ґрунтуються на засадах взаємного співробітництва, спільного ухвалення ключових загальнорелігійних рішень та залежності спонукальних мотивів

конфесійної діяльності від перспективних цілей розвитку релігійного життя та соціально-духовного розвою українського суспільства в цілому.

Концептуальна регіонально-мережева модель міжконфесійної взаємодії індивідуальних і колективних суб'єктів релігійного життя соціуму на рівні регіонів і українського суспільства загалом дає змогу забезпечити: *по-перше*, вироблення загальної та регіональної стратегії розвитку та поширення духовних конфесійних практик різних релігійних спільнот, виходячи з конкретно-історичних умов, ресурсних можливостей, загальнонаціональних і регіональних соціокультурних й духовно-релігійних традицій, ментальних особливостей та ціннісних преференцій індивідів і соціальних груп, а *по-друге*, опрацювання ефективної системи реалізації стратегії розвитку конфесійних практик та міжконфесійної взаємодії різних релігійних спільнот на засадах партнерства, гуманізму й духовності, яка б передбачала формування спільних критеріїв оцінювання соціально-духовного рівня їхнього розвитку, виявлення проблем, суперечностей і конфліктних ситуацій, що виникають у перебігу міжконфесійної взаємодії індивідуальних і колективних суб'єктів релігійного життя в контексті задоволення ними своїх конфесійних інтересів і загальних релігійних потреб на загальносуспільному та регіональному рівнях.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Агаджанян А. «Множественные современности», российские «проклятые вопросы» и незыблемость 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. Антонова О.И., Костина Н.Б. Роль религиозных общностей в реализации социальной политики. *Социс*. 2009. № 9. С. 89–96.
6. Антошевський Т. Церква в українському суспільстві. URL: <http://www.risu.org.ua> (дата звернення 18.10.2020)
7. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання : монографія. К., 2007. 336 с.
8. Арістова А.М. Міжконфесійні відносини у формах їх вияву. *Українське релігієзнавство*. 2009. Спецвип. 2. С. 199-213.
9. Астахова Л. С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности : дис. ... доктора филос. наук : 09.00.14. Санкт-Петербург, 2013а. 324 с.
10. Астахова Л. С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности : автореф. дис. ... доктора филос. наук : 09.00.14. Санкт-Петербург, 2013б. 44 с.
11. Бадджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія. *Соціальна доктрина церкви : зб. ст.* Львів : Свічадо, 1998. С. 49–78.
12. Батчиков С.А., Глазьев С.Ю. Эффективность государственного управления. М.: Консалтбанк, 1998. 848 с.
13. Бевзенко Л. Релігійність як фактор регуляції соціальної поведінки. *Українське суспільство 1992–2010. Соціологічний моніторинг / За ред. д.е.н. В.Ворони, д.соц.н. М.Шульги*. К.: ІС НАНУ, 2010. С.431–440.

- 14.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.
- 15.Безнюк Д.К., Цыбульская Н.В. Религиозные практики онлайн: опыт Беларуси. *Logos et Praxis*. 2019. Vol. 18. No. 2. С. 39-47.
- 16.Беккер Г.С. Человеческое поведение: экономический подход. Избранные труды по экономической теории. М.: ГУ-ВШЭ, 2003.
- 17.Бергер П. Религиозный опыт и традиция. *Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии* / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 339-364.
- 18.Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.
- 19.Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1407 с.
- 20.Богданов А.А. Всеобщая организационная наука. Тектология: в 2 т. Т. 1. М.: Экономика, 1989а. 304 с.
- 21.Богданов А.А. Всеобщая организационная наука. Тектология: в 2 т. Т. 2. М.: Экономика, 1989б. 351 с.
- 22.Богданова О., Купріянов В., Сахно Ю. Розділ І. Релігійні переконання та практики. *Релігія та цінності українців (науково-публіцистичне видання)*. К.: Київський міжнародний інститут соціології, Центр «Соціальні індикатори», 2009. С. 8–32.
- 23.Бондаренко В.Д. Теоретичні засади дослідження державно-конфесійних відносин. *Державно-конфесійні відносини в Україні: вітчизняний та європейський досвід: Збірник наукових матеріалів* / Держ. ком. Укр. у спр. нац. та релігій, Нац. пед. університет ім. М.П.Драгоманова; Ред. кол.: В.Андрущенко та ін. К.: Вид-во «Світ Знань», 2009. С. 5-13.
- 24.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.
- 25.Борейко Ю. Повсякденні релігійні практики як складова соціальних взаємовідносин. *Українське релігієзнавство*. 2014. № 71-72. С. 46-53.

- 26.Бурдые П. Начала. Choses dites / пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1994. 288 с.
- 27.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.
- 28.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.
- 29.Вебер Макс. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. Олександр Погорілий. К.: Наш формат, 2018. 216 с.
- 30.Виговський Л. Церква як фактор формування громадянського суспільства в Україні. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2004. № 2. С. 187-193.
- 31.Виноградов В. Українське євангельське капеланство. 18.08.2017. URL: <https://poklik.org/ukrayinske-yevangelske-kapelanstvo/> (дата звернення 20.04.2019)
- 32.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.
- 33.Вілсон Б. Соціологія релігії. Пер. з англ. М.Хорольської. К.: Наукове видавництво «АКТА», 2002. 344 с.
- 34.Владиченко Л. Аналізуючи таблиці... Облік і динаміка розвитку релігійної мережі України. 29.03.2011. URL: [http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious\\_digest/41492](http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious_digest/41492) (дата звернення 14.08.2019)
- 35.Владиченко Л. Релігійна мережа України: аналіз динаміки станом на початок 2016 року. 12.04.2016. URL: [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/analytic/63066/](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/63066/) (дата звернення 16.06.2019)
- 36.Владиченко Л.Д. Україна та Польща: компаративний аналіз відносин між державними і релігійними інституціями: монографія. Канів: Родень, 2014. 368 с.
- 37.Волков В. В., Хархордин О. В. Теория практик. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. 298 с.
- 38.Волков В. О концепции практик(и) в социальных науках. *Социологические исследования*. 1997. № 6. С. 9-23.



- 39.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.
- 40.Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів. Офіційний сайт. URL: <https://www.baptyst.com/> (дата звернення 13.08.2019)
- 41.Гаврилова Н. Современная религиозность: во что и как верит молодежь Украины. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010. 149 с.
- 42.Ганулич П.В. Соціальна діяльність Адвентистів сьомого дня в міжнародному контексті. *Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні. Зб. матеріалів*. К., 2005. С. 157-160.
- 43.Гараджа В.И., Руткевич Е.Д. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М.: Наука, 1994. 466 с.
- 44.Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. СПб.: Питер, 2007. 335 с.
- 45.Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структурации. 2-е изд. М.: Академический проект, 2005. 528 с.
- 46.Гирц К. Интерпретация культур. Культурология. XX век. М.: Росспен, 2004. 557 с.
- 47.Глок Ч. Индивид и его религия. *Социология сегодня: проблемы и перспективы. Американская буржуазная социология середины XX века*. М.: «Прогресс», 1965. С. 184-193.
- 48.Головков Андрій. Формування соціальної доктрини в Православній Церкві. URL: <http://www.katedral.org.ua/news/270-----.html> (дата звернення 17.09.2019)
- 49.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.
- 50.Горевой Д. «Просто православні», хто вони? 03.12.2020 р. URL: [https://risu.ua/prosto-pravoslavni-hto-voni\\_n113999](https://risu.ua/prosto-pravoslavni-hto-voni_n113999) (дата звернення 14.12.2020)
- 51.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.
52. Гусаева К.Г. Межнациональные и межконфессиональные отношения в Дагестане: от конфликтности к стабильности: дисс. д.ф.н.: спец. 09.00.13 – «Религиоведение, философская антропология и философия культуры». Махачкала, 2006. 310 с.
53. Давыдов А. А. Системная социология. М., 2006. 192 с.
54. Девятко И.Ф. Социологические теории деятельности и практической рациональности. М.: «Аванти плюс», 2003. 336 с.
55. 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> (дата звернення 14.02.2018)
56. 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](http://razumkov.org.ua/uploads/article/2019_Religiya.pdf) (дата звернення 10.05.2020)
57. Державний департамент України з питань виконання покарань схвалив працю церков у своїх установах. *За євангельську віру*. 2008. № 12.
58. Дерюгин С.В. От «Популарум 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.
59. Добренев В. И., Кравченко А. И. Социология: в 3 т. М.: Инфра-М, 2001. Т. 3: Социальные институты и процессы. 520 с.
60. 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.
61. Докаш В., Бочулинський С. Основні форми соціально значущої діяльності християнських конфесій в Україні. *Релігія та Соціум*. 2012. №1(7). С. 71-77.
62. Докаш В.І. Актуальні проблеми соціального служіння протестантських деномінацій в умовах формування громадянського суспільства. *Українське релігієзнавство*. 2007. № 44. С. 254-257.

63. Домашняя религиозная «педагогика». Верующие подростки в семье и школе. Атеистическое воспитание: комплексный подход. М.: Молодая гвардия, 1980.
64. Допомога «Карітасу» – для виховання людини, а не помноження жебраків. URL: [http://www.public.ua.net/~kairos/pages/pg\\_inreviu/Karitas..htm](http://www.public.ua.net/~kairos/pages/pg_inreviu/Karitas..htm) (дата звернення 8.11.2019)
65. Дудар Н. П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. соц. наук: спец. 22.00.04 «Спеціальні та галузеві соціології». К., 2002. 26 с.
66. Дюркгайм Еміль. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Пер. з фр. Г.Філіпчука та З.Борисюк. К.: Юніверс, 2002. 424 с.
67. Євангелізація Римсько-Католицької Церкви в Україні. URL: [http://catholicmedia.org.ua/index.php?option=com\\_content&task=view&id=10&Itemid=37](http://catholicmedia.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=37) (дата звернення 4.12.2018)
68. Єзеницький Войцех. Місце та роль інвалідів у суспільстві. *Колегія*. 1994. №1.
69. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття. Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2013. 504 с.
70. Єленський В.Є. 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.
71. Жерноклеєв О. Третій чин. Миряни в католицьких чернечих спільнотах: Нариси історії. Івано-Франківськ: Фоліант, 2015. 232 с.
72. Зайцева-Чіпак Н.О. Роль церкви як соціального інституту у сучасному українському суспільстві. *Вісник Львівського університету*. 2010. № 4. С. 14-21.
73. 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.

74. Заславская Т.И. Поведение массовых общественных групп как фактор трансформационного процесса. *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. 2000. № 6. С. 13-18.
75. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2014 року (Форма 1). 20.03.2014. URL: [http://mincult.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art\\_id=244950598&cat\\_id=244950594](http://mincult.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=244950598&cat_id=244950594) (дата звернення 18.04.2018)
76. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2015 року (Форма 1). 01.04.2015. URL: [http://mincult.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art\\_id=244950863&cat\\_id=244950594](http://mincult.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=244950863&cat_id=244950594) (дата звернення 21.11.2015)
77. 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. 17.04.2019. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr\\_2019/75410/](https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2019/75410/) (дата звернення 22.09.2019)
78. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. Монографія. К.: Знання України, 2005. 552 с.
79. Зеньковский В., прот. Апологетика. М.: Лепта-Пресс, 2004. 543 с.
80. 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.
81. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011. 464 с.
82. Іванкова-Стецюк О. Б. Зміни у формах організації суспільно-релігійного життя: український контекст. Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня доктора соціологічних наук: 22.00.03 – соціальні структури та соціальні відносини. Київ, 2015. 29 с.
83. Іванкова-Стецюк О. Б. Церква у просторі міграцій: етнокультурні ресурси та соціоінтегративний потенціал релігійних спільнот українців: монографія. Ін-т народознавства НАН України, Комісія УГКЦ у справах мігрантів. Л. : Артос, 2012. 256 с.
84. 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.

- 85.Казанова Хосе. Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація / переклад з англ. Романа Скакуна. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2019. 348 с.
- 86.Калабський О.Ф. Євангелізаційно-соціальна робота християн віри євангельської. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. 2014. Серія «Історичне релігієзнавство». Випуск 10. С. 97-105.
- 87.Каргина И. Г. Новые формы сакрализации светского и секуляризации сакрального в христианских обществах. *Социологические исследования*. 2010. № 6. С. 52-62.
- 88.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.
- 89.Карітас України. URL: <https://caritas-ua.org/karitas-v-ukrayini/> (дата звернення 18.11.2018)
- 90.Климов В.В. Міжконфесійні відносини: стан і форми. *Українське релігієзнавство*. 2008. № 46. С. 48-67.
- 91.Коваліско Н.В. Теорія практик, практики і дослідження стратифікаційних порядків. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. 2010. № 2. С. 49-62.
- 92.Козловський О.Р. Релігійна свідомість і релігійні практики населення сучасної України як предмет соціально-філософського аналізу. Автореферат дисер. на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Київ, 2007. 26 с.
- 93.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/> (дата звернення 16.06.2016)
- 94.Колодний А. Релігійна мережа України: конфесійні і регіональні зрізи. *Українське релігієзнавство*. 2008. № 46. С. 23-47.
- 95.Колодний А. Свобода місіонерської діяльності в Україні. *Релігійна панорама*. 2007. № 3. С. 52-56.
- 96.Комлева В.В. Религиозные институты в международном гуманитарном сотрудничестве. *Этносоциум и межнациональная культура*. 2017. № 6 (108). С. 130-141.
- 97.Компендіум Соціальної доктрини Церкви. К.: Кайрос, 2008. 550 с.

98. Кондратьєва В. І. Релігійні практики традиції об'явлення: доктринальні основи, сутнісні особливості, характер функціонування : автореф. дис. ... канд. філос. наук. 09.00.11 – релігієзнавство. Київ, 2017. 29 с.
99. 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> (дата звернення 02.02.2020)
100. Кормина Ж.В. Паломники: Этнографические очерки православного номадизма / Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2019. 349 с.
101. Костащук І. І. Формування релігійного простору та його вплив на суспільні процеси : автореф. дис. ... доктора геогр. наук. 11.00.02 – економічна та соціальна географія. Київ, 2019. 40 с.
102. Костюк К. Н. История становления и теоретические основания христианского учения об обществе. *Социально-политический журнал*. 1997. № 4. С. 130–145.
103. Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий. *Общественные науки и современность*. 2001. №3. С. 122-139.
104. Кремлева И. А. Мирской обет. *Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. Итоги этнографических исследований*. М.: Наука, 2001.
105. Куриленко В.П. Наша «Новая жизнь»: История церкви 1947 – 2002. Славянск: Ездра, 2003. 546 с.
106. Куценко О.Д., Горбачик А.П. Постимперские регионы: ассоциированная зависимость в развитии Восточной Европы. *Мир России*. 2014. № 1. М.: Изд-во ГУ ВШЭ. С. 60-82.
107. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха. *Континент*. 2004. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html> (дата звернення 23.05.2016)
108. Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация. *Логос*. 2011. № 3 (82). С. 100-106.
109. Лебедева Н. Н. Субъектно-объектная характеристика институционального механизма [Текст]. *Вестник ВолГУ. Серия 3: экономика, экология*. Вып. 4, 1999.
110. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994.
111. Лешан В. Релігійна ситуація на Буковині: історичне підґрунтя, нинішні реалії та тенденції змін. *Релігія та Соціум*. 2010. № 2(4). С. 49-55.

112. Лобье де П. Социальная доктрина католической церкви. Опыт воплощения христианского идеала. Брюссель, 1989. 233 с.
113. Лортц Й. История Церкви рассмотренная в связи с историей идей: В 2 т. М., 2000. Т. 2. 420 с.
114. Лукач Д. Повседневная жизнь, частный индивид и религиозная потребность. *Религия и общество*. М., 1996.
115. Лункин Р. Н. Роль христианских церквей Европы в разрешении социально-политических кризисов. Диссертация на соискание ученой степени доктора политических наук: 23.00.02 – Политические институты, процессы, технологии. М.: Институт Европы РАН, 2018. 431 с.
116. Львівська Архідієцезія Римсько-Католицької Церкви в Україні. Офіційний сайт. URL: <http://www.rkc.lviv.ua/index.php?lang=1> (дата звернення 19.10.2019)
117. 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](https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_73/Lubchuk.pdf) (дата звернення 07.02.2017)
118. 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.
119. Майка Ю. Социальное учение Католической церкви. Опыт исторического анализа. Рим-Люблин: Изд. Святого Креста, 1994. 480 с.
120. Миронович Д. Релігія в контексті пострадянського простору: пошук пояснювальних моделей. *Соціологічні студії*. 2012. № 1. С. 76-81. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/socst\\_2012\\_1\\_16](http://nbuv.gov.ua/UJRN/socst_2012_1_16) (дата звернення 18.08.2018)
121. Митрохин Н. Русская православная церковь. Современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 648 с.
122. Мокренчук Е. Христианская 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.*

123. Монастирський Г. Культура організаційна [Текст] / Г. Монастирський, А. Ліпенцев. *Енциклопедичний словник з державного управління* / уклад.: Ю. П. Сурмін, В. Д. Бакуменко, А. М. Михненко та ін.; за ред. Ю. В. Ковбасюка, В. П. Трощинського, Ю. П. Сурміна. К.: НАДУ, 2010.
124. Мороз В. Конфлікт за храми між православними України: аналіз досвіду двох років. 08.02.2016. URL: [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/analytic/62395/](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/62395/) (дата звернення 24.05.2017)
125. 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.
126. Москалець В. П. Психологія релігії. К.; Академвидав, 2004. С. 81–82.
127. Мосс М. Социальные функции священного. СПб: Евразия, 2000.
128. Наказ Міністерства культури та інформаційної політики України від 14.04.2020 р. № 1657 «Про річну статистичну звітність з питань державно-конфесійних відносин в Україні за 2019 р. (релігійні організації). 05.06.2020. URL: <https://mkip.gov.ua/documents/202.html> (дата звернення 18.07.2020)
129. Настольная книга священнослужителя. Т. 4. М.: Изд. Моск. патриархии, 1983.
130. 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](http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD10_2000_ukr.pdf) (дата звернення 04.04.2016)
131. 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](http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD34_2002_ukr.pdf) (дата звернення 19.09.2018)
132. Національна безпека і оборона. 2004. № 3 (51). 40 с. Церква у формуванні громадянської відповідальності суспільства.
133. 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](http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD92_2007_ukr.pdf) (дата звернення 14.06.2018)
134. 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](http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD119_2011_ukr.pdf) (дата звернення 13.03.2018)
135. 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](http://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD138_2013_ukr.pdf) (дата звернення 20.05.2017)
136. 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.
137. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997. 190 с.
138. 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.
139. Онищук С.В. Порівняльний аналіз соціальної доктрини традиційних християнських церков в Україні в питаннях взаємодії держави і церкви. *Теорія та практика системи державного управління*. 2014. Вип. 4(47). С. 56-65. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Tpdu\\_2014\\_4\\_10](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Tpdu_2014_4_10) (дата звернення 19.04.2016)
140. Орешина Д. Социальная деятельность приходских общин и конфессиональных организаций. Обзор социологических исследований материалы семинара "Социология религии". Серия: Социальная деятельность религиозных организаций. М.: ПСТГУ. 2014.
141. Осипов Г., Шапошников А. Этимологический словарь современного русского языка [Текст]. М.: Флинта; Наука, 2010. Т. 1-2.
142. Основи віровчення та богослужбової практики Церкви Християн віри євангельської п'ятидесятників України. 05.05.2011. URL: <http://www.chve.org.ua/doctrine/> (дата звернення 12.09.2018)

143. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2000 – 2020 рр. (інформаційні матеріали). Київ, 2020. URL: [https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020\\_religiya.pdf](https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020_religiya.pdf) (дата звернення 14.12.2020)
144. 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](http://razumkov.org.ua/uploads/article/2018_Religiya.pdf) (дата звернення 11.06.2019)
145. Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание (социально-психологическое исследование). Львов: Вища школа, 1976.
146. Паращевін М. А. Соціальні інтереси і релігійні практики. *Соціальні інтереси в контексті соціокультурної модернізації* / За ред. О. Злобіної. К.: Інститут соціології НАН України, 2011. С. 244-262.
147. Паращевін М. Релігія в Україні: траєкторія інституційних змін [монографія]. Київ: Ін-т соціології НАН України, 2017. 362 с.
148. Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні / [За ред. С. Макеєва]. К.: Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009. 68 с.
149. Паращевін М. Теорія секуляризації в європейському дискурсі. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. 2006. № 2. С. 90-102.
150. Паращевін М.А. Трансформація соціального інституту релігії в сучасному українському суспільстві: дис. ... д-ра соціол. наук: 27.00.04 – спеціальні та галузеві соціології. Київ, 2018. 416 с.
151. Перший Всеукраїнський православний церковний собор УАПЦ 14 – 30 жовтня 1921 р.: Документи і матеріали. К.; Львів, 1999.
152. Послання Папи Йоана Павла II з Нагоди II Всесвітнього дня хворих. *Колегія*. 1994. № 1.
153. Православна церква України. Офіційний сайт. URL: <https://www.pomisna.info/uk/> (дата звернення 11.08.2020)
154. Православні церкви України: стабільно нерозв'язаний конфлікт. Протоєрей Георгій Коваленко. 04.02.2020. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/authors\\_columns/gkovalenko\\_column/78784/](https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/gkovalenko_column/78784/) (дата звернення 10.06.2020)
155. Предко О. І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри. К.: Центр навч. л-ри, 2005.

156. Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности. Под ред. А.Агаджаняна, К.Русселе. М.: Издательство «Весь Мир», 2011. 368 с.
157. 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> (дата звернення 13.03.2019)
158. Про оптимізацію системи центральних органів виконавчої влади: Указ Президента України №1085/2010. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1085/2010> (дата звернення 18.12.2019)
159. Про освіту: Закон України. Редакція від 09.08.2019. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19> (дата звернення 22.05.2019)
160. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України. Редакція від 31.01.2019. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12> (дата звернення 11.04.2019)
161. 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> (дата звернення 16.06.2019)
162. 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.
163. Пузынин А. Традиция евангельских христиан: изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней. М.: ББИ, 2010. 523 с.
164. Радаев В.В. Обычные и инновационные практики в деятельности российского среднего класса. *Мир России*. 2003. № 4. С. 89-117.
165. 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.
166. Религиовед Дмитрий Узланер – о том, почему религии становятся всё более опасными. 06.02.2015. URL: <http://www.the->

- [village.ru/village/city/city-news/175671-что\\_нового\\_religioved](http://village.ru/village/city/city-news/175671-что_нового_religioved) (дата звернення 24.05.2016)
167. Религиозные практики в современной России: сборник статей / Отв.ред. А.Агаджанян, К.Русселе. М.: Новое издательство, 2006. 298 с.
168. 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.
169. 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.
170. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 1997 року). URL: <https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr1997> (дата звернення 10.06.2015)
171. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2000 року). URL: <https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/Ukr2000> (дата звернення 11.06.2015)
172. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2005 року). URL: <https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2005> (дата звернення 12.06.2015)
173. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2010 року). URL: <https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2010> (дата звернення 13.06.2015)
174. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2015 року). 30.05.2015. URL: <https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2015/60129/> (дата звернення 14.06.2015)
175. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2019 року). 17.04.2019. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr\\_2019/75410/](https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2019/75410/) (дата звернення 10.08.2019)
176. Релігія і світ. *Релігійна панорама*. 2008. № 4.

177. Релігія, церква, суспільство і держава: два роки після Майдану (інформаційні матеріали). Київ, 2016. URL: [http://razumkov.org.ua/upload/Religiya\\_200516\\_A4.compressed.pdf](http://razumkov.org.ua/upload/Religiya_200516_A4.compressed.pdf) (дата звернення 20.04.2017)
178. Решетніков Ю. Організаційно-інституційне забезпечення державно-конфесійних відносин: вітчизняний та закордонний досвід. *Державне управління та місцеве самоврядування*. 2014. Вип. 1(20). С. 23–35.
179. Ритцер Д. Современные социологические теории. 5-е изд. СПб.: Питер, 2002.
180. Річний звіт за 2019 рік Чернівецько-Буковинської єпархії Української Православної Церкви, 2020. Рукопис. 225 с.
181. Розати М. Постсекулярные современности: социологическое прочтение. *Государство, религия, церкви в России и за рубежом*. 2014. № 1 (32). С. 272-293.
182. Руткевич Е.Д. Социология духовности: проблемы становления. *Вестник Института социологии*. 2014. Т.2. №9. С.36-65.
183. Руткевич Е. Д. «Новая парадигма» в социологии религии: Pro et Contra. *Вестник ИС РАН*. 2012. № 6. С. 208-233.
184. Рухи і спільноти РКЦУ. URL: [http://www.rkc.lviv.ua/category\\_1.php?cat\\_1=12&lang=1](http://www.rkc.lviv.ua/category_1.php?cat_1=12&lang=1) (дата звернення 23.07.2018)
185. 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.
186. Рязанова Л. Лекція 12. Релігія та релігійність: теоретико-соціологічні проблеми // *Культура - суспільство - особистість*. К., 2006. С.363-389.
187. 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.
188. Рязанова Л.С. Религиозный ренессанс: попытка социологической диагностики. *Социология: теория, методы, маркетинг*. 2001. № 4. С.114–125.

189. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. К.: Світ знань, 2004. 912 с.
190. Саган О. Православна ортодоксія у світлі релігійного постмодерну. *Християнство доби постмодерну: колективна моногр. / Українське релігієзнавство*. 2005. № 3 (35). С. 189–207.
191. Садовский В.Н. Основания общей теории систем. М.: Наука, 1974. 276 с.
192. 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.
193. 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> (дата звернення 17.06.2016)
194. Свиридова Л.О. Религиозные практики: опыт дефиниции и классификации. *Вестник СПбГИК*. № 3(36) сентябрь. 2018. С. 58-61.
195. Світове дослідження цінностей 2020 в Україні. Український центр європейської політики. Київ, 2020. 214 с. URL: <http://ucep.org.ua/doslidzhennya/world-values-survey-2020-in-ukraine.html> (дата звернення 28.01.2021)
196. Сергійко В.Ф. Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості: Дис... канд. філос. наук: 09.00.11. К., 2003. 216 с.
197. Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения. *Социологические исследования*. 2001. № 7. С.89–96.
198. Смакота В.В. Характер економічної поведінки в православ'ї та юдаїзмі: порівняльний аналіз: Автореф. дис... канд. соціол. наук. К., 2002. 20 с.
199. Смирнов М. Ю. Социология религии: Словарь. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2011. 412 с.
200. Соловій Р. Виникаюча церква. Черкаси: Коллоквиум, 2014. 328 с.
201. Сорокин П. Общедоступный учебник по социологии. М.: Наука, 1994. 560 с.

202. 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.
203. Социальная концепция Русской Православной Церкви. М.: Даниловский благовестник, 2001. 192 с.
204. Соціальна концепція Української Православної Церкви. URL: <http://orthodox.org.ua> (дата звернення 12.08.2017)
205. Соціологія: короткий енциклопедичний словник [Текст] / Уклад.: В.І. Волович та ін. К., 1998.
206. Стародуб А. Православна періодика в Україні: тенденції розвитку. *Людина і світ*. 2001. № 4.
207. Статистика релігійних організацій України. «Релігійно-інформаційна служба України». URL: <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/> (дата звернення 14.02.2015)
208. Стратегія соціального служіння УГКЦ на період 2017 – 2021 р.Б. URL: <http://stjosaphateparchy.com/wp-content/uploads/2017/01/03-stratehiya-sots-sluzhinnya.pdf> (дата звернення 16.09.2018)
209. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга друга [пер. з англ. Олексій Панич]. К.: Дух і літера, 2018. 616 с.
210. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша [пер. з англ. Олексій Панич]. К.: Дух і літера, 2013. 664 с.
211. Тернер Брайан. Религия в постсекулярном обществе. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. № 2 (30). С. 21-51.
212. Тернер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура. *Символ и ритуал*. М.: Наука, 1983. С. 104-274.
213. Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модерну : автореф. дис. ... к.філос.н. : спец. 09.00.11. К., 2004. 20 с.
214. Ткаченко І.В. Громадянське суспільство і міжконфесійні відносини в об'єднаній Європі на початку ХХІ століття. *Історичний досвід становлення інститутів громадянського суспільства в країнах Європи: зб. наук. пр.* К.: «Фоліант», 2012. С. 153-164.
215. Топоров В. Н. О ритуале: введение в проблематику. *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*. Москва: Наука, 1988. С. 7–60.

216. Трейнор Б. Теоретизуя на тему постсекулярного общества. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. № 2. С. 178-212.
217. Туленков М.В., Яремчук С.С. Феномен секуляризації в сучасному соціологічному дискурсі. *Соціальні технології: Актуальні проблеми теорії та практики*. Збірник наукових праць. Випуск 73. Запоріжжя: Класичний приватний університет, 2017а. С. 164–177.
218. Туленков Николай, Яремчук Сергей. Социальные практики в фокусе социологической аналитики. *Scientific Works. The International Scientific and Theoretical Journal*. № 2 (29). ВАКУ, 2017б. Р. 122–129.
219. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство / Пер. з нім. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. 62 с.
220. Узланер Д. Картография постсекулярного. 2013. URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo> (дата звернення 12.04.2015)
221. Узланер Д. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. *Религиоведение*. 2008. № 2. С. 135-148.
222. Україна 2014: суспільно-політичний конфлікт і Церква (інформаційні матеріали). Київ, 2014. URL: [http://razumkov.org.ua/upload/1400155420\\_file.pdf](http://razumkov.org.ua/upload/1400155420_file.pdf) (дата звернення 10.05.2015)
223. Українська Греко-Католицька Церква. Офіційний сайт. URL: <http://ugcc.ua/> (дата звернення 13.02.2018)
224. Українська православна церква. Офіційна мережа сайтів. URL: <https://church.ua/> (дата звернення 16.06.2017)
225. Українська Церква Християн Віри Євангельської. Офіційний сайт. URL: <http://www.chve.org.ua/> (дата звернення 16.09.2015)
226. Українське суспільство 1992–2010. Соціологічний моніторинг/ За ред. д.ек.н. В.Ворони, д.соц.н. М.Шульги. К.: Інститут соціології НАН України, 2010. 656 с.
227. 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.
228. Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Випуск 6 (20) / Головні редактори д.екон.н. В.М.Ворона, д.соціол.н. М.О.Шульга. Київ: Інститут соціології НАН України, 2019. 517 с.



229. Федорова М. В. Религиозная коммуникация: сущность и специфика современного состояния. *Science Time*. 2014. № 4 (4). С. 230–240.
230. Филатов С.Б. Христианские религиозные сообщества России как субъект гражданского общества. *Отечественные записки*. 2005. № 6. URL: <http://www.strana-oz.ru/2005/6/hristianskie-religioznye-soobshchestva-rossii-kak-subekt-grazhdanskogo-obshchestva> (дата звернення: 15.04.2020).
231. Фомичев А.Н. Административный менеджмент: учеб. пособие. М.: Изд.-торг. Корпорация «Дашков и Ко», 2003. 228 с.
232. 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.
233. Хабермас Ю. Вера и знание. *Будущее человеческой природы*. М.: Издательство «Весь Мир», 2002.
234. Хабермас Ю. Постсекулярное общество - что это? Часть 1. *Российская философская газета*. Апрель 2008. № 4 (18).
235. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма» («Постсекулярное» общество - что это такое?). *Русский журнал*. URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma> (дата звернення 18.04.2016)
236. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь Мир, 2011. 336 с.
237. Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества. М.: Весь Мир, 2016. 344 с.
238. Хаварівський У.Б. Інституціалізація державно-церковних відносин в Україні: історико-управлінський аспект. Монографія. Видання друге. Тернопіль: Джура, 2014. 264 с.
239. Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 32-48.
240. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. М.: РОССПЭН, 2003.
241. 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.

242. Хто, де і скільки громад перейшли з УПЦ МП до ПЦУ: аналізуємо карту. Боровська Марія, Волоська Інна, Мартинюк Олена. 13.03.2020. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/analytic/79258/?fbclid=IwAR0bE4WQB0k8EvBreb89ee-9qhhHD-RPxx9iCk0XKXHZdl1KBiXN6W0BODo](https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/79258/?fbclid=IwAR0bE4WQB0k8EvBreb89ee-9qhhHD-RPxx9iCk0XKXHZdl1KBiXN6W0BODo) (дата звернення 18.05.2020)
243. Церква Адвентистів сьомого дня. Офіційний сайт. URL: <https://adventist.ua/> (дата звернення 11.04.2017)
244. Церква і суспільство в Україні: проблеми взаємовідносин (Аналітична доповідь УЦЕПД). *Національна безпека і оборона*. 2000. № 10. С. 2-65.
245. Церква, суспільство, держава у протистоянні викликам і загрозам сьогодення (інформаційні матеріали). Київ, 2017. URL: [http://razumkov.org.ua/uploads/article/2017\\_Religiya.pdf](http://razumkov.org.ua/uploads/article/2017_Religiya.pdf) (дата звернення 18.06.2018)
246. Черенков М. Баптизм без кавычек. Черкасы: Коллоквиум, 2012. 296 с.
247. Чернівецька єпархія УГКЦ. Офіційний сайт. URL: <http://ugcc.cv.ua/> (дата звернення 18.06.2020)
248. Чернівецька єпархія УГКЦ. Ютуб-канал. URL: [https://www.youtube.com/channel/UC3c7Qpj29I12\\_9Y2\\_LHYXOO](https://www.youtube.com/channel/UC3c7Qpj29I12_9Y2_LHYXOO) (дата звернення 11.02.2020)
249. Чернівецька єпархія. Синод Єпископів Української Греко-Католицької Церкви. URL: <https://synod.ugcc.ua/church-structure/chernivetska-parhiya-7/> (дата звернення 14.03.2018)
250. Чернівецький деканат РКЦУ. Офіційний сайт. URL: <http://www.rkc.lviv.ua/deanery-view.php?id=5&lang=1> (дата звернення 13.04.2020)
251. Чернівецько-Буковинська єпархія УПЦ. URL: <https://www.facebook.com/orthobuk/> (дата звернення 20.01.2020)
252. Чернушка І. Г. Сучасний стан та основні тенденції розвитку адвентизму в Україні: дис. ... канд. філос наук : 09.00.11 / Рівненський державний гуманітарний університет. Рівне, 2016. 187 с.
253. Чеснокова В. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005.
254. Чучко М.К. «И възят Бога на помощь»: соціально-релігійний чинник в житті православного населення північних волостей

- Молдавського воєводства та австрійської Буковини (епоха пізнього середньовіччя та нового часу). Чернівці: Книги – XXI, 2008. 368 с.
255. Чучко М.К. Історія і сьогодення Православної Церкви на Буковині: до питання про адміністративно-територіальний устрій та духовне підпорядкування єпархіальних структур краю в середині XIV – на початку XXI ст. Чернівці: Поліграф-Сервіс, Х.: Мачулін, 2020. 316 с.
256. Шабанова М. А. О некоторых преимуществах интеграции экономического и социологического анализа институциональных изменений. Стаття 1: Институты, практики, роли. *Экономическая социология: электрон. журнал*. 2006. Т. 7. № 4. С. 11-26.
257. Шандор Ф., Яковенко Ю. Секуляризація як соціальний механізм розвитку соціальних систем. *Психологія і суспільство*. 2006. № 4(26). С. 53-72.
258. 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.
259. Шиманская О.К. Изменение религиозных практик Русской православной церкви в условиях кризиса российской цивилизации. *Научные ведомости БелГУ. Серия Философия. Социология. Право*. 2014. № 9 (180). Выпуск 28. С. 216-225.
260. Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. № 2 (30). С. 165-177.
261. Шліхта Н. Прагнучи ізолювати Церкву: до питання про характер радянської політики в релігійній сфері (1940-1980-і роки). *Історія релігій в Україні: науковий щорічник / упоряд. О.Киричук, М.Омельчук, І.Орлевич*. Л.: Львівськ. музей іст. релігії; вид-во «Логос», 2010. Книга 1. 936 с. С. 889-896.
262. 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.
263. Шугальский С. С. Социальные практики: интерпретация понятия. *Знание. Понимание. Умение*. 2012. № 2. С. 276-280.
264. 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.
265. Энциклопедический словарь социологии религии / Под редакцией М. Ю. Смирнова. СПб.: Платоновское общество, 2017. 508 с.
266. Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. М.: Наука, 1978. 392 с.
267. Юраш А. Релігія і Церква років незалежності України. К. – Дрогобич, 2003. 254 с.
268. Яременко М.В. Міжконфесійні відносини в Україні та Білорусі у XVIII ст. (постановка проблеми). *Соціум: альманах соціальної історії*. 2003. Вип. 3. С. 121-136.
269. Яремчук С. Багатофакторність сучасних релігійних трансформацій на пострадянському просторі. *Соціологія та суспільство: взаємодія в умовах кризи. II Конгрес САУ: тези доповідей (Харків, 17-19 жовтня 2013 р.)*. Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2013б. С. 200–201.
270. Яремчук С. Взаємодія церкви та армії на прикладі впровадження капеланської служби в Україні. *Релігія та Соціум*. Міжнародний часопис. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2019. № 3-4 (35-36). С. 46-54.
271. Яремчук С. Взаємозв'язок релігії та сім'ї у сучасному суспільстві. *Духовно-культурний чинник у зміцненні сім'ї та інтеграції суспільства : Матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет-конф. 17-18 листопада 2011 р.* Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011д. С. 69–73.
272. Яремчук С. Взаємозв'язок статистичного та соціологічного підходів до аналізу релігійної мережі України. *Релігія та Соціум*. Часопис. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010а. № 2 (4). С. 130–134.
273. Яремчук С. Вивчення релігії у міжнародних проектах із дослідження цінностей. *Держава і глобальні соціальні зміни: історія, теорія, ідеологія [Текст]: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. з соціол. 28-29 жовтня 2010 р.* / Б.В.Новіков, Л.М.Димитрова, П.В.Кутуєв. К.: НТУУ „КПІ”, 2010в. С. 119–120.
274. Яремчук С. Вивчення релігії у міжнародних проектах із дослідження цінностей. *Вісник Національного технічного університету України „Київський політехнічний інститут”. Політологія. Соціологія. Право: Зб. наук. праць*. Київ: ІВЦ „Політехніка”, 2011а. № 1(9). С. 105–108.

275. Яремчук С. Вплив релігії в українському суспільстві за даними соціальних опитувань. *Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень* : зб. матеріалів Всеукр. наук.-практ. конференції (Хмельницький, 9-10 вересня 2016 р.). Хмельницький: ХНУ, 2016д. С. 114-115.
276. Яремчук С. Дослідження ролі релігії у публічній сфері сучасної Європи. *Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень* : зб. матеріалів Міжнар. наук.-практ. конференції (Хмельницький, 1-2 червня 2018 р.) / за ред.. Заславської О.О., Мудракова В.В., Ювсечка Я.В. Хмельницький, 2018б. С. 132-133.
277. Яремчук С. Макс Вебер і Роберт Мертон про взаємозв'язок між наукою і релігією. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Випуск 410–411. Філософія*. Чернівці: Рута, 2008. С. 68–72.
278. Яремчук С. Методологія дослідження релігійності населення України (за результатами четвертої хвилі (2008 р.) „Європейського соціального дослідження”). *Наукові праці: Науково-методичний журнал*. Вип. 144. Т. 156. Соціологія. Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2011б. С. 10–15.
279. Яремчук С. Моделі розвитку релігії українського соціуму в системі глобалізаційних трендів. *Проблеми розвитку соціологічної теорії: матеріали XIV Міжнар. наук.-практ. конф. «Проблеми розвитку соціологічної теорії: Структурні зміни і соціальна напруженість», 25-26 травня 2017 р., (м.Київ)*. Наукове видання / Київ. нац. ун-т ім.Т.Шевченка [та ін.; під заг. ред. Горбачика А.П., Судакова В.І.]. К.: Логос, 2017є. С. 186–188.
280. Яремчук С. Мультипарадигмальність сучасного соціологічного теоретизування. *Гуманітарно-наукове знання: розмаїття парадигм. Матеріали Міжнародної наукової конференції 14-15 жовтня 2013 р.* Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013а. С. 50-53.
281. Яремчук С. Основні тенденції сучасних релігійних процесів у глобалізованому світі. *Релігія та Соціум*. Міжнародний часопис. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012а. №1(7). С. 56–65.
282. Яремчук С. Особливості історії релігійного життя Буковини. *Регіональний вимір міжконфесійних і державно-церковних відносин. Збірник наукових праць Всеукраїнської наукової конференції (м. Хмельницький, 25 листопада 2010 р.)* / За наук. ред. проф.

- Л. Виговського, А. Колодного та Л. Филипович. Хмельницький: Хмельницький університет управління та права, 2011г. С.79–82.
283. Яремчук С. Особливості сучасної конфесійної структури України. *Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»*. Політологія. Соціологія. Право: зб. наук. праць. Київ: ІВЦ «Політехніка», 2016в. № 3/4 (27/28). С. 90-96.
284. Яремчук С. П'ятидесятництво як сучасна глобальна релігія. *Суспільні детермінанти взаємодій у міжконфесійному просторі України: теорія та практика (до 500-ліття Реформації) : матеріали Міжн. науково-практичної відео-конференції. 17-18 травня 2017 року за заг. ред. проф.. Докаша В.І. Чернівці: Чернівецький нац. університет, 2017е. С. 66–72.*
285. Яремчук С. Провідні наукові товариства з соціального вивчення релігії. *Українське релігієзнавство*. 2010б. № 55. С. 204–212.
286. Яремчук С. Регіональна специфіка релігійних інституцій українського суспільства. *Соціологічні студії: наук.-практ. журнал / уклад. Л.Й. Кондратик, С.А. Сальнікова. Луцьк: Східноєвроп. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2016б. № 2 (9). С. 60-66.*
287. Яремчук С. Релігійність молоді: сутнісні характеристики та специфіка прояву. *Нова парадигма: [журнал наукових праць] / голов. ред. В.П.Бех; Нац. пед. ун-т імені М.П.Драгоманова; Творче об'єднання “Нова парадигма”. Вип. 91. К.: Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2009а. С. 197–211.*
288. Яремчук С. Релігійність студентської молоді західного регіону (За результатами опитування студентів ЧНУ ім. Ю.Федьковича). *Соціологія в ситуації соціальних невизначеностей: Тези доповідей учасників I Конгресу Соціологічної асоціації України (15–17 жовтня 2009 р.)*. Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2009б. С. 352.
289. Яремчук С. С. Релігійний плюралізм у сучасному соціологічному теоретизуванні. *Науково-теоретичний альманах «Грані»*. 2017г. Т. 20. № 9. С. 38-45.
290. Яремчук С. Соціальні практики як чинники функціонування соціальних інститутів. *Релігія та Соціум*. Міжнародний часопис. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2017а. № 1 (25). С. 57–62.
291. Яремчук С. Соціологія релігії в сучасній Україні як науковий напрям і навчальна дисципліна. *Релігія та Соціум*. Міжнародний часопис. Чернівці: Рута, 2011в. №1(5). С. 115–123.

292. Яремчук С. Стан і динаміка релігійної мережі незалежної України. *ГРАНІ. Науково-теоретичний альманах*. Дніпро: Дніпропетровський нац. ун-т імені Олеся Гончара, Центр соціально-політичних досліджень, 2016а. № 9 (137). С. 52-59.
293. Яремчук С. Три виміри секуляризації за методикою К. Доббелара. *Zbornik prispevkov z Medzinárodná vedecko-praktická konferencia «Inovačné výskum v oblasti sociológie, psychológie a politológie». 10–11 marca 2017*. Vysoká škola Danubius. Fakulta verejne politiky a verejnej správy. Sládkovičovo, Slovenska Republica, 2017д. С. 40-43.
294. Яремчук С. Формування Помісної Православної Церкви в Україні та російський чинник. *Релігія та соціум у контексті глобальних трансформацій : Матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет-конф. 29-30 травня 2012 р.* Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012б. С. 34–42.
295. Яремчук С. Шляхи завершення трансформації українського суспільства. *Вісник Львівського національного університету імені І.Франка: Збірник наукових праць. Серія соціологічна*. 2010г. Вип. 4. С. 155–164.
296. Яремчук С.С. Вплив PR-фактору на якість соціологічних даних. *Освіта і життєвий світ особистості : європейський досвід і українські реалії : Матеріали Міжнар. наук.-практ. Інтернет-конф. 23-23 квітня 2015 р.* / за заг. ред. проф. Докаша В.І. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2015б. С. 266-272.
297. Яремчук С.С. Інтелектуальні джерела теорії релігійної економіки. *Нова парадигма: [журнал наукових праць]* / голов. ред. В.П. Бех; Нац. пед. ун-т імені М.П.Драгоманова; творче об'єднання «Нова парадигма». К.: Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2017в. Вип. 131. С. 167–178.
298. Яремчук С.С. Критичний аналіз базових положень теорії секуляризації представниками теорії релігійної економіки. *Соціальні технології: Актуальні проблеми теорії та практики*. Збірник наукових праць. Випуск 74. Запоріжжя: Класичний приватний університет, 2017б. С. 27–39.
299. Яремчук С.С. Основні постулати теорії релігійної економіки в соціології релігії. *Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Політологія. Соціологія.*

- Право*: зб. наук. праць. Київ; Одеса: Видавничий дім «Гельветика», 2016г. № 3/4 (31/32). С. 109-116.
300. Яремчук С.С. Православна Церква на Буковині у радянську добу (державно-церковні взаємини). Чернівці: Рута, 2004. 352 с.
301. Яремчук С.С. Релігійна свобода як фактор релігійного плюралізму: теоретичні пояснення. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна. Серія: Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи.* Том 40. Х.: ХНУ імені В.Н.Каразіна, 2018а. С. 50–56.
302. Яремчук С.С. Релігійні практики в сучасному соціумі : інституціональний контекст : монографія. Чернівці: Чернівецьк. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2020а. 400 с.
303. Яремчук С.С. Соціологічний дискурс теорії секуляризації. *Міжетнічні та міжконфесійні відносини у контексті суспільних трансформацій: соціологічний вимір*: колект. монографія / за заг. ред. проф. В.І. Докаша. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2015а. 280 с. С. 43-68.
304. Яремчук С.С. Сутність і механізми релігійних практик. *Габітус.* 2020в. № 3 (14). С. 81-86
305. Яремчук С.С. Теорія релігійної складності в сучасному дослідженні релігії. *SCIENCE AND EDUCATION A NEW DIMENSION. Humanities and Social Sciences.* VIII(39), Issue: 231, 2020б June. С. 79-82.
306. Яроцький П. Релігійний фактор у сучасній Україні. *Людина і світ.* 2004. № 4. С. 4–10.
307. Ясінська Н. В. Соціальна робота в громаді: місце в системі соціального захисту. *Вісник ОНУ. Сер. «Соціологія і політичні науки».* 2007. Вип.14. С. 67- 74.
308. Яцуценко Ю.В. Опыт опеределения современных религиозных представлений и практик: Даниэль Эрвье-Леже. *Вестник РУДН, серия Социология.* 2014. №4. С. 18-31.
309. Adut, Ari. 2012. A Theory of the Public Sphere. *Sociological Theory.* 30 (4): 238–262.[CrossRefGoogle Scholar](#)
310. 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.
311. Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity.* Stanford, CA: Stanford University Press. 269 p.



312. 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.
313. Breault, K. 1989. New evidence on religious pluralism, urbanism, and religious participation. *American Sociological Review*. Vol. 54. Issue 2. P. 193-205.
314. Bruce, S. 1999. *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.
315. 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](#)
316. Bruce, Steve. 2011a. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
317. Bruce, Steve. 2011b. *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press. [CrossRefGoogle Scholar](#)
318. Bruce, Steve. 2012. *Politics and Religion in the United Kingdom*. London: Routledge. [Google Scholar](#)
319. Casanova, J. 1994. *Public Religion in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
320. Chambers, P. 2004. *Religion, Secularization and Social Change: Congregational Studies in a Post-Christian Society*. Cardiff: University of Wales Press.
321. Chaves, M., Gorski, P. 2001. Religious Pluralism and Religious Participation. *Annual Review of Sociology*. № 27. P. 261-281.
322. Chaves, Mark. 1994. Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces* 72 (3): 749–774. [CrossRefGoogle Scholar](#)
323. Coffee House. URL: [https://www.youtube.com/c/CoffeeHouse\\_cv](https://www.youtube.com/c/CoffeeHouse_cv) (дата звернення 25.10.2020)
324. Cross-National Data: Religion Indexes, Religious Adherents, and Other Data. URL: <http://www.thearda.com> (дата звернення 19.03.2018)
325. Davie, Grace. 2007a. *The Sociology of Religion*. SAGE Publications. 284 p.
326. Davie, Grace. 2007b. “Vicarious Religion: A Methodological Challenge,” In Ammerman, Nancy T., ed. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*.
327. Dobbelaere, K. 1981. Secularization: a Multi-dimensional Concept. *Current Sociology*. Vol. 29. P. 1-213.

328. Dobbelaere, K. 2002. *Secularization: an Analysis at Three Levels*. Frankfurt am Main: Peter Lang. 215 p.
329. Dobbelaere, K. 2007. Testing Secularization Theory in Comparative Perspective. *Nordic Journal Of Religion And Society*. № 20.
330. 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](#)
331. European Social Survey. URL: <http://www.europeansocialsurvey.org/> (дата звернення 22.04.2017)
332. European Values Study. URL: <http://www.europeanvaluesstudy.eu/> (дата звернення 18.05.2018)
333. Finke, R. 1992. An Unsecular America. *Religion and Modernization: Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press.
334. Finke, R., Scheitle, C. 2009. Pluralism as Outcome: The Ecology of Religious Resources, Suppliers, and Consumers. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*. Volume 5.
335. Finke, R., Stark, R. 1988. Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906. *American Sociological Review*. №55. P. 41-49.
336. Finke, R., Stark, R. 2000. *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
337. Finke, R., Stark, R. 2003. The Dynamics of Religious Economies. *Handbook of the Sociology Religion*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
338. 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>
339. Gill, R. 1993. *The Myth of the Empty Church*. London: SPCK.
340. 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.
341. 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](#)

342. 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](#)
343. Habermas, Jürgen. 2006a. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy* 14 (1): 1–25.[Google Scholar](#)
344. 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.[CrossRef](#)[Google Scholar](#)
345. Habermas, Jürgen. 2008. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly* 25 (4): 17–29.[CrossRef](#)[Google Scholar](#)
346. Hadden, Jeffrey, K. 1987. Toward Desacralizing Theory. *Social Forces*. Vol. 65. № 3. P. 587–611.
347. Iannaccone, L. 1996. Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion. *Rational Choice Theory and Religion*. L. Young (ed.). London: Routledge.
348. Jarosh, M. 2010. Poecie duchowosci w psychologii. *Studia z Psychologii w KUL*. T.16. Lublin: Wyd.RUL. S.9-22.
349. 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.
350. 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.[CrossRef](#)[Google Scholar](#)
351. Le Bras, G. 1955. *Etudes de sociologie religieuses*. Paris: PUF.
352. 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.
353. 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](#)
354. Marianski, J. 2015. Nowa duchowosc jako megatrend spoleczno-kulturowy –mif czy rzeczywistosc? *Uniwersyteckie Czasopismo Sociologiczne* (Lublin). №13(4). S.22-45.

355. Martin, D. 1965. Towards Eliminating the Concept of Secularization. *Penguin Survey of the Social Sciences*. J. Gould (ed.). Harmondsworth: Penguin.
356. Martin, D. 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell Pub. 354 p.
357. Martin, D. 1991. The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. *British Journal of Sociology*. № 42.
358. 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.
359. Mervin, F. Verbit. Wikipedia. URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Mervin\\_F.\\_Verbit#The\\_Twenty\\_Four-Dimensional\\_Religiosity\\_Measure](https://en.wikipedia.org/wiki/Mervin_F._Verbit#The_Twenty_Four-Dimensional_Religiosity_Measure) (дата звернення 21.03.2018)
360. Pollack, D. 2008. Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings. *Religion and Democracy in Contemporary Europe*. London: Alliance Publishing Trust.
361. Rasmussen, Terje. 2008. The Internet and Differentiation in the Political Public Sphere. *NORDICOM Review* 29: 73–83. [CrossRefGoogle Scholar](#)
362. 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/> (дата звернення 15.08.2018)
363. Schatzki, R. Theodore. 2003. A New Societist Social Ontology. *Philosophy of the Social Sciences*. Vol. 33. № 2. P. 174-202.
364. 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> (дата звернення 24.03.2016)
365. Stark R. 1999. Secularization, R.I.P. // *Sociology of Religion*. Vol. 60. No. 3. P. 249-273.
366. Stark R., Bainbridge W.S. 1985. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press. 571 p.

367. Stark, R. 1996. *The rise of Christianity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. P.163-189.
368. Stark, R., Bainbridge, W. 1987. *The Theory of Religion*. New York: Peter Lang.
369. 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.
370. Sun, Anna. 2013. Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities.
371. Swatos, Christiano, Kivisto, Kevin, Willian, Jr. Peter. 2008. *Sociology of Religion: Contemporary Developments*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
372. 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.
373. 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](#)
374. Wilson, Bryan. 1991. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.[Google Scholar](#)
375. 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.
376. 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.

**ДОДАТКИ**  
**ДОДАТОК А**  
**СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ**

**Наукові праці, в яких опубліковано основні результати дисертації:**

*Монографії та розділи в монографіях*

1. Яремчук С.С. Релігійні практики в сучасному соціумі : інституціональний контекст : монографія. Чернівці: Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2020. 400 с. (21,9 др. арк.)

2. Яремчук С.С. Соціологічний дискурс теорії секуляризації. *Міжсетнічні та міжконфесійні відносини у контексті суспільних трансформацій: соціологічний вимір*: колект. монографія / за заг. ред. проф. В.І. Докаша. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2015. 280 с. С. 43-68.

*Статті у наукових фахових виданнях*

3. Яремчук С. Релігійність молоді: сутнісні характеристики та специфіка прояву. *Нова парадигма*: [журнал наукових праць] / голов. ред. В.П.Бех; Нац. пед. ун-т імені М.П.Драгоманова; Творче об'єднання "Нова парадигма". Вип. 91. К.: Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2009. С. 197–211.

4. Яремчук С. Взаємозв'язок статистичного та соціологічного підходів до аналізу релігійної мережі України. *Релігія та Соціум*. Часопис. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. № 2 (4). С. 130–134.

5. Яремчук С. Провідні наукові товариства з соціального вивчення релігії. *Українське релігієзнавство*. 2010. № 55. С. 204–212.

6. Яремчук С. Вивчення релігії у міжнародних проектах із дослідження цінностей. *Вісник Національного технічного університету України „Київський політехнічний інститут”*. Політологія. Соціологія. Право: Зб. наук. праць. Київ: ІВЦ „Політехніка”, 2011. № 1(9). С. 105–108.

7. Яремчук С. Методологія дослідження релігійності населення України (за результатами четвертої хвилі (2008 р.) „Європейського соціального дослідження”). *Наукові праці: Науково-методичний журнал*. Вип. 144. Т. 156. Соціологія. Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2011. С. 10–15.

8. Яремчук С. Соціологія релігії в сучасній Україні як науковий напрям і навчальна дисципліна. *Релігія та Соціум*. Міжнародний часопис. Чернівці: Рута, 2011. №1(5). С. 115–123.

9. Яремчук С. Основні тенденції сучасних релігійних процесів у глобалізованому світі. *Релігія та Соціум*. Міжнародний часопис. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. №1(7). С. 56–65.

10. Яремчук С. Стан і динаміка релігійної мережі незалежної України. *ГРАНІ. Науково-теоретичний альманах*. Дніпро: Дніпропетровський нац. ун-т імені Олеся Гончара, Центр соціально-політичних досліджень, 2016. № 9 (137). С. 52-59. (*Index Copernicus*)

11. Яремчук С. Регіональна специфіка релігійних інституцій українського суспільства. *Соціологічні студії*: наук.-практ. журнал / уклад. Л.Й. Кондратик, С.А. Сальнікова. Луцьк: Східноєвроп. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2016. № 2 (9). С. 60-66.

12. Яремчук С. Особливості сучасної конфесійної структури України. *Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»*. Політологія. Соціологія. Право: зб. наук. праць. Київ: ІВЦ «Політехніка», 2016. № 3/4 (27/28). С. 90-96. (*Index Copernicus*)

13. Яремчук С.С. Основні постулати теорії релігійної економіки в соціології релігії. *Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»*. Політологія. Соціологія. Право: зб. наук. праць. Київ; Одеса: Видавничий дім «Гельветика», 2016. № 3/4 (31/32). С. 109-116. (*Index Copernicus*)

14. Яремчук С. Соціальні практики як чинники функціонування соціальних інститутів. *Релігія та Соціум*. Міжнародний часопис. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2017. № 1 (25). С. 57–62. (*Index Copernicus*)

15. Туленков М.В., Яремчук С.С. Феномен секуляризації в сучасному соціологічному дискурсі. *Соціальні технології: Актуальні проблеми теорії та практики*. Збірник наукових праць. Випуск 73. Запоріжжя: Класичний приватний університет, 2017. С. 164–177.

16. Яремчук С.С. Критичний аналіз базових положень теорії секуляризації представниками теорії релігійної економіки. *Соціальні технології: Актуальні проблеми теорії та практики*. Збірник наукових праць. Випуск 74. Запоріжжя: Класичний приватний університет, 2017. С. 27–39.

17. Яремчук С.С. Інтелектуальні джерела теорії релігійної економіки. *Нова парадигма*: [журнал наукових праць] / голов. ред. В.П. Бех; Нац. пед. ун-т імені М.П.Драгоманова; творче об'єднання «Нова парадигма». К.: Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2017. Вип. 131. С. 167–178.

18. Яремчук С. С. Релігійний плюралізм у сучасному соціологічному теоретизуванні. *Науково-теоретичний альманах «Грані»*. 2017. Т. 20. № 9. С. 38-45.

19. Туленков Николай, Яремчук Сергей. Социальные практики в фокусе социологической аналитики. *Scientific Works. The International Scientific and Theoretical Journal*. № 2 (29). ВАКУ, 2017. Р. 122–129. (Азербайджан)

20. Яремчук С.С. Релігійна свобода як фактор релігійного плюралізму: теоретичні пояснення. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна. Серія: Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи*. Том 40. Х.: ХНУ імені В.Н.Каразіна, 2018. С. 50–56.

21. Яремчук С. Взаємодія церкви та армії на прикладі впровадження капеланської служби в Україні. *Релігія та Соціум*. Міжнародний часопис. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2019. № 3-4 (35-36). С. 46-54. (*Index Copernicus*)

22. Яремчук С.С. Теорія релігійної складності в сучасному дослідженні релігії. *SCIENCE AND EDUCATION A NEW DIMENSION. Humanities and Social Sciences*. VIII(39), Issue: 231, 2020 June. С. 79-82. (*Угорщина*).

23. Яремчук С.С. Сутність і механізми релігійних практик. *Габітус*. 2020. № 3 (14). С. 81-86 (*Index Copernicus*)

#### **Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:**

24. Яремчук С. Релігійність студентської молоді західного регіону (За результатами опитування студентів ЧНУ ім. Ю.Федьковича). *Соціологія в ситуації соціальних невизначеностей: Тези доповідей учасників I Конгресу Соціологічної асоціації України (15–17 жовтня 2009 р.)*. Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2009. С. 352.

25. Яремчук С. Вивчення релігії у міжнародних проектах із дослідження цінностей. *Держава і глобальні соціальні зміни: історія, теорія, ідеологія [Текст]: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. з соціол. 28-29 жовтня 2010 р.* / Б.В.Новіков, Л.М.Димитрова, П.В.Кутуєв. К.: НТУУ „КПІ”, 2010. С. 119–120.

26. Яремчук С. Особливості історії релігійного життя Буковини. *Регіональний вимір міжконфесійних і державно-церковних відносин. Збірник наукових праць Всеукраїнської наукової конференції (м. Хмельницький, 25 листопада 2010 р.)* / За наук. ред. проф. Л. Виговського, А. Колодного та Л. Филипович. Хмельницький: Хмельницький університет управління та права, 2011. С.79–82.



27. Яремчук С. Взаємозв'язок релігії та сім'ї у сучасному суспільстві. *Духовно-культурний чинник у зміцненні сім'ї та інтеграції суспільства* : Матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет-конф. 17-18 листопада 2011 р. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. С. 69–73.

28. Яремчук С. Формування Помісної Православної Церкви в Україні та російський чинник. *Релігія та соціум у контексті глобальних трансформацій* : Матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет-конф. 29-30 травня 2012 р. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. С. 34–42.

29. Яремчук С. Мультипарадигмальність сучасного соціологічного теоретизування. *Гуманітарно-наукове знання: розмаїття парадигм. Матеріали Міжнародної наукової конференції 14-15 жовтня 2013 р.* Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013. С. 50-53.

30. Яремчук С. Багатофакторність сучасних релігійних трансформацій на пострадянському просторі. *Соціологія та суспільство: взаємодія в умовах кризи. II Конгрес САУ: тези доповідей (Харків, 17-19 жовтня 2013 р.)*. Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2013. С. 200–201.

31. Яремчук С.С. Вплив PR-фактору на якість соціологічних даних. *Освіта і життєвий світ особистості : європейський досвід і українські реалії* : Матеріали Міжнар. наук.-практ. Інтернет-конф. 23-23 квітня 2015 р. / за заг. ред. проф. Докаша В.І. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2015. С. 266-272.

32. Яремчук С. Вплив релігії в українському суспільстві за даними соціальних опитувань. *Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень* : зб. матеріалів Всеукр. наук.-практ. конференції (Хмельницький, 9-10 вересня 2016 р.). Хмельницький: ХНУ, 2016. С. 114-115.

33. Яремчук С. Три виміри секуляризації за методикою К. Доббелара. *Zbornik prispevkov z Medzinárodná vedecko-praktická konferencia «Inovačné výskum v oblasti sociológie, psychológie a politológie»*. 10–11 marca 2017. Vysoká škola Danubius. Fakulta verejne politiky a verejnej správy. Sládkovičovo, Slovenska Republica, 2017. С. 40-43.

34. Яремчук С. П'ятидесятництво як сучасна глобальна релігія. *Суспільні детермінанти взаємодій у міжконфесійному просторі України: теорія та практика (до 500-ліття Реформації)* : матеріали Міжн. науково-практичної відео-конференції. 17-18 травня 2017 року за заг. ред. проф.. Докаша В.І. Чернівці: Чернівецький нац. університет, 2017. С. 66–72.

35. Яремчук С. Моделі розвитку релігії українського соціуму в системі глобалізаційних трендів. *Проблеми розвитку соціологічної теорії: матеріали XIV Міжнар. наук.-практ. конф. «Проблеми розвитку соціологічної теорії: Структурні зміни і соціальна напруженість», 25-26 травня 2017 р., (м.Київ). Наукове видання / Київ. нац. ун-т ім.Т.Шевченка [та ін.; під заг. ред. Горбачика А.П., Судакова В.І.]. К.: Логос, 2017. С. 186–188.*

36. Яремчук С. Дослідження ролі релігії у публічній сфері сучасної Європи. *Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень : зб. матеріалів Міжнар. наук.-практ. конференції (Хмельницький, 1-2 червня 2018 р.) / за ред.. Заславської О.О., Мудракова В.В., Ювсечка Я.В. Хмельницький, 2018. С. 132-133.*

**Наукові праці, які додатково відображають результати дисертації:**

37. Яремчук С. Макс Вебер і Роберт Мертон про взаємозв'язок між наукою і релігією. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Випуск 410–411. Філософія. Чернівці: Рута, 2008. С. 68–72.*

38. Яремчук С. Шляхи завершення трансформації українського суспільства. *Вісник Львівського національного університету імені І.Франка: Збірник наукових праць. Серія соціологічна. 2010. Вип. 4. С. 155–164.*

## ДОДАТОК Б

### БЛАНК АНКЕТИ СТАНДАРТИЗОВАНОГО ОНЛАЙН- ОПИТУВАННЯ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ

#### РЕЛІГІЯ В ЖИТТІ МОЛОДІ

Шановні студенти! Просимо відповісти на питання цієї анкети, яка присвячена релігії. У кожному питанні можна обрати лише одну відповідь. Немає правильних чи неправильних відповідей, є лише ваша думка. Всі отримані відповіді будуть використані лише в узагальненому вигляді. Завчасно дякуємо вам за участь та щирі відповіді!

**1. Чи відчуваєте Ви потребу в спілкуванні з надприродним?**

1. Постійно    2. Іноді    3. Ніколи    99. Важко відповісти

**2. Чи вірите Ви в Бога чи певну вищу силу?**

1. Так    2. Ні    99. Важко відповісти

**3. Котра із цих тез є найближчою до ваших уявлень?**

1. Існує Бог, який є особистістю  
2. Існує певний дух або життєва сила  
3. Не вірю в існування ні Бога, ні якоїсь вищої сили  
99. Важко відповісти

**4. З яким із наведених тверджень стосовно віруючої людини Ви згодні більшою мірою?**

1. Людина може бути просто віруючою і не сповідувати якусь конкретну релігію  
2. Віруюча людина повинна обов'язково сповідувати ту чи іншу релігію  
99. Важко відповісти

**5. Скажіть, будь-ласка, до якої конфесії/церкви/вірсповідання Ви належите?**

1. Православної  
2. Греко-католицької  
3. Римо-католицької  
4. Протестантської (баптисти, п'ятидесятники, адвентисти та ін.)  
5. Нехристиянської (іслам, юдаїзм, буддизм, індуїзм, язичництво та ін.)  
6. Іншої  
7. Я віруюча людина, але не належу до жодної конфесії  
8. Я невіруюча людина, атеїст (ДЯКУЄМО, ВАШЕ ОПИТУВАННЯ ЗАВЕРШЕНО)  
99. Важко відповісти

**6. Якщо Ви православний(а), то до якої саме церкви Ви себе відносите?**

1. Я православний(а) християнин(ка), але не ідентифікую себе з конкретною церквою
2. Українська православна церква (Московського патріархату) під керівництвом митрополита Онуфрія
3. Православна церква України (колишній Київський патріархат) під керівництвом митрополита Епіфанія
4. Старообрядницька православна церква
5. Я не православний(а)
99. Важко відповісти

**7. Як часто Ви молитесь поза колективними релігійними службами?**

1. Щодня
2. Декілька разів на тиждень
3. Декілька разів на місяць
4. Декілька разів на рік
5. Декілька разів за попереднє життя
6. Не молюся ніколи
99. Важко відповісти

**8. Під час молитви ви використовуєте відомі молитви чи промовляєте власний текст?**

1. Переважно своїми словами
2. Переважно написаними молитвами
3. Однаковою мірою
4. Не молюся
99. Важко відповісти

**9. Чи читаєте (слухаєте) Ви духовну літературу поза релігійними службами?**

1. Так
2. Ні
99. Важко відповісти

**10. Як часто Ви відвідуєте релігійні служби/зібрання/служіння окрім хрещень, вінчань чи поховань?**

1. Декілька разів на тиждень
2. Щотижня
3. Декілька разів на місяць
4. Декілька разів на рік (на релігійні свята)
5. Декілька разів за попереднє життя
6. Не відвідую зовсім
99. Важко відповісти

**11. На Вашу думку, хрещення краще здійснювати над немовлятами чи внаслідок усвідомленого вибору?**

1. Над немовлятами
2. Внаслідок усвідомленого вибору
3. Немає різниці
99. Важко відповісти

**12. Як Ви особисто ставитесь до церковного вінчання?**

1. Позитивно
2. Негативно
3. Байдуже
99. Важко відповісти

**13. Чи усвідомлюєте Ви зміст священнодійств?**

1. Так
2. Ні
99. Важко відповісти

**14. Як часто Ви здійснюєте таїнство причастя?**

1. Декілька разів на тиждень
2. Щотижня
3. Декілька разів на місяць
4. Декілька разів на рік (на релігійні свята)
5. Декілька разів за попереднє життя
6. Не здійснюю зовсім
99. Важко відповісти

**15. Чи дотримуєтесь Ви посту?**

1. Дотримуюсь регулярно
2. Іноді пощусь, але нерегулярно
3. Не дотримуюсь посту
99. Важко відповісти

**16. Чи брали Ви хоча б раз у житті участь у паломництвах?**

1. Так
2. Ні
99. Важко відповісти

**17. Якщо брали участь у паломництвах, то як часто?**

1. Кілька разів на рік
2. Щороку
3. Раз на кілька років
4. Кілька разів за життя
5. Ніколи не брав
99. Важко відповісти

**18. Чи залучались Ви до просвітницьких заходів (проповідництво, місіонерство) своїх церков поза релігійними службами?**

1. Так
2. Ні
99. Важко відповісти



## ДОДАТОК В.

## КОНЦЕПТУАЛЬНА РЕГІОНАЛЬНО-МЕРЕЖЕВА МОДЕЛЬ МІЖКОНФЕСІЙНОЇ ВЗАЄМОДІЇ СУБ'ЄКТІВ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ

Соціальні практики			
Релігійні та інші (політичні, економічні, сімейні тощо) практики			
Конфесійні та позаконфесійні практики			
<p><b>Структура конфесійних практик:</b> суб'єкт, об'єкт, мета, засоби досягнення, результат</p>	<p><b>Детермінанти формування конфесійних практик:</b> соціальні, соціокультурні, антропологічні, психологічні, гносеологічні, світоглядні, праксеологічні, життєво-компенсаторні</p>	<p><b>Критерії релігійності:</b> модуси існування (вербальні, емоційні, поведінкові), загальні ознаки (релігійна свідомість, релігійна поведінка, конфесійна приналежність), додаткові ознаки (релігійна вмотивованість, відповідність релігійності і повсякденної поведінки, стан громадської думки щодо соціальної ролі релігії)</p>	<p><b>Види міжконфесійної взаємодії:</b> співробітництво, партнерство, солідарність, толерантність, суперництво, ворожнеча, конфлікт, нетерпимість</p>
<p><b>Функції конфесійних практик:</b> регулятивна, ціннісно-нормативна, світоглядна, сенсотворча, компенсаторна, легітиміаційна, інтегративна, комунікативна</p>	<p><b>Організаційні принципи формування, відтворення і трансформації конфесійних практик:</b> загальні / зовнішні, специфічні / внутрішні, змішані / синтетичні</p>	<p><b>Рівні конфесійної культури:</b> макрорівень / світовий, рівень національної культури, рівень культури регіону, організаційний рівень, рівень малих соціальних груп, особистісний рівень</p>	<p><b>Види державно-конфесійних відносин:</b> обмеження / дискримінація релігії, релігійна монополія, релігійна олігополія, релігійний плюралізм</p>
<p><b>Типологія конфесійних практик:</b> за конфесією (православні...), за характером дій (культові і позакультові), за вноормуванням (інституціональні / регламентовані...), за суб'єктом (індивідуальні і колективні), за організаційною впорядкованістю (рутинні та інноваційні), за включенням в повсякденність, за соціальною орієнтацією (масштабом), за часовим модусом</p>	<p><b>Соціальні механізми формування, відтворення і трансформації конфесійних практик:</b> за походженням (стихійні / природні і проєктивні / штучні), за належністю до сфери конфесії (ендогені / внутрішні і екзогені / зовнішні), за рівнем комплексності (сингулярні і комплексні)</p>	<p><b>Елементи релігійно-мережевої структури:</b> релігійні організації (релігійні громади, релігійні управління, релігійні центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства / місії, духовні навчальні заклади, об'єднання, що складаються з вищезазначених релігійних організацій); священнослужителі; будівлі релігійного призначення; школи, засновані релігійними організаціями; релігійні мас-медіа</p>	<p><b>Регіональні особливості конфесійних практик:</b> історичні, етнолінгвістичні, традиціоналістські, психологічні, соціально-економічні, соціокультурні, політичні, міграційно-демографічні, природно-кліматичні, міжнародні</p>

## ДОДАТОК Г.

## ДАНІ СОЦІОЛОГІЧНИХ ОПИТУВАНЬ ЦЕНТРУ РАЗУМКОВА З РЕЛІГІЙНОЇ ТЕМАТИКИ

Таблиця Г.1

**Розподіл відповідей на запитання: *З яким твердженням Ви згодні більшою мірою?, % опитаних***

	2010	2013	2016	2017	2018	2019	2020
Церква не повинна втручатися у відносини між людиною і владою	62.9	57.3	55.5	52.1	54.2	57.3	<b>64.9</b>
Залежно від ситуації Церква повинна або підтримувати, або критикувати владу	10.4	16.9	13.7	16.4	17.0	14.3	<b>13.4</b>
Церква зобов'язана критикувати владу, оскільки її місія – викривати неправду і зловживання	7.5	10.0	8.8	11.3	11.3	7.1	<b>5.0</b>
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	<b>6.6</b>
Важко відповісти	12.0	8.7	13.5	15.8	11.2	12.2	<b>10.2</b>

*Джерело:* [Особливості релігійного, 2019: с. 35; Держава і Церква, 2019: с. 38-39; Особливості релігійного, 2020: с. 45].

Таблиця Г.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	2020
Я сам формую свої політичні погляди	25.1	30.4	33.3	38.6	32.9	28.3	<b>30.4</b>
На мої політичні переконання найбільше впливають телебачення, преса тощо	7.8	13.1	11.7	12.7	9.8	10.2	<b>8.3</b>
На мої політичні переконання зовсім не впливає позиція моєї релігійної організації	11.9	11.5	9.3	10.9	8.0	9.7	<b>8.0</b>
Політичні питання не порушуються та не обговорюються в моїй релігійній організації	5.3	8.5	7.3	6.0	6.3	10.1	<b>7.7</b>
На мій політичний вибір частково впливає позиція моєї релігійної організації	2.8	3.7	2.4	3.2	2.7	3.3	<b>3.3</b>
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	<b>2.5</b>
Інше	1.2	0.1	0.2	0.1	0.2	0.2	<b>0.1</b>
Важко відповісти	4.3	3.2	3.1	9.1	4.3	4.0	<b>1.9</b>
Не відношу себе до жодної релігійної організації	37.1	26.4	28.5	16.2	31.9	30.3	<b>36.8</b>

*Джерело:* [Особливості релігійного, 2019: с. 35; Особливості релігійного, 2020: с. 45].



Таблиця Г.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	2020
Позитивно	20.9	16.6	15.5	12.5	11.2	13.3	<b>13.3</b>
Негативно	39.5	37.9	44.3	46.9	52.0	38.6	<b>40.9</b>
Байдуже	33.5	38.4	34.7	33.0	31.3	41.4	<b>42.0</b>
Важко відповісти	6.1	7.1	5.6	7.6	5.5	6.7	<b>3.8</b>

Джерело: [Особливості релігійного, 2019: с. 32; Держава і Церква, 2019: с. 36; Особливості релігійного, 2020: с. 42].

Таблиця Г.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	2020
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	<b>70.8</b>
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	<b>38.4</b>
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	<b>37.1</b>

Джерело: [Особливості релігійного, 2019: с. 27-28; Держава і Церква, 2019: с. 30; Особливості релігійного, 2020: с. 36].

Таблиця Г.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	2020
Влада ставиться однаково до всіх релігійних організацій в Україні	29.4	22.8	19.7	14.5	17.0	20.7	<b>20.6</b>
Є церкви, до яких влада ставиться краще, ніж до інших	24.3	35.2	27.5	27.8	31.9	23.9	<b>21.5</b>
Влада вивищує одну церкву на протипагу іншим	11.3	13.3	14.7	16.7	18.2	16.9	<b>16.3</b>
Важко відповісти	35.0	28.7	38.2	41.1	33.0	38.5	<b>41.6</b>

Джерело: [Особливості релігійного, 2019: с. 32; Держава і Церква, 2019: с. 32; Особливості релігійного, 2020: с. 38].

Таблиця Г.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	2020
Так	19.9	9.8	9.3	12.6	11.7	12.4	9.3	<b>10.8</b>
Ні	52.1	45.7	52.6	51.0	56.5	56.0	59.9	<b>57.1</b>
Важко відповісти	28.0	44.5	38.0	36.4	31.8	31.6	30.8	<b>32.1</b>

Джерело: [Особливості релігійного, 2019: с. 29; Держава і Церква, 2019: с. 34; Особливості релігійного, 2020: с. 40].

Таблиця Г.7

**Розподіл відповідей на запитання: Чи повинна церква, релігія бути національно орієнтованими?, % опитаних**

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018	2019	2020
Так	29.2	32.5	32.7	31.0	34.7	34.8	33.5	33.0	<b>31.7</b>
Ні	52.9	39.0	39.5	42.9	40.8	39.6	37.3	37.1	<b>38.9</b>
Важко відповісти	17.9	28.5	27.8	26.1	24.5	25.5	29.2	29.9	<b>29.5</b>

Джерело: [Особливості релігійного, 2019: с. 20; Держава і Церква, 2019: с. 22; Особливості релігійного, 2020: с. 28].

Таблиця Г.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: [Особливості релігійного, 2019: с. 30].

Таблиця Г.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	2020
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	<b>44.7</b>
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	<b>31.3</b>
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	<b>14.8</b>
Істинною є лише та релігія, яку я сповідаю	8.9	10.1	9.3	4.5	9.3	6.1	9.3	8.9	<b>6.9</b>
Інше	3.7	2.1	1.8	0.9	3.1	1.8	1.7	2.0	<b>1.2</b>
Не відповіли	--	0.6	0.9	9.7	0.6	0.1	0.4	1.3	<b>1.0</b>

Джерело: [Особливості релігійного, 2019: с. 20; Держава і Церква, 2019: с. 22; Особливості релігійного, 2020: с. 27].

Таблиця Г.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	2020
Так	36.4	41.1	39.5	42.5	42.6	46.4	<b>41.4</b>
Ні	37.1	28.5	28.7	27.0	29.3	25.4	<b>27.5</b>
Важко відповісти	26.5	30.4	31.8	30.4	28.0	28.1	<b>31.2</b>

Джерело: [Особливості релігійного, 2019: с. 31; Держава і Церква, 2019: с. 35; Особливості релігійного, 2020: с. 41].

Таблиця Г.11

Розподіл відповідей на запитання: *З яким із наведених тверджень стосовно вивчення релігії Ви згодні більшою мірою?, % опитаних*

	2010	2013	2016	2018	2019	2020
Релігія не повинна викладатися в загальноосвітніх школах, для цього існують церковні недільні школи	31.0	36.5	40.0	43.0	46.2	<b>44.8</b>
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	<b>34.9</b>
Вивчення релігії має стати обов'язковим предметом в українських школах	20.6	17.5	15.4	15.4	13.1	<b>13.6</b>
Важко відповісти	10.1	8.1	10.8	10.1	10.2	<b>6.6</b>

Джерело: [Особливості релігійного, 2019: с. 31; Держава і Церква, 2019: с. 35; Особливості релігійного, 2020: с. 41].

**Таблиця Г.12**  
**Розподіл відповідей на запитання: Чи потрібні українським Збройним Силам капелани (військові священники)?, % опитаних**

	2010	2013	2016	2017	2018	2019	2020
Так	55.9	52.4	66.7	68.0	68.2	61.7	<b>63.7</b>
Ні	20.2	27.2	14.0	12.5	14.5	19.5	<b>18.1</b>
Важко відповісти	24.0	20.5	19.2	19.5	17.2	18.8	<b>18.2</b>

*Джерело:* [Особливості релігійного, 2019: с. 31; Особливості релігійного, 2020: с. 34].

**Таблиця Г.13**  
**Розподіл відповідей на запитання: Чи довіряєте Ви церкві?, % опитаних**

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018	2019	2020
Довіряю (сума варіантів відповіді «довіряю» і «скоріше довіряю»)	63.1	72.5	63.8	65.6	58.6	63.3	59.8	60.6	<b>60.1</b>
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	<b>25.8</b>
Важко відповісти	7.7	7.2	10.0	10.7	12.8	9.8	13.2	12.0	<b>14.1</b>

*Джерело:* [Особливості релігійного, 2019: с. 23; Держава і Церква, 2019: с. 25; Особливості релігійного, 2020: с. 31].

**Таблиця Г.14**  
**Розподіл відповідей на запитання: Чи є для Вас сьогодні церква моральним авторитетом?, % опитаних**

	2010	2013	2016	2017	2018	2019	2020
Так	56.3	49.9	45.3	42.2	45.0	43.2	<b>44.5</b>
Ні	26.5	34.5	37.1	38.8	34.8	38.7	<b>39.7</b>
Важко відповісти	17.3	15.6	17.7	18.9	20.2	18.1	<b>15.9</b>

*Джерело:* [Особливості релігійного, 2019: с. 25; Держава і Церква, 2019: с. 26; Особливості релігійного, 2020: с. 31].

Таблиця Г.15

**Розподіл відповідей на запитання: З яким твердженням стосовно священнослужителів Ви згодні більшою мірою?, % опитаних**

	2010	2013	2016	2018	2019	2020
Священнослужителі – такі ж, як більшість із нас, з усіма достоїнствами і гріхами	44.0	51.6	45.5	43.7	46.4	<b>47.8</b>
Більшість священнослужителів – глибоко моральні і духовні особи	26.2	24.8	19.9	19.3	17.7	<b>19.6</b>
Більшість священнослужителів демають, насамперед, про гроші, а не про духовне	16.8	16.9	22.8	25.6	22.4	<b>23.5</b>
Важко відповісти	13.0	6.7	11.8	11.4	13.4	<b>9.1</b>

*Джерело:* [Особливості релігійного, 2019: с. 26; Держава і Церква, 2019: с. 28; Особливості релігійного, 2020: с. 33].

Таблиця Г.16

**Розподіл відповідей на запитання: Яку роль відіграє церква в сучасному українському суспільстві?, % опитаних**

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018	2019	2020
Церква відіграє позитивну роль	47.3	56.3	50.6	52.5	46.1	42.6	48.5	44.5	<b>39.9</b>
Церква не відіграє помітної ролі	38.3	26.5	34.3	28.4	31.6	31.6	31.6	30.1	<b>36.7</b>
Церква відіграє негативну роль	3.7	3.0	4.3	3.6	6.2	4.7	4.7	7.1	<b>5.3</b>
Інше	1.0	2.4	1.5	2.0	2.9	5.2	3.8	3.7	<b>3.6</b>
Важко відповісти	9.4	11.8	9.3	13.7	13.4	15.9	11.4	14.6	<b>14.5</b>

*Джерело:* [Особливості релігійного, 2019: с. 26; Держава і Церква, 2019: с. 28-29; Особливості релігійного, 2020: с. 34].

Таблиця Г.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	2020
Релігійні діячі повинні ставати на захист найбільш вразливих 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	<b>71.0 / 13.7</b>	<b>78.4 / 10.3</b>
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	<b>67.4 / 18.3</b>	<b>68.4 / 17.6</b>
Релігія є одним з важливих засобів відродження національної самосвідомості і культури	63.6 / 17.0	70.8 / 12.7	64.4 / 16.3	69.1 / 13.2	64.9 / 16.3	63.7 / 16.5	<b>58.3 / 21.2</b>	<b>58.6 / 21.7</b>
Релігія є одним з чинників демократичного 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	<b>51.3 / 25.6</b>	<b>52.2 / 27.0</b>
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	<b>48.0 / 30.7</b>	<b>46.0 / 34.0</b>
Релігійні 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	<b>43.1 / 32.0</b>	<b>44.6 / 34.1</b>
Релігійні діячі стоять осторонь таких соціальних проблем сучасності, як запобігання вагітності, аборт, СНІД, сексуальне 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	<b>34.2 / 42.7</b>	<b>36.1 / 42.7</b>
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	<b>32.1 / 46.1</b>	<b>33.8 / 44.3</b>
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	<b>23.6 / 62.5</b>	<b>31.0 / 56.1</b>
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	<b>20.6 / 62.7</b>	<b>19.7 / 65.1</b>
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	<b>21.2 / 60.9</b>	<b>21.1 / 62.2</b>
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	<b>12.6 / 64.9</b>	<b>15.4 / 64.6</b>

Джерело: [Особливості релігійного, 2019: с. 33-34; Держава і Церква, 2019: с. 37-38; Особливості релігійного, 2020: с. 43].

Таблиця Г.18

**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	2020
Віруючим	57,8	71,4	67,0	76,0	70,4	67,1	71,7	66,0	67,9
Тим, хто вагається між вірою і невір'ям	22,5	11,5	14,7	7,9	10,1	11,7	11,5	12,2	13,0
Невіруючим	11,9	7,9	5,5	4,7	6,3	4,1	4,7	5,4	4,2
Переконаним атеїстом	3,2	1,4	2,0	2,5	2,7	2,5	3,0	4,0	3,8
Мені це байдуже	2,6	4,4	5,1	4,9	7,2	8,2	5,3	6,5	7,4
Важко відповісти	2,0	3,3	5,7	3,9	3,9	6,3	3,7	5,9	3,8

Джерело: [Особливості релігійного, 2019: с. 12; Держава і Церква в Україні, 2019: с. 12; Особливості релігійного, 2020: с. 11].

Таблиця Г.19

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

	Важливо (сума варіантів відповіді «дуже важливо» і «скоріше важливо»)					
	2000	2010	2013	2016	2019	2020
Сім'я	97.8	97.4	98.9	98.3	97.1	<b>97.4</b>
Чесність, порядність	97.7	97.5	96.8	95.3	92.2	<b>93.3</b>
Матеріальна забезпеченість	97.7	96.5	96.5	96.1	83.4	<b>92.8</b>
Друзі, знайомі	93.4	95.5	92.2	91.8	92.2	<b>92.0</b>
Взаєморозуміння з ін. людьми	97.6	96.8	95.5	96.0	91.8	<b>90.0</b>
Робота	87.7	88.2	87.1	88.6	86.3	<b>85.2</b>
Щире кохання	87.5	88.1	88.4	87.2	85.7	<b>84.2</b>
Вільний час	87.1	26.4	31.6	77.9	81.0	<b>78.7</b>
Культурний відпочинок	78.6	84.3	79.7	76.9	81.0	<b>77.6</b>
Хобі (захоплення)	69.3	71.0	74.5	77.6	88.9	<b>72.4</b>
Успіх у суспільстві	67.5	68.8	72.8	69.4	72.6	<b>69.4</b>
Лідерство, авторитет	53.3	58.6	59.9	52.6	59.8	<b>59.8</b>
<b>Релігія</b>	<b>63.0</b>	<b>72.4</b>	<b>63.4</b>	<b>57.3</b>	<b>55.9</b>	<b>56.8</b>
Власна справа (бізнес)	48.6	51.4	44.9	43.5	49.8	<b>50.4</b>
Громадська активність	--	55.1	48.2	51.0	57.1	<b>47.6</b>
Віра в надприрод., вищу силу	48.1	52.5	37.8	28.7	33.1	<b>33.3</b>
Політика	37.7	35.4	29.1	27.3	37.9	<b>30.4</b>

Джерело: [Держава і Церква в Україні, 2019: с. 18; Особливості релігійного, 2020: с. 20].

Таблиця Г.20

**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	2020
Працелюбність	85.6	78.3	74.8	78.1	76.0	72.7	69.8	<b>71.6</b>
Почуття відповідальності	70.2	62.1	58.6	67.7	68.6	59.7	62.1	<b>60.4</b>
Терпимість і повага до інших людей	58.6	55.5	57.3	59.4	57.2	61.3	50.3	<b>55.9</b>
Рішучість, наполегливість	38.2	44.3	45.1	42.5	45.2	49.3	49.6	<b>49.7</b>
Незалежність	35.1	33.6	32.6	37.7	42.5	41.3	46.0	<b>47.4</b>
Вміння тримати себе в товаристві	47.4	43.6	42.1	41.9	40.9	44.1	46.8	<b>43.6</b>
Бережливість (обачне ставл. до грошей і речей)	51.0	38.2	42.2	43.8	45.0	50.1	44.7	<b>42.5</b>
Слухняність	27.6	26.9	20.5	17.2	16.9	17.1	12.8	<b>17.8</b>
Вміння ділитися	20.9	17.4	16.0	16.4	18.2	17.6	13.0	<b>15.1</b>
<b>Релігійність</b>	<b>10.8</b>	<b>16.6</b>	<b>16.8</b>	<b>16.5</b>	<b>18.0</b>	<b>15.5</b>	<b>12.0</b>	<b>13.6</b>
Уява	9.5	7.3	7.7	7.0	9.9	12.3	15.2	<b>11.4</b>
Важко відповісти	1.4	0.9	1.8	0.8	1.4	1.1	2.0	<b>2.1</b>

Джерело: [Держава і Церква в Україні, 2019: с. 19; Особливості релігійного, 2020: с. 22].

Таблиця Г.21

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

	2000	2002	2010	2013	2016	2018	2019	2020
Так	31.1	32.4	36.5	33.6	37.7	39.9	36.4	<b>33.3</b>
Ні	65.6	64.3	57.4	61.7	57.9	54.8	58.3	<b>60.7</b>
Важко відповісти	3.3	3.3	6.1	4.6	4.4	5.3	5.3	<b>6.0</b>

Джерело: [Держава і Церква в Україні, 2019: с. 19; Особливості релігійного, 2020: с. 23].

Таблиця Г.22

**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	2020
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	<b>65.2</b>
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	<b>23.9</b>
Важко відповісти	10.0	8.4	11.7	8.8	8.9	12.5	11.7	13.5	<b>10.9</b>

Джерело: [Держава і Церква в Україні, 2019: с. 18; Особливості релігійного, 2020: с. 20].



**Таблиця Г.23**

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

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018	2019	2020
Православ'я	66.0	68.1	70.6	70.2	65.4	68.2	67.3	64.9	<b>62.3</b>
Просто християнин	6.9	7.2	8.6	6.3	7.1	7.0	7.7	8.0	<b>8.9</b>
Греко-католицизм	7.6	7.6	5.7	7.8	6.5	7.8	9.4	9.5	<b>9.6</b>
Протестантизм	2.0	1.9	0.8	1.0	1.9	0.8	2.2	1.8	<b>1.5</b>
Римсько-католицизм	0.5	0.4	1.3	1.0	1.0	1.0	0.8	1.6	<b>1.2</b>
Іслам	0.7	0.9	0.7	0.2	1.1	0.2	0.0	0.1	<b>0.5</b>
Буддизм	0.1	0.1	0.0	0.2	0.0	0.1	0.1	0.0	<b>0.3</b>
Юдаїзм	0.3	0.1	0.3	0.1	0.2	1.3	0.4	0.1	<b>0.1</b>
Індуїзм	0.0	0.0	0.1	0.0	0.2	0.1	0.1	0.0	<b>0.0</b>
Язичництво	0.1	0.0	0.1	0.0	0.0	0.0	0.1	0.0	<b>0.0</b>
Інше	0.5	0.2	0.0	0.0	0.2	0.4	0.1	0.3	<b>0.4</b>
Не відношу себе до жодного з рел. віросповідань	15.3	13.2	11.3	12.5	16.3	12.6	11.0	12.8	<b>15.2</b>
Не відповіли	--	0.3	0.5	0.7	0.0	0.6	0.9	1.0	<b>0.0</b>

Джерело: [Держава і Церква в Україні, 2019: с. 14; Особливості релігійного, 2020: с. 13].

**Таблиця Г.24**

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

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018	2019	2020
Просто православний	38.6	25.9	28.8	28.1	21.2	24.3	23.4	30.3	<b>26.8</b>
Православна церква України	--	--	--	--	--	--	--	13.2	<b>20.0</b>
Українська православна церква (Моск. патріархат)	9.2	23.6	19.6	17.4	15.0	12.0	12.8	10.6	<b>13.6</b>
Українська православна церква – Київ. 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	--	--
Інша православна церква									<b>0.5</b>
Не знаю	4.6	1.6	2.5	1.4	2.0	0.8	1.9	3.1	<b>1.1</b>

Джерело: [Держава і Церква в Україні, 2019: с. 16; Особливості релігійного, 2020: с. 14].

**Таблиця Г.25**  
**Розподіл відповідей на запитання: Чи відвідуєте Ви релігійні служби, зібрання, служіння?, % опитаних**

	2000	2010	2013	2016	2017	2018	2019	2020
Так	49.4	58.9	58.5	58.1	57.8	57.5	52.0	<b>53.3</b>
Ні	50.6	41.1	41.3	41.4	41.5	42.5	46.8	<b>46.5</b>

Джерело: : [Держава і Церква в Україні, 2019: с. 20; Особливості релігійного, 2020: с. 23].

**Таблиця Г.26**  
**Розподіл відповідей на запитання: Як часто Ви відвідуєте релігійні служби, зібрання, служіння?, % тих, хто відвідує**

	2000	2010	2013	2016	2017	2018	2019	2020
Частіше ніж раз на тиждень	4.4	3.5	3.7	4.2	4.0	3.7	4.9	<b>4.2</b>
Раз на тиждень	15.9	15.7	14.9	17.7	17.7	19.2	19.1	<b>22.4</b>
Раз на місяць	13.1	20.8	18.5	17.0	16.6	19.3	20.1	<b>18.4</b>
На релігійні свята	52.0	50.4	53.0	51.7	49.8	47.8	48.8	<b>47.2</b>
Раз на рік	8.1	5.4	6.3	6.4	6.6	5.9	4.2	<b>3.6</b>
Рідше ніж раз на рік	3.0	2.2	1.7	1.9	3.0	2.3	1.3	<b>2.0</b>
Ніколи, майже ніколи	0.3	0.9	0.6	0.1	0.4	0.4	0.5	<b>0.7</b>
Інше	2.9	0.6	0.1	0.2	0.6	0.5	0.4	<b>0.5</b>
Важко відповісти	0.0	0.0	1.1	0.0	1.3	0.9	0.7	<b>1.0</b>

Джерело: [Держава і Церква в Україні, 2019: с. 20; Особливості релігійного, 2020: с. 24].

**Таблиця Г.27**  
**Розподіл відповідей на запитання: Чи підтримуєте Ви церкву матеріально?, % опитаних**

	2000	2010	2013	2016	2017	2018	2019	2020
Регулярно	9.1	11.3	8.9	11.8	9.0	11.3	10.1	<b>11.4</b>
Зрідка	38.4	34.9	30.2	30.2	32.0	31.0	29.1	<b>25.9</b>
Ніколи	36.0	29.1	31.1	28.4	30.2	28.2	29.2	<b>28.7</b>
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	<b>33.7</b>

Джерело: [Держава і Церква в Україні, 2019: с. 21; Особливості релігійного, 2020: с. 27].

**ДОДАТОК Д.**  
**СТАТИСТИЧНІ ДАНІ ЩОДО МЕРЕЖІ**  
**РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ УКРАЇНИ**

Таблиця Д.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 організацій, 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%
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%
01.01.2020	36 796	57 організацій, або 0,2%

*Джерела:* [Колодний, 2008; Релігійна мережа в Україні, 2011; Статистика релігійних організацій України; Церква і суспільство в Україні, 2000; Владиченко., 2014; Владиченко, 2016]

Таблиця Д.2

## Мережа релігійних організацій в Україні по регіонах та областях

№	Адміністративно-територіальна одиниця	На 1.01.2014		На 1.01.2020	
		одиниць	%	одиниць	%
	<b>Північно-Центр. регіон</b>	<b>13929</b>	<b>37,4</b>	<b>14948</b>	<b>40,7</b>
1.	Вінницька	2050	5,5	2234	6
2.	Дніпропетровська	1330	3,6	1537	3,9
3.	Житомирська	1481	4	1608	4,2
4.	м. Київ	1203	3,2	1305	3,5
5.	Київська	1778	4,8	1896	5,2
6.	Кіровоградська	743	2	744	2,1
7.	Полтавська	1105	3	1185	3,2
8.	Хмельницька	1907	5,1	1989	5,4
9.	Черкаська	1351	3,6	1440	3,9
10.	Чернігівська	981	2,6	1010	2,7
	<b>Західний регіон</b>	<b>12636</b>	<b>34</b>	<b>13216</b>	<b>35,8</b>
11.	Волинська	1599	4,3	1672	4,5
12.	Закарпатська	1946	5,2	1997	5,4
13.	Івано-Франківська	1394	3,7	1441	3,9
14.	Львівська	3061	8,2	3277	8,9
15.	Рівненська	1547	4,1	1623	4,4
16.	Тернопільська	1791	4,8	1837	5
17.	Чернівецька	1298	3,5	1369	3,7
	<b>Південно-Східний регіон</b>	<b>10644</b>	<b>28,6</b>	<b>8632</b>	<b>23,5</b>
18.	Донецька	1797	4,8	1870	5
19.	Запорізька	1042	2,8	1147	3,1
20.	Луганська	835	2,2	868	2,3
21.	Миколаївська	741	2	803	2,1
22.	Одеська	1325	3,6	1388	3,7
23.	Сумська	830	2,2	553	1,6
24.	Харківська	936	2,5	1019	2,8
25.	Херсонська	918	2,5	984	2,6
26.	АР Крим і м. Севастополь	2083+137=220	6	статистика відсутня	---
	<b>Всього</b>	<b>37209</b>	<b>100</b>	<b>36796</b>	<b>100</b>

Джерело: [Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2014 року; Наказ Міністерства, 2020]

Таблиця Д.3

## Динаміка основних конфесій, напрямів та течій в Україні

Конфесія	01.01.91		01.01.01		01.01.18		01.01.20	
	Чисельність громад, од.	Питома вага, %	Чисельність громад, од.	Питома вага, %	Чисельність громад, од.	Питома вага, %	Чисельність громад, од.	Питома вага, %
УПЦ (МП)	4830	44,7	9049	36,9	12653	35,2	12074	34,3
ПЦУ	-	-	-	-	-	-	6890	19,6
УПЦ-КП	-	-	2781	11,4	5264	14,7	-	-
УАПЦ	1052	9,7	1015	4,1	1271	3,5	-	-
УГКЦ	2031	18,8	3317	13,5	4024	11,2	3487	9,9
РКЦУ	315	2,9	807	3,3	1117	3,1	946	2,7
ВСЦ ЄХБ	1062	9,8	2134	8,7	2987	8,3	2510	7,1
УЦ ХВС	665	6,1	1196	4,9	2798	7,8	1657	4,7
УУКЦ АСД	213	2,0	849	3,5	1081	3,0	1021	2,9
Інші	647	6,0	3346	13,7	4724	13,2	6625	18,8
Всього	10815	100	24494	100	35919	100	35210	100

Джерела: [Костащук, 2019: с. 15; Наказ Міністерства, 2020]

Таблиця Д.4

## Динаміка релігійної мережі УПЦ за 1997 – 2019 рр.

Елементи релігійної мережі	01.01.97	01.01.00	01.01.05	01.01.10	01.01.15	01.01.19	01.01.20
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 36	1 / 45	1 / 52	1 / 52	1 / 52
Громади	6816	8403	10566	11704	12241	12437	12074
Культові будівлі та приміщення, пристосовані під молитовні	немає даних	немає даних	немає даних	10242	11275	11428	11157
Священнослужителі / в т.ч. іноземці	5590 / 3	7122 / 8	8936 / 11	9518 / 27	10180 / 20	10419 / 22	10532 / 21
Монастирі / ченці і черниці	75 / 2301	113 / 3396	158 / 4151	179 / 4626	207 / 4869	215 / 4684	215 / 4722
Братства / Місії	немає даних	немає даних	36 / 5	34 / 13	31 / 15	34 / 17	34 / 17
Духовні навчальні заклади / слухачі ДНЗ	12 / 2498	15 / 3657	15 / 4413	20 / 4234	19 / 7782	18 / 4160	17 / 4216
Школи, в т.ч. недільні	1552	2393	3879	4256	3978	4216	4068
Періодичні видання	немає даних	немає даних	106	108	105	138	132

Джерела: [Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 1997 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2000 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2005 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2010 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2015 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2019 року); Наказ Міністерства, 2020]

**Таблиця Д.5**

**Динаміка релігійної мережі ПЦУ (УПЦ-КП, УАПЦ) за 1997 – 2019**

Елементи релігійної мережі	01.01.97	01.01.00	01.01.05	01.01.10	01.01.15	01.01.19	01.01.20
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 31 1 / 12	1 / 34 1 / 12	1 / 34 1 / 13	1 / 34 1 / 15	1 / 51
Громади	1499 1163	2471 988	3484 1172	4251 1194	4738 1183	5363 1171	6890
Культові будівлі та приміщення, пристосовані під молитовні	немає даних	немає даних	немає даних	2844 716	3517 877	3865 824	5299
Священнослужителі / в т.ч. іноземці	1273 534	1978 602	2693 702	3041 688	3230 710	3732 / 3 706 / 2	4537 / 7
Монастирі / ченці і черниці	1 / 0 15 / 47	2 / 2 17 / 87	5 / 14 36 / 198	9 / 10 45 / 137	13 / 12 62 / 221	14 / 18 63 / 230	79 / 234
Братства / Місії	немає даних	немає даних	8 / 24 2 / 7	11 / 27 1 / 7	11 / 26 1 / 7	12 / 24 3 / 7	16 / 33
Духовні навчальні заклади / слухачі ДНЗ	12 / 1072 3 / 221	15 / 1649 7 / 279	16 / 1352 7 / 245	16 / 911 7 / 200	18 / 1717 7 / 141	18 / 1324 8 / 151	27 / 1479
Школи, в т.ч. недільні	368 295	704 229	1092 361	1257 301	1516 305	1406 282	1738
Періодичні видання	немає даних	немає даних	немає даних	37 7	35 6	50 17	69

*Джерела:* [Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 1997 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2000 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2005 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2010 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2015 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2019 року); Наказ Міністерства, 2020]

Таблиця Д.6

## Динаміка релігійної мережі ВСЦ ЄХБ за 1997 – 2019 рр.

Елементи релігійної мережі	01.01.97	01.01.00	01.01.05	01.01.10	01.01.15	01.01.20
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 26	1 / 26	1 / 25	1 / 24
Громади	1536	1842	2394	2532	2518	2510
Культові будівлі та приміщення, пристосовані під молит.	немає даних	немає даних	немає даних	1746	2025	2107
Священнослужителі / в т.ч. іноземці	2257 / 9	2463 / 22	3069 / 14	2998 / 14	2917 / 32	2796 / 65
Монастирі / ченці і черниці	--	--	--	--	--	--
Братства / Місії	немає даних	немає даних	3 / 86	2 / 91	2 / 91	4 / 92
Духовні навчальні заклади / слухачі ДНЗ	15 / 2753	32 / 4245	42 / 6946	42 / 5300	39 / 10379	41 / 5271
Школи, в т.ч. недільні	650	934	1471	1402	1363	1304
Періодичні видання	немає даних	немає даних	15	14	14	26

*Джерела:* [Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 1997 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2000 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2005 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2010 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2015 року); Наказ Міністерства, 2020]

Таблиця Д.7

## Динаміка релігійної мережі УЦ ХВС за 1997 – 2019 рр.

Елементи релігійної мережі	01.01.97	01.01.00	01.01.05	01.01.10	01.01.15	01.01.20
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 27	1 / 27	1 / 26	1 / 25
Громади	802	975	1364	1472	1610	1657
Культові будівлі та приміщення, пристосовані під молит.	немає даних	немає даних	немає даних	1049	1310	1387
Священнослужителі / в т.ч. іноземці	1167	1501 / 7	2137 / 12	2298 / 11	2281 / 12	2205 / 27
Монастирі / ченці і черниці	--	--	--	--	--	--
Братства / Місії	немає даних	немає даних	2 / 50	2 / 52	2 / 54	2 / 58
Духовні навчальні заклади / слухачі ДНЗ	4 / 1161	11 / 834	16 / 921	17 / 950	17 / 1292	16 / 1630
Школи, в т.ч. недільні	480	624	967	1035	1071	1115
Періодичні видання	немає даних	немає даних	27	23	23	33

*Джерела:* [Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 1997 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2000 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2005 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2010 року); Наказ Міністерства, 2020]

Таблиця Д.8

## Динаміка релігійної мережі УУКЦ АСД за 1997 – 2019 рр.

Елементи релігійної мережі	01.01.97	01.01.00	01.01.05	01.01.10	01.01.15	01.01.20
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 9	1 / 9	1 / 9	2 / 8
Громади	526	711	948	1016	1037	1021
Культові будівлі та приміщення, пристосовані під молитов.	немає даних	немає даних	немає даних	679	862	891
Священнослужителі / в т.ч. іноземці	789 / 4	950 / 3	1158 / 7	1170 / 8	1185 / 4	942 / 5
Монастирі / ченці і черниці	--	--	--	--	--	--
Братства / Місії	немає даних	немає даних	1 / 2	1 / 2	1 / 3	1 / 2
Духовні навчальні заклади / слухачі ДНЗ	1 / 95	2 / 900	3 / 483	4 / 143	4 / 432	4 / 270
Школи, в т.ч. суботні	244	401	702	696	753	750
Періодичні видання	немає даних	немає даних	7	9	11	27

Джерела: [Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 1997 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2000 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2005 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2010 року); Наказ Міністерства, 2020]

Таблиця Д.9

## Динаміка релігійної мережі УГКЦ за 1997 – 2019 рр.

Елементи релігійної мережі	01.01.97	01.01.00	01.01.05	01.01.10	01.01.15	01.01.20
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 18	1 / 22	1 / 24	1 / 25
Громади	3087	3234	3386	3597	3769	3487
Культові будівлі та приміщення, пристосовані під молитов.	немає даних	немає даних	немає даних	2835	3580	3390
Священнослужителі / в т.ч. іноземці	2011 / 32	1976 / 53	2103 / 34	2347 / 32	2743 / 31	2816 / 24
Монастирі / ченці і черниці	55 / 1292	78 / 1188	93 / 1205	105 / 1248	120 / 1173	104 / 1061
Братства / Місії	немає даних	немає даних	2 / 14	2 / 21	2 / 24	1 / 26
Духовні навчальні заклади / слухачі ДНЗ	9 / 1459	12 / 1588	13 / 1673	15 / 1525	17 / 1336	16 / 2070
Школи, в т.ч. недільні	695	755	1186	1138	1322	2025
Періодичні видання	немає даних	немає даних	27	27	27	56

Джерела: [Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 1997 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2000 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2005 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2010 року); Наказ Міністерства, 2020]



Таблиця Д.10

## Динаміка релігійної мережі РКЦУ за 1997 – 2019 рр.

Елементи релігійної мережі	01.01.97	01.01.00	01.01.05	01.01.10	01.01.15	01.01.20
Центри / Управління	немає даних	немає даних	1 / 11	1 / 21	1 / 23	1 / 19
Громади	712	770	870	904	931	946
Культові будівлі та приміщення, приспособовані під молитовні	немає даних	немає даних	немає даних	826	874	848
Священнослужителі / в т.ч. іноземці	333 / 238	408 / 278	484 / 247	566 / 271	603 / 237	675 / 318
Монастирі / ченці і черниці	24 / 229	38 / 262	83 / 607	96 / 695	109 / 637	113 / 684
Братства / Місії	немає даних	немає даних	3 / 39	3 / 41	6 / 40	5 / 40
Духовні навчальні заклади / слухачі ДНЗ	5 / 216	6 / 444	7 / 731	8 / 581	9 / 411	10 / 375
Школи, в т.ч. недільні	232	337	528	524	387	391
Періодичні видання	немає даних	немає даних	13	13	10	22

*Джерела:* [Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 1997 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2000 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2005 року); Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2010 року); Наказ Міністерства, 2020]

**Таблиця Д.11**

**Кількість релігійних організацій найбільших церков України за регіонами та областями**

№	Адміністративно-територіальна одиниця	Всього (на 1.01.2020)	УПЦ, 1.01.20 / 1.01.19	ПЦУ, 1.01.20 / УПЦ-КП + УАПЦ, 1.01.19	УГКЦ, 1.01.20	РКЦУ, 1.01.20	ВСЦЄХБ, 1.01.20	УЦХВС, 1.01.20	УУКЦАСД, 1.01.20
	<b>Північно-Центр. регіон</b>	<b>14948</b>	<b>6306</b>	<b>2873</b>	<b>234</b>	<b>529</b>	<b>1214</b>	<b>534</b>	<b>491</b>
1	Вінницька	2234	1022 / 1057	407 / 310 + 49	25	141	155	42	105
2	Дніпропетровська	1537	652 / 652	223 / 211 + 12	17	10	97	67	48
3	Житомирська	1608	663 / 682	312 / 253 + 34	24	143	117	70	35
4	м. Київ	1305	319 / 319	220 / 169 + 39	26	28	71	41	24
5	Київська	1896	744 / 745	487 / 456 + 29	27	29	165	56	53
6	Кіровоградська	744	299 / 313	119 / 102 + 15	7	5	94	35	23
7	Полтавська	1185	499 / 499	237 / 211 + 24	13	7	83	70	48
8	Хмельницька	1989	951 / 999	401 / 271 + 76	82	153	167	70	43
9	Черкаська	1440	569 / 569	318 / 246 + 68	8	8	190	44	82
10	Чернігівська	1010	588 / 589	149 / 146 + 0	5	5	75	39	30
	<b>Західний регіон</b>	<b>13216</b>	<b>2506</b>	<b>3311</b>	<b>3263</b>	<b>494</b>	<b>650</b>	<b>933</b>	<b>289</b>
11	Волинська	1672	590 / 690	535 / 415 + 17	27	30	131	217	46
12	Закарпатська	1997	663 / 670	98 / 56 + 25	---	102	81	53	52
13	Івано-Франківська	1441	33 / 37	487 / 336 + 147	714	36	33	42	22
14	Львівська	3277	72 / 73	928 / 539 + 387	1645	174	87	108	29
15	Рівненська	1623	612 / 663	441 / 364 + 24	12	18	128	284	24
16	Тернопільська	1837	96 / 122	609 / 417 + 166	836	98	18	116	13
17	Чернівецька	1369	440 / 442	213 / 184 + 10	29	36	172	113	103
	<b>Південно-Східний регіон</b>	<b>8632</b>	<b>3598</b>	<b>913</b>	<b>163</b>	<b>111</b>	<b>808</b>	<b>292</b>	<b>258</b>
18	Донецька	1870	782 / 782	118 / 107 + 3	45	14	141	40	49
19	Запорізька	1147	384 / 382	130 / 130 + 8	25	13	139	42	35
20	Луганська	868	436 / 436	39 / 36 + 0	10	1	87	15	40
21	Миколаївська	803	293 / 291	159 / 150 + 9	11	11	66	48	25
22	Одеська	1388	606 / 604	144 / 131 + 10	27	31	164	51	47
23	Сумська	553	343 / 403	97 / 94 + 0	2	4	20	21	3
24	Харківська	1019	375 / 376	79 / 84 + 22	11	19	101	27	37
25	Херсонська	984	379 / 379	147 / 97 + 45	32	18	90	48	22
	<b>Всього</b>	<b>36796</b>	<b>12410</b>	<b>7097</b>	<b>3660</b>	<b>1134</b>	<b>2672</b>	<b>1759</b>	<b>1038</b>

Джерело: [Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2019 року; Наказ Міністерства, 2020]