

**Прикарпатський національний університет  
імені Василя Стефаника**

**Ломака Іванна Іванівна**

**УДК 322+34804(477)**

**Політологічний аналіз інтеграційної ролі  
релігії в умовах модернізації українського  
суспільства**

**Спеціальність 23.00.02 – політичні інститути і процеси**

**Івано-Франківськ 2006**

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП.....</b>	<b>3</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ.....</b>	<b>9</b>
<b>РОЗДІЛ 2. ПОЛІТИЧНА І РЕЛІГІЙНА МОДЕРНІЗАЦІЯ В СТРУКТУРІ МОДЕРНІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В ЦІЛОМУ .....</b>	<b>28</b>
<b>РОЗДІЛ 3. ІНСТИТУЦІОНАЛЬНИЙ ВПЛИВ РЕЛІГІЇ НА МОДЕРНІЗАЦІЮ СУСПІЛЬСТВА: ЦЕРКВА І ДЕРЖАВА.....</b>	<b>57</b>
<b>РОЗДІЛ 4. РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ ЯК ЧИННИК МОДЕРНІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА .</b>	<b>105</b>
<b>РОЗДІЛ 5. РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ.....</b>	<b>147</b>
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>176</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ.....</b>	<b>183</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Сучасний світ являє собою складну систему з багатьма взаємозалежними елементами, яка перебуває у стані нестійкої рівноваги. Глобалістська політика найрозвиненіших країн планети аж ніяк не пом'якшує напруженості у відносинах між державами та між різними верствами населення в середині країн. Глобалізація призвела до виникнення проблем якісно нового типу, так званих глобальних проблем сучасності, що відзначаються складністю, загрозливістю та гостротою. Тому нині особливої актуальності набуває проблема підтримання в суспільстві необхідного рівня соціальної інтеграції й стабільності, які б забезпечували взаємоузгодження процесів соціального співжиття та не гальмуючи назрілих змін усували загрозу руйнівних соціальних вибухів.

Одним із важливих засобів вирішення цієї проблеми була і залишається релігія. За сучасних умов статус релігії, звичайно, різниться від того, який вона посідала до Нового часу. Видозмінюється кількість віруючих, змінилися форми віри, церква відокремлена від держави. Сьогодні ми є свідками надолуження релігією втраченої значущості, впливовості й передусім відтворення свого морального авторитету, відбувається помітна активізація діяльності релігійних організацій. Дедалі важливішим постає вивчення, з метою ефективної реалізації, потенціалу такого соціального інституту, як релігія, задля підтримання стабільного функціонування соціуму, досягнення соціального консенсусу в розумінні та вирішенні щоразу ширшого кола проблем, що постають перед людством сьогодні.

Актуальність теми даного дослідження зумовлена і загальним ускладненням структури релігії як одного з важливих соціальних інститутів нашого суспільства, зокрема, розширення мережі релігій у сучасній Україні, та піднесення їх політичної ролі. Церква все частіше висловлює своє ставлення до соціально-політичних подій, які супроводяться суттєвими

трансформаціями суспільного життя. Соціально значуща діяльність церкви дістає все більшу підтримку з боку громадськості.

Пильнішої уваги вимагає й розкриття залежності інтеграційного потенціалу релігій в Україні від характеру міжконфесійних відносин, які на сьогодні характеризуються помітним рівнем конфліктності. Існують суперечності між традиційними церквами та новітніми релігійними рухами, між традиційними церквами різних віросповідань, а також між церквами одного й того ж віросповідання. Напруженість не завжди виявляється на рівні протистояння церков як інститутів, вона має передусім характер локальних суперечностей на рівні громад, єпархій тощо. З іншого боку, глобальні протистояння не завжди сягають рівня низових ланок церковних структур. Суперечності між різними віросповіданнями зумовлені переплетінням догматичних, канонічних та майнових чинників, проте головною їх причиною є поєднання церковно-релігійного чинника з етнічним та політичним.

З огляду на все сказане дослідження основних векторів інтеграційного впливу релігійного чинника на суспільство постає питанням вкрай важливим та актуальним.

**Об'єктом дослідження** є релігійно-церковна складова модернізації українського суспільства.

**Предметом дослідження** є інтеграційний аспект впливу релігії на процеси модернізації українського суспільства, а також можливості релігії як інтеграційного чинника означених процесів в сучасній Україні.

**Мета і завдання дослідження.** Метою роботи є політологічний, комплексний аналіз своєрідності інтеграційної ролі релігії в умовах модернізації українського суспільства, механізму її інтеграційної функції; розкриття зворотного впливу процесів модернізації українського суспільства на церковно-релігійну складову життя сучасного українського соціуму.

Реалізація означеної мети зумовила необхідність розв'язання таких

завдань:

- узагальнити результати теоретичних розробок різних аспектів поставленої проблеми і, на цій основі, визначити специфіку та місце зрізу проблеми;
- простежити особливості перебігу процесів політичної та релігійної модернізації в структурі модернізації українського суспільства;
- визначити основні вектори інституціонального впливу релігії на модернізацію суспільства в реаліях українського соціуму, а також встановити прояви консолідуючої та диверсифікуючої функції сучасної релігійності;
- виокремити й проаналізувати особливості релігійної свідомості як чинника модернізації українського суспільства;
- з'ясувати роль релігії в процесах національної самоідентифікації українства;
- розробити рекомендації щодо підвищення інтеграційної ролі релігії в суспільстві.

**Методологічна основа дослідження.** Політологічний аналіз теми здійснено комплексно, конкретизовано з використанням таких підходів, як: соціально-філософський (при визначенні методологічних засад); релігієзнавчий (у процесі врахування особливостей релігії як цілісного й водночас складного, внутрішньо структурованого соціокультурного феномена); історичний, соціологічний та культурологічний – при розробці відповідних зрізів проблеми.

Багатоплановість проблеми зумовила також необхідність поєднання діахронічного та синхронічного аспектів її розгляду, використання не лише генетичного та структурно-функціонального, а й порівняльного, компаративного аналізу.

**Наукова новизна дисертації** полягає в тому, що в ній уперше в політологічному зрізі досліджено питання інтеграційного значення релігії для модернізації українського суспільства. На основі здійсненого

дослідження отримано такі положення, що містять наукову новизну:

- на основі узагальнення теоретичних розробок було визначено та конкретизовано роль церковно-релігійної складової в суспільстві, визначені основні точки впливу релігії на суспільно-політичні процеси; конкретизовано на рівні сучасних запитів і розробок поняття “політична модернізація суспільства” та його наріжні змістовні характеристики;

- за результатами дослідження основних теорій політичної та релігійної модернізації визначено особливості перебігу даних процесів у структурі модернізації українського суспільства, а також визначено особливості реалізації інтеграційної ролі релігії під впливом модернізаційних процесів;

- систематизовано основні напрями впливу релігії на суспільно-політичні процеси та встановлено консолідуючі та диверсифікуючі прояви сучасної релігійності в умовах модернізації українського суспільства;

- на основі аналізу особливостей формування релігійної свідомості як чинника модернізації українського суспільства уточнено поняття та структуру релігійної свідомості, а також виявлена інтеграційна роль релігії у зазначених процесах;

- встановлено, що релігія є одним з основних чинників національної самоідентифікації, яка, в свою чергу, й відіграє визначальну роль у інтеграції українського суспільства;

- визначені основні напрями щодо підвищення інтеграційної ролі релігії в суспільстві.

### **Зв’язок роботи з науковими програмами, планами, темами.**

Проблематика дисертації пов’язана з тематикою наукових досліджень кафедри політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, на якій виконувалася робота. Це стосується, зокрема, наукової держбюджетної теми «Етнополітичні трансформації в Україні.( Західно-українські землі в кінці XIX початку XXI століття.) » Держреєстрація №0106U002247.

**Теоретичне значення** роботи полягає в тому, що вона поглиблює рівень знань про суспільно значущі функції релігії, містить політологічне осмислення інтеграційної ролі релігії в сучасних трансформаціях українського соціуму. Отримані результати можуть бути використані в процесі наступних філософських і спеціально-наукових досліджень релігійних процесів сьогодення, теоретичних розробок політології і соціології релігії, конкретнішого вивчення релігії як важливого чинника розвитку та функціонування українського суспільства.

**Практичне значення** дисертації зумовлене тим, що її матеріали сприятимуть кращому розумінню й вирішенню практичних політичних і релігійних проблем нашого суспільства, збагаченню новим змістом нормативних лекційних курсів і спецкурсів з політології, філософії політики, соціології політики, психології політики, філософії релігії, соціології релігії, психології релігії, інших політологічних, релігієзнавчих і соціологічних дисциплін.

Висновки та положення дисертації можуть бути використані й у навчальному процесі на філософських, соціологічних, історичних та юридичних факультетах вузів при читанні курсів політології, релігієзнавства тощо.

**Апробація результатів дисертаційного дослідження.** Результати дисертаційного дослідження було обговорено на засіданнях кафедр політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника та Національного університету імені Івана Франка. Основні положення результати дисертаційного дослідження представлено автором на міжнародних науково-практичних конференціях:

«Роль гуманітарного фактора в еволюційно-циклічному розвитку суспільства» (Київ, квітень 2005 р.), «Науково-методичне забезпечення інноваційних процесів у вищих навчальних закладах України» (Київ, листопад 2005 р.), «Національна консолідація в умовах поліконфесійності»

(Миколаїв, березень 2006р.), «Берестейська церковна унія: історія, задум, реалізація. Погляд через 410 років» ( Івано-Франківськ, жовтень 2006 р.)

**Публікації.** За темою дисертаційного дослідження опубліковано чотири наукові статті у наукових фахових виданнях, визначених переліками ВАК України.

1) Церква в системі політичних відносин суспільства//Вісник державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – 2005. – №3. – С.150-156.

2) Релігійна ситуація на Україні в контексті політичної модернізації суспільства//Держава і право. – К., 2005. – Вип. 30. – С. 696-703.

3) Суспільно-церковні відносини в Україні: історіографічний аспект// Науковий вісник Ужгородського університету. – Видавництво Ужгородського національного університету «Говерла»- 2006. – Вип. 4. – С. 230-238.

4)Специфіка і тенденції модернізаційних процесів у релігійній сфері// Держава і право.-К., 2006.- Вип. 33.-С. 598-602.

**Структура дисертації.** Структура дисертації зумовлена метою та завданнями дослідження. Дисертація складається із вступу, п'яти розділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 196 сторінок. Список використаних джерел включає 188 найменувань.



## РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ

Дослідження ролі релігії в умовах модернізації українського суспільства зумовлює необхідність використання декількох методологічних підходів, аналізу значного корпусу праць вітчизняних та зарубіжних політологів, соціологів, релігієзнавців, теологів, богословів, залучення різноманітного документального матеріалу. Проведена робота дала змогу зробити висновок про те, що питання впливу релігії на суспільні відносини саме в умовах модернізації українського суспільства досліджено недостатньою мірою.

Розглядаючи історіографічний аспект даної проблеми, слід зазначити, що історія суспільно-церковних відносин в Україні – малодосліджена ділянка науки. Однією із причин цього є передусім перервність державницької традиції, поділ етнічної території між державами-сусідами, які контролювали не лише суспільне, а й церковне життя українців. Власне цим зумовлена практична відсутність праць, присвячених суспільно-церковній проблематиці, незначна кількість історичних матеріалів та документів, що суттєво ускладнює вивчення даної проблеми, особливо від доби Київської Русі до середини XIX століття. Водночас, це не виключає можливості та доцільності наукової реконструкції явища, яке вивчається.

Першим документом, що проливає світло на роль церкви та релігії в українському суспільстві, є “Устав святого кн. Володимира Святославовича про десятини, суди і людей церковних”. Ним було визначено правові, адміністративні та економічні відносини давньоруського суспільства і церкви. Інший документ – “Устав кн. Ярослава про церковні суди” визначив межу покарань і порядок судочинства з боку держави і церкви у такий спосіб: злочином відає держава, а гріхом – церква. Впродовж XII–XIV

століть акти державної влади щодо церкви набувають вигляду статутних та жалуваних грамот, княжих уставів та рукописань. Це були уже не акти загальнодержавної, а удільної ваги. Проте й вони є свідченням адміністративно-правових відносин, що виникали між місцевою владою і церквою. Усвідомлення ролі держави щодо церкви у цей період знаходить відображення у збірниках – “Кормча книга” та “Мірило праведне”.

На межі XVI–XVII століть окремі питання суспільства та церкви знаходять відображення у кодексі українського середньовічного права – “Литовському статуті”. Спираючись на здобутки попередників, а також враховуючи досвід європейських країн, вагомий внесок у концептуальні засади суспільно-церковних відносин зробив П. Могила. Зокрема, він та його соратники долучилися до справи адміністративно-церковної реформи, що мала захистити православну церкву перед католицьким прозелітизмом та наступом світської влади на церковний суверенітет.

Наприкінці XVII – початку XVIII століть центром реформаційних ідей, які поширюються і в Україні, стає нова столиця російської імперії Петербург. Провідну роль у цій політиці посідають вихідці з України – Ф. Прокопович та С. Яворський. Зокрема, перший із них став ідеологом політики секуляризації влади і суспільства, провідником просвітницьких впливів на відносини держави і церкви, що йшли з Європи. До початку політичної та адміністративної реформ, розпочатих Петром I, історіографію вивчення суспільно-церковних відносин можна розглядати як один великий етап, що до синодального періоду дістав назву історіографії відносин суспільства і церкви. Після здійснення відповідних реформ розпочався так званий синодальний період, який завершився на початку XX століття.

Усередині XIX ст. вітчизняна політична думка, серед іншого, звертається до витоків національної самобутності українського народу. Провідну роль у процесах національно-культурного, духовного та політичного відродження у цей час відіграє Кирило-Мефодіївське

Товариство на чолі з М. Костомаровим, П.Кулішем, Т. Шевченком та іншими учасниками. Державотворча концепція “братчиків” передбачала національне відродження українців шляхом інкорпорації християнських цінностей і православної духовності, що можна розглядати як шлях до зближення світської та духовної влади. В основу даної концепції було покладено євангельський принцип – “Всяка влада від Бога”.

У другій половині XIX ст. тему суспільно-церковних відносин піднімає М. Драгоманов, присвятивши їй працю “Боротьба за духовну владу і свободу совісті в XVI–XVII столітті”. Цей видатний мислитель, серед іншого, підняв проблему релігійної єдності як вагому підставу єдності державно-політичної, виступивши при цьому противником силових методів церковного єднання. Деякі аспекти суспільно-церковного життя в умовах демократичної влади та ліберального режиму знайшли відбиток у працях М. Грушевського, Б. Кістяківського, а стосовно націотворчої ролі релігії та церкви - у творах Д. Дорошенка, В. Липинського, І. Огієнка та інших діячів національного відродження початку XX ст. У працях цих та інших мислителів і політичних діячів обґрунтовується ідея самобутності української церкви, послідовно проводиться думка про необхідність автокефальної церкви.

Як дослідник ролі релігії в суспільстві В'ячеслав Липинський уперше привернув до себе увагу невеличкою за обсягом книжкою «Релігія і церква в історії України», яка і сьогодні вражає евристичністю обґрунтованих у ній положень. Праця побудована у формі відповідей на конкретні запитання і являє собою, по суті, збірку статей на різні релігієзнавчі теми.

Згодом свою релігієзнавчу концепцію автор яскраво представив у фундаментальній праці «Листи до братів-хліборобів». Численні релігієзнавчі ідеї знаходимо і в історичній розвідці «Україна на переломі» та в інших працях.

Релігієзнавчі зацікавлення В. Липинського стосувалися сутності релігійного феномена та його структури, впливу релігії на впорядкованість

соціального життя та функціонування держави, відмінностей між церквою і сектою, визначення співвідношення між релігією та іншими соціальними і духовними формами тощо. Велику увагу приділяв він питанню взаємин між релігією і політикою, церквою та державою, яке й нині залишається до кінця не з'ясованим.

Розглядаючи типи взаємовідносин церкви зі світською владою, він говорить про релігію як про владу духовну. По суті, йдеться про взаємовідносини двох основ, двох способів, принципів організації, впорядкування соціального життя. Використовуючи термінологію, яка в релігієзнавстві утвердилася з часів середньовіччя і якою послуговувалися й сучасники дослідника, наприклад М. Вебер, учений вдається до визначень «ідея» та «меч». Своєрідність підходу Липинського полягає в тому, що в основу типології взаємин релігії і політики він поклав способи організації держави і громадянства. За його концепцією, державне життя скеровує активна меншість, аристократія (еліта). При цьому український соціолог вказує на три методи її організації.

Суспільно-політичний лад, де активна меншість твориться шляхом організації різнокласових елементів в одній верстві, котра необмежено панує над цим громадянством, В. Липинський розглядає як охлократію. Оскільки охлократична еліта не займається матеріальним виробництвом, її можна назвати неосілою, номадною. Її члени організовані в мілітарних формаціях-партіях, відзначаються організованістю та дисципліною, що мотивується фанатичною вірою — ідеологією.

Цілком відмінні принципи покладено в основу демократичного методу організації еліт. В.Липинський назвав цей метод хаотичним, зазначаючи, що у демократичній системі керівною верствою, тобто елітою, є купці, фінансисти та інтелігенція, які керують хаотичним методом парламентарної демократії.

Якщо ж аристократія приходить до керівництва шляхом відбору

найдостойніших представників різноманітних станів і класів, то такий суспільно-політичний лад, за В. Липинським, — це класократія, яка і є найкращим методом організації національних еліт.

Перший, охлократичний тип державного життя, — це такий стан, коли політики «намагаються зробити з релігії послухне знаряддя в своїх руках». Вони не бачать доцільності в існуванні духовної влади, яка, не підпорядковуючись повністю світській владі, могла б обмежувати й контролювати її своїм духовним авторитетом. Така державна влада є водночас і найвищою духовною владою [160, с. 219].

Словами «обмежувати і контролювати» вчений якраз і наголошує на одному з виявів функції релігії — бути організаційним чинником соціального життя. Однак релігія маючи підпорядкований статус не може виконувати роль організуючої соціальної сили. Прикладом таких взаємин релігії і держави слугує стародавня Іудея, Стародавній Єгипет, мусульманські країни, більшовицька Росія та багато інших держав.

Причина таких відносин релігії і держави полягає не лише у прагненнях політиків, вона пояснюється самою природою охлократичного методу організації соціального життя, коли нечисленна організуюча верства складається з тих войовничих елементів, які не належать до класу виробників матеріальної продукції і не створюють нових матеріальних цінностей. Тому така верхівка визнання своєї влади більшістю досягає шляхом репрезентації не тільки войовничої сили, а й сили надлюдської, духовної, містичної — однаково, чи це релігійний містицизм ісламу, чи раціоналістичний містицизм комунізму.

Другий, демократичний тип взаємовідносин передбачає таку організацію державного життя, яка не потребує авторитету релігії. Остання розглядається як «справа приватна», справа совісті кожного громадянина, «до якої державі немає жодного діла». Політики, котрі представляють цей тип, переконані, що для організації державного життя і керування людьми

досить світських — раціональних та матеріальних — засобів і завоювання громадської думки більшості. Такі державці за світоглядними орієнтаціями, як правило, бувають вільнодумцями, за моральними — індивідуалістами, за політичними — республіканцями і демократами. Вони не визнають жодних зобов'язуючих авторитетів і проповідують повну свободу переконань, правдивість чи неправдивість яких не має для них принципового значення.

Демократичний спосіб організації соціального життя не вимагає організуючої і стримуючої віри. Творячи республіканські форми державного устрою, наголошує соціолог, демократія розвиває нестримну активність численної, проте неорганізованої демократичної аристократії. Демократія не володіє механізмами стримування такої «поступовості» провідної верстви, по гамування її жадоби до багатства і влади. Цілковита дезорганізація суспільного організму не настає доти, доки існують залишки консервативних інституцій і доки маси, перебуваючи під впливом політичного маніпулювання, піддаються необмеженій активності демократів.

В демократичному суспільстві релігія, на відміну від охлократичного, не освячує встановлені порядки. Політики, власне, цього й не прагнуть, воліючи уникати моральної відповідальності за свої дії. Однак у них є потреба завоювати симпатії у керованих і хоч якось виправдати своє правління. Для цього в демократичному суспільстві часто використовується не організована й авторитетна релігія, а різноманітні світські віри або ж квазірелігії.

Третій тип взаємовідносин, характеризується тим, що релігія посідає в державі належне місце, а політики вважають, що світська влада має бути у тих суспільних групах, які володіють матеріальною силою. Водночас вони переконані, що виконати належним чином організаційне, державне завдання можна лише за умови дотримання приписів релігії, визнання і підтримки авторитету духовної влади. Їхній управлінський принцип — «У громадському житті не можна обійтися без церкви і Бога». Державці такого

типу, на думку В. Липинського, розуміють, що досягти необхідної організації суспільного життя неможливо лише терором або свободою. Свободу він тут розглядає як використання в корисливих цілях матеріальних інтересів людини, її інстинктів та розуму.

Втім, поділ двох влад має глибшу причину, аніж бажання політиків. Вона коріниться у природі класократичної організації соціального життя. Адже йдеться про суспільство, де аристократія, крім сили меча, пише В. Липинський, володіє ще й матеріальною силою. Обмеження цієї класократичної сили релігійною мораллю, спільною для аристократії і для широких мас, слугує основою ритму, гармонії і законності у взаємовідносинах між активною меншістю і пасивною більшістю. Звідси, наголошує вчений, і відокремлення духовної влади від світської, яке притаманне класократіям.

Аби якнайповніше розкрити значущість релігії, В. Липинський розвиває теорію еліт і диференціації суспільства. Егоїстичний інстинкт, однаково властивий і керівникам, і керованим, з метою побудови держави необхідно стримувати. Найпридатнішим політичним способом для цього обмеження є, згідно із соціологічною концепцією вченого, правова, тобто обмежена одним всенаціональним законом монархія, яка водночас сама всіх обмежує цим законом. Однак цього не досить з огляду на нетривкість результатів людської діяльності. Необхідний однаковий для всіх Божий закон та авторитет духовної влади. «Тільки релігія і церква, — стверджує дослідник, — в стані своєю владою духовною, владою «не од мира цього», примусити сильніших та здатніших вживати свою більшу силу та здатність не тільки для себе, а й для добра слабших. І тільки вона, обмеживши владу сильніших обов'язуючими всіх законами громадської моралі, в стані привчити слабших авторитет влади визнавати» [160, с. 219].

Саме за таких взаємовідносин між духовною і світською владами релігія вповні реалізує свою здатність бути організуючим чинником

соціального життя. Це виявляється в тому, що вона обмежує егоїзм правителів і примушує їх використовувати свої владні переваги на користь підлеглих, а також стримує руйнівницькі, анархічні інстинкти підлеглих і допомагає їм визнавати авторитет влади. Лише завдяки цьому можливе функціонування суспільства.

Узагальнюючи дослідження В. Липинського з даної проблематики, можна зробити три висновки. По-перше, за релігієзнавчою концепцією В. Липинського, три типи взаємин між релігією та політикою відповідають різним видам організації соціального життя: «ідея» підпорядковується «мечу» за умов охлократії, коли духовна і світська влади перебувають в одній управлінській структурі; погляд на релігію як на приватну справу характерний для демократії; служіння «меча» «ідеї», проте за повного поділу сфер їхньої компетенції, можливе лише при класократії. По-друге, у функціонуванні держави релігія сприяє налагодженню відносин між активною меншістю і пасивною більшістю, в чому і реалізується її соціально-організуюча роль. Ця роль якнайповніше виявляється при класократичному типі соціальних взаємин. По-третє, легітимізація релігією соціальних відносин має історичне виправдання і соціальну цінність лише в умовах класократії. Липинський-політик робить однозначний висновок: українська незалежна держава постане тоді, коли до неї йти двома споконвічними державотворчими шляхами — шляхом Церкви і шляхом Меча. Їх уособлення в сучасну йому добу він вбачав у діяльності А. Шептицького і П. Скоропадського.

В. Липинський першим в історії української політичної думки поставив питання про типи взаємин між релігією і політикою, церквою та державою, вибудовуючи цю типологію на основі теорії еліт та способів їх організації. Порівняльний аналіз засвідчує, що його бачення багато в чому перегукується із сучасними соціологічними підходами.

Однак значення праці українського мислителя не вимірюється лише



відповідністю чи невідповідністю сучасним поглядам. Її вагомість передусім полягає у тому, що автор ґрунтується на уявленнях про способи організації еліти, а отже, держави і громадянства. Вчення В. Липинського містить в імпліцитному вигляді ідею про те, що соціальне життя суспільства організується відповідно до певних цінностей, які (це засвідчує історичний досвід), здебільшого формує й реалізує еліта. Отже взаємини релігії та політики визначаються й цінностями конкретного суспільства. Приміром, взаємовідносини релігії і політики в таких демократичних державах, як Норвегія, Швеція, Фінляндія, Італія, Греція, США, є різними, і зумовлені вони неоднаковими соціальними цінностями. Отож, необхідність дослідження взаємин релігії і політики, які ґрунтуються на різних суспільних цінностях, що утверджуються елітою, і є важливим висновком зі спадщини В. Липинського.

Новий етап в історіографії суспільно-церковних відносин становить радянська доба, яка характеризується утвердженням нігілістичної парадигми у ставленні влади щодо церкви. Негативна настанова офіційної влади щодо церкви мала своїм ідейним джерелом матеріалістичну філософію – теоретичну основу атеїстичного світогляду та пропаганди. Остання мала войовничий характер особливо у перші десятиліття комуністичного режиму, й прагнула дискредитувати релігію як світогляд та церкву як організацію, що його формує і відтворює. Історіографія суспільно-церковних відносин цього періоду свідчить про намагання нової влади морально знищити церкву як суспільний інститут, що суперечить ідейним засадам людини “нової формації”.

Позитивні зрушення на краще у стосунках влади і церкви відбулися лише з проголошенням політики перебудови всередині 80-х років ХХ ст. Саме ці процеси сприяли ухваленню 1 жовтня 1990 року прогресивного як на той час Закону “Про свободу совісті і релігійні організації”, який став підґрунтям для прийнятого згодом відповідного закону в Україні. Обидва

законодавчі акти зафіксували принципові зрушення, що відбулися у суспільстві. Зокрема, йшлося про надання ширших прав і можливостей церковним організаціям у їх релігійній та світській діяльності.

Під впливом історичних змін, що сталися у 1991 році після проголошення незалежності України, відбуваються глибокі процеси переосмислення суспільної ролі релігійно-церковних установ. Нова політична реальність дала потужний поштовх для науково-дослідницької праці. Особливу увагу фахівців викликають питання свободи совісті, специфіка православної релігійності, національні традиції віри і церкви. Помітну зацікавленість викликає рубрика церковно-релігійного ренесансу та його вплив на національну свідомість, державотворчі процеси. Саме у цей період як окремий напрям політико-релігієзнавчих та церковно-правових студій започатковується дослідження суспільно-церковних відносин з урахуванням передусім релігійної ситуації, що виникла в Україні впродовж 90-х років ХХ ст. Відповідна тематика дістає своє висвітлення у працях О. Білоуса, М. Головатого, В. Єленського, Е. Кардоша, Ф. Кирилюка, М. Колодного, І. Кураса, В. Марчука, М. Михальченка, М. Москалюка, В. Панібудьласки, В. Ребкала, М. Рибачука, О. Рублюк, Ф. Рудича, Д. Степовика, Л. Филиповича, А. Юраша та інших вітчизняних дослідників.

Підбиваючи підсумок історіографічного аналізу проблеми доходимо висновку, що суспільна роль релігійно-церковних установ протягом більш ніж тисячолітнього періоду християнської церковної та державницької традиції в Україні зазнала значних трансформацій. Спираючись на концептуальні засади дослідження та історіографію проблеми, розглядаємо еволюцію цих відносин у контексті чотирьох етапів, а саме: 1) піднесення суспільної ролі релігії – ХІ – перша пол. ХVІІ ст.; 2) зверхності держави над церквою – кін. ХVІІ – поч. ХХ ст.; 3) абсолютного домінування держави над церквою – 20-і – серед. 80-х років ХХ ст.; 4) церковно-релігійного відродження на принципах світоглядного плюралізму, свободи совісті,

відокремлення церкви від держави, починаючи з 90-х років ХХ ст.

У контексті визначення ролі церкви в суспільному житті варто передусім взяти до уваги праці українських та зарубіжних філософів, істориків, історіософів, культурологів, богословів з питань інституційного розвитку Православної Церкви. Слід зазначити, що інституційний розвиток православ'я у масштабах не однієї-двох Помісних православних Церков, а конфесії в цілому, попри велику кількість праць, присвячених власне православ'ю, ще не став об'єктом пильної уваги науковців. Тому головну увагу при формуванні історіографії дослідження було зосереджено лише на тих богословських та релігієзнавчих розвідках, у яких автори максимально наблизилися до цілісного підходу в аналізі інституційного розвитку православ'я, розглядаючи його як релігійний феномен, який має певні спільні риси для всіх Помісних православних Церков, подавали закономірності однакового вирішення тих чи інших богословських чи соціальних питань тощо.

Більшість православних богословів та істориків обмежуються у своїх наукових розвідках переважно аналізом інституційного розвитку власної церкви. Праці синтетичні, де б аналізувалися межові події, здійснювався б комплексний аналіз тих процесів, які обумовлені загальними закономірностями розвитку православ'я як єдиного організму, особливостями інституційного становлення конфесії, є радше винятком, аніж закономірністю. Вітчизняне релігієзнавство й досі є заручником нав'язаних богословами та істориками Російської ПЦ оцінок геоцерковного розвитку конфесії. Тому об'єктивний характер дослідження забезпечувався і залученням великого масиву знакових досліджень представників багатьох Помісних православних Церков, які у своїх працях інколи вступають у конфлікт із існуючою історіософською традицією у трактуванні інституційного становлення церков, зокрема у питанні щодо шляхів отримання автономії чи автокефалії, можливості чи неможливості

подальшого богословського розвитку конфесії, можливості змін в її обрядово-культурній сфері тощо. Маються на увазі праці Б.Алексова, В.Архангельського, Т.Бурмова, І.Велева, Н.Генчева, А.Гільфердінга, Ж.Драговича, А.Зноско, Д.Кірова, Б.Конескі, М.Костича, О.Лебедева, К.Лілулашвілі, П.Маліцького, З.Маркова, В.Мосса, І.Пальмова, В. Пащенко, Д.Поспеловського, Д.Снагова, І.Снегарова, І.Соколова, А.Соловійовіча, К.Урбана, М.Шкаровського, Г.Якуніна, А.Юраша та інших.

Різні підходи до оцінки інституційного розвитку православ'я зумовило необхідність зробити головний акцент у дисертаційному дослідженні на аналізі православних першоджерел, а саме церковних і світських нормативних документів, що визначили основи устрою і розвитку православних та біляправославних інституцій. Проте оцінка цих першоджерел і в православній історіографії неоднозначна – наявне своєрідне протистояння "канонічних трактувань" у працях Т.Барсова, А.Зноско, М.Маліновського, Й.Мацюсико, Ж.Метталіну, Ю.Мулик-Луцика, Н.Натсуки, А.Павлова, О.Покровського, Н.Попова, Ю.Поповича, М.Соколова, М.Суворова, В.Ципіна, Я.Шпайгля та багатьох інших богословів і дослідників.

Новим етапом у дослідженні інституційного розвитку православ'я стала друга половина ХХ ст., коли відбулося інституційне становлення Свято-Сергієвського богословського інституту (Париж) та Свято-Володимирської духовної академії (Нью-Йорк). Співробітники цих навчальних закладів (митрополит Євлогій Георгієвський, священник Іван Мейєндорф, П.Євдокимов та ін.) заклали підвалини нової самооцінки православ'я в сучасному світі. Їхні ідеї перегукуються із доробком потужної грецької богословської школи: митрополитів Анастасія (Яннулоса), Дамаскіна (Папандреу), Ієрофея (Влахоса), єпископа Івана (Зізіуласа), дослідників Христофора (Яннараса), Х.Политидиса, Амфілохія Пантобітса та інших, які намагаються проблемно, з урахуванням нинішніх реалій життя

підійти до осмислення тих чи інших закономірностей інституційного розвитку православ'я. Напрацювання греків набули широкого поширення в багатьох православних церквах, оскільки ці богослови хоча й є греками за походженням, проте належать до різних церковних юрисдикцій.

Слід відзначити також гострі дискусії між дослідниками православ'я, що відбуваються і з приводу ролі національного чинника у становленні православної релігійності. Багато православних богословів не схильні визнавати провідну роль цього чинника не лише у становленні етноконфесійного синкретизму, але й у отриманні того чи іншого статусу Помісних Церков. Така позиція наштовхується на несприйняття у тих національних церквах, які борються за свою незалежність. У працях українських (митрополити Іларіон Огієнко, Антоній Дублянський, о.Михаїл Йосифчук, професори Д.Степовик, А.Колодний, П.Яроцький та ін.), болгарських (І.Снегаров, Б.Ніколова, П.Ніков, Н.Генчев, Д.Кіров та ін.), македонських (архієпископ Михайло, Б.Алексов, Б.Конєскі, та ін.) та інших богословів і світських дослідників подано розгорнуту характеристику національної специфіки розвитку обрядово-культової сфери православ'я, наголошується на етнополітичній обумовленості розвитку національних православних церков.

Серед праць, які мають методологічний характер для розкриття теми, а саме подають основні закономірності взаємовпливу православ'я (в усіх його проявах, у т.ч. й інституційному) та соціуму на різних етапах їх розвитку, у розділі виокремлено дослідження: М.Бердяєва, Т.Варе, Ю.Волошина, А.Гордієнка, М.Гордієнка, Д.Геанакоплова, А.Делікостополуса, В.Єленського, В.Єрьоменко, В.Жемчужникова, В.Калліста, М.Каптерєва, А.Колодного, П.Кралюка, Є.Крижановського, П.Курочкіна, Б.Лобовика, М.Лосського, В. Марчука, Д.Мережковського, А.Пападакіса, Ю.Поповича, М. Рибачука, В.Розанова, П.Флоренського, С.Франка, В.Ципіна, Л.Шестова, П.Яроцького та інших дослідників. Згадані автори у своїх працях глибоко

проникають у філософську суть православного феномену, обґрунтовують можливість і обумовленість його національної специфіки, участі у політичних процесах.

На новий рівень вивчення особливостей розвитку та функціонування інституційних комплексів православної церкви вітчизняне релігієзнавство вивели праці провідних українських дослідників уже незалежної України. У монографіях, окремих статтях та дисертаційних дослідженнях Б.Андрусишина, В.Бондаренка, С.Головащенко, С.Здіорука, А.Зінченка, В.Єленського, А.Колодного, П.Кральнока, О.Крижановського, Г.Кулагіної, І.Мозгового, Г.Надтоки, П.Панченка, В.Пашенка, І.Преловської, М.Рибачука, Н.Стоколос, В.Ульяновського, Л.Филипович, Є.Чальцевої, Н.Шип, О.Шуби та інших науковців аналізуються глибинні процеси формування етноконфесійної специфіки культури та обрядово-культової сфери релігійного комплексу. Це дало змогу пояснити з наукової точки зору активні процеси “онаціональнення” православ’я в умовах його розвитку в різних націокультурних середовищах, довести правомірність понять “грецьке”, “московське”, “українське” православ’я та ін. Проте в більшості праць теорія та конкретні приклади функціонування інституалізованої православної релігійності в соціально-політичних та економічних умовах розглядаються переважно на теренах Російської імперії (згодом СРСР), або ж наголошується на політичній діяльності Російської ПЦ. Аналізом інституційного розвитку православ’я в світі, в усій сумі його складових і взаємозалежностей, як українські, так і російські релігієзнавці практично не займалися.

Здійснений в цьому параграфі аналіз дає змогу дійти висновку, що дослідження базових чинників, які впливають на інституційний розвиток православ’я у світовому масштабі, а також головних закономірностей цього розвитку, становлять відносно невелику частину православної історіографії. І це попри те, що дана проблема є визначаючою для розуміння особливостей

догматично-канонічного та обрядового розвитку конфесії.

Огляд літератури дає підстави констатувати, що дослідження впливу релігійних детермінант на соціальну, у тому числі й політичну поведінку, у політології здійснювалось передусім стосовно традиційних суспільств, у яких релігія була чи не єдиним конкурентоспроможним ідеологічним концептом, або стосовно суспільств епохи локального капіталізму, коли зіткнення “цивілізаційних світів” мало перманентний характер і національна релігія могла відігравати роль морально-етичного важеля регулювання економічної поведінки в межах певного соціального простору. Враховуючи динамічний характер глобалізаційних процесів та тенденцію до все більшого залучення незахідних суспільств до системи світогосподарських зв’язків, актуальними постають дослідження соціокультурних механізмів релігійної детермінації економічної поведінки, а також з’ясування того, як співвідносяться перспективи соціально-економічної трансформації суспільства, формування ринкової економічної поведінки зі збереженням “релігійної автентичності цивілізації”, і чи можуть, у свою чергу, цінності, традиції ендегенних релігій видозмінюватись, реінтерпретуватись під впливом економічного чинника і бути задіяними в наступних модернізаційних проектах.

Здійснивши порівняльний аналіз релігієзнавчого та політологічного підходів до вивчення проблем суспільної ролі релігійно-церковних установ, можна зробити висновок, що перший підхід, як правило, зосереджується на питаннях віровизнання та культової практики, тоді як другий – на вивченні законодавства щодо функціонування церковних інститутів, їх стосунків із центральними та місцевими органами влади, політичними партіями та рухами, участі у виборчих кампаніях тощо.

У процесі дослідження модернізаційних процесів в суспільстві та їх впливу на релігійну сферу були вивчені праці таких науковців, як: Б. С. Старотстін, А. В. Гулим, О. В. Лазаренко, О. О. Лазаренко, В. Федотова, П.

Бергер, Т. Лукман, В. П. Горбатенко, В. В. Брустінова, С. С. Бульбенюк, П. А. Варанець та ін. Згідно з теорією модернізації, викладеної в працях зазначених дослідників, кожна країна, як соціальна цілісність, у міру свого історичного розвитку проходить три стадії: історичну, сучасну і постсучасну. Кожна з названих стадій визначається пануючими в суспільстві соціальними цінностями, тобто системою уявлень і поглядів на взаємовідносини між індивідами, особою і суспільством, особою і державою, на роль держави в міжнародній системі тощо. Для кожної держави як цілісної системи найнебезпечнішими є періоди переходу від однієї стадії до іншої, коли різні суспільні групи мають різну ціннісну орієнтацію, що зумовлює внутрішні конфлікти. На думку В. П. Горбатенка: в Україні ситуація ускладнюється одночасним існуванням усіх трьох вищеназваних ціннісних орієнтацій, що ускладнює й без того складний перехід від традиційної стадії до сучасної, а також від сучасної до постсучасної, характерної для розвинених західних країн [38, с. 12].

За цих умов, усвідомлюючи модернізацію як загальноцивілізаційне явище, надзвичайно важливим є розуміння її місця й ролі в історії кожної окремо взятої країни, а також її внутрішньої сутності. Що стосується останнього, то теоретики розрізняють кілька основних різновидів модернізації — соціальну, економічну, культурно-духовну, правову, політичну. Предметом нашої основної уваги є політична модернізація, не лише в силу суб'єктивних уподобань, а насамперед внаслідок здатності останньої синтезувати і скеровувати вищеназвані різновиди вдосконалення держави й суспільства.

Політична модернізація - важливий показник спроможності політики сприймати зміни, інновації, гнучко реагувати на виклик часу. Вона характеризується здатністю виступати основою і гарантом не лише політичної, а й соціальної стабільності. Її вдале застосування — джерело розвитку, неодмінна умова успішної, плідної політичної діяльності,



формування основних структур і духовних підвалин громадянського суспільства, утвердження людини як свідомого суб'єкта політики. Доля модернізації в кожному суспільстві залежить від можливостей та вміння соціуму інтерпретувати її цінності так, щоб вони, з одного боку, зберегли предметну сутність та її зміст, а з іншого — не руйнували б специфіку національної традиції і культури. Якщо не відбудеться перше - "не буде модернізації". Не буде другого - "можливе відторгнення модернізації від культури" [172, с. 4].

В основі досліджень вищезгаданих науковців було покладено намагання не описувати і не конструювати реальність у відриві від соціуму, а моделювати її, виходячи з реального стану розвитку українського суспільства. Логіка дослідження, що ґрунтується не лише на аналізі, а й на прагненні синтетично осмислювати різноманітні наукові підходи та емпірично-суб'єктивний досвід, потребує відходу від стереотипів минулого і сьогодення, коли більшість наших недоліків розглядаються як "пережитки капіталізму" чи як спадщина "проклятого соціалістичного минулого".

В. П. Горбатенко у контексті визначення базових параметрів соціально-орієнтованої моделі для України виділяє проблему трансформації модернізації в постмодернізацію, оскільки гіпотеза, яку автор намагається обґрунтувати, полягає в тому, що Україна на порозі XXI століття одержала шанс не лише відійти від традиційності в розумінні відставання від магістрального шляху цивілізаційного розвитку, а й знайти своє місце в рамках постсучасного суспільства, основні параметри якого сформувалися в розвинених країнах Заходу [38, с. 47].

Отже, підсумовуючи проведене джерелознавче дослідження модернізації суспільства та церкви, слід констатувати, що попри значну кількість наукових розробок у вказаній сфері, комплексного дослідження особливостей функціонування церкви в модернізаційному суспільстві на сьогодні не існує. Проведення такого дослідження допоможе спрогнозувати

подальші перспективи позитивних тенденцій розвитку державно-церковних та міжконфесійних відносин, визначити реальні шляхи і дії в напрямі гармонізації взаємин між державою і церквою, утвердити в релігійному середовищі взаєморозуміння, миру і злагоди, сприяти употужненню соціально значущої діяльності церкви.

Історичний досвід існування різних релігій та церков засвідчує, що згадані інституції мали значний вплив на всі сфери суспільного життя, зокрема, в усі епохи церква відчутно впливала на політичне життя суспільства. Цей вплив на суспільство й процеси, що відбувалися в ньому, реалізувався переважно через різноманітні релігійні інститути - церкву, релігійні організації, об'єднання віруючих.

Церква як суспільно-політичний інститут характеризується наявністю професійного духівництва, що формується за ієрархічною системою. Так, християнська церква з перших століть свого існування побудувала свою ієрархію за "феодальним зразком"[73, с. 27]. Церква, крім усього цього, виступає і як юридична особа, що володіє певною власністю, яка становить економічну основу її існування. Церкві притаманна також наявність чітко розробленої догматики й деталізований культ.

Внутрішня структура такого інституту являє собою організаційно оформлену взаємодію різних систем, функціонування кожної з яких пов'язане з формуванням соціальних організацій й установ, які також мають статус соціальних інститутів. Зокрема, на рівні церкви вже чітко розділяються керуючі й керована системи. Перша система складається з групи віруючих, що займаються виробленням, збереженням і переробкою релігійної інформації, координацією власне релігійної діяльності й відносин, контролем поведінки, що включає в себе розробку й застосування санкцій. Друга, керована підсистема, складається з маси віруючих. Між цими підсистемами існує система нормативно оформлених, ієрархічно витриманих відносин, що дає змогу здійснювати керування релігійною діяльністю. Регулювання цих

відносин здійснюється за допомогою так званих організаційно-інституціональних норм. Ці норми фіксуються в різного роду уставах і положеннях про конфесійні організації. Вони визначають структуру цих організацій, характер відносини між віруючими, священнослужителями різних рангів, між керівними органами організацій й їхніх структурних підрозділів, регламентують їхню діяльність, права й обов'язки.

## **РОЗДІЛ 2. ПОЛІТИЧНА І РЕЛІГІЙНА МОДЕРНІЗАЦІЯ В СТРУКТУРІ МОДЕРНІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В ЦІЛОМУ**

Процеси розвитку суспільства та його політичної системи, актуалізовані сьогодні, розглядаються в рамках численних теорій загальносоціологічного і політологічного характеру. Фундамент досліджень цього напрямку заклали ще соціологічні теорії розвитку М.Вебера, Ф.Тенніса, Т.Парсона. Однією з теорій, що характеризує перехід від традиційних суспільств до індустріальних і постіндустріальних, є теорія соціальної модернізації. У широкому плані процес соціальної модернізації характеризує глобальний процес постійного вдосконалення суспільства, переходу його на вищі рівні розвитку. Отже, модернізація – це одна з необхідних умов становлення нового порядку. Модернізація як процес оновлення у дусі вимог сучасності одностайно визнана вченими. Проте неоднозначність у визначенні цього поняття на рівні його конкретних інтерпретацій зумовила безліч модифікацій, які втілені у різноманітних теоріях модернізації. Вважається, що теорія модернізації пройшла низку етапів, і зараз ми спостерігаємо третій, сучасний етап розвитку [94, с.276].

Теорія політичної модернізації як складова частина загальної теорії соціальної модернізації викристалізовується з різноманітних концепцій, що містять неоднозначні висновки й рекомендації та мають різну соціально-політичну спрямованість. Концепція політичної модернізації розвивалась здебільшого на основі концепцій соціальної модернізації. Політична модернізація в загальнофілософському плані визначається як опанування людини своїм політичним середовищем, а в конкретно-соціологічному – як розвиток політичних систем та інститутів у напрямі створення політичних структур і функцій, характерних для діяльності ліберально-демократичного суспільства. Конкретна характеристика цього процесу дуже різноманітна.

Одні вчені пов'язують його передусім з раціональним стилем функціонування бюрократії, політичним плюралізмом і світським характером політичної культури; інші – з формуванням національної інтеграції суспільства і національної держави, модернізації “еліт розвитку”, стабільності політичних інститутів і процедур, з психологічним комплексом сучасних політичних цінностей та ідей. Усі ці процеси загалом призводять до розвитку ефективних адміністративних, урядових і бюрократичних структур, які здатні подолати відставання і забезпечити національний прогрес. Однак існує чимало різноманітних поглядів на механізм створення цих структур.

У політичній модернізації як основа теоретичного аналізу й практичної діяльності розглядається проблема підвищення ефективності влади, раціоналізації політичних систем суспільства й забезпечення прав і свобод особи. У даній сфері таких істотних розходжень у теоретичних підходах, наприклад, як при аналізі економічної модернізації, на перший погляд не спостерігається. Практично ніхто відкрито не виступає проти ідеї правової, демократичної, соціальної держави. Проте трактування цієї ідеї здійснюється в досить широкому діапазоні - від ледь прикритого демократичною риторикою анархізму до "блискуче впакованого" тією же риторикою тоталітаризму. Ще більш незадовільний досвід створення "демократичних суспільств" на пострадянському просторі, де практика створення "хижацького капіталізму" сполучається із практикою створення авторитарних політичних режимів гіршого зразка, де демократія закінчується вседозволеністю дій влади, притім дуже часто проти народу й демократії як політичного інституту.

Модернізаційний аналіз політичних процесів, політичних змін досить часто замикається на країнах, що розвиваються або ж на перехідних країнах, які переживають стадії радикальної трансформації політичних структур, що змінюють способи економічних відносин. При цьому нерідко ігнорується факт, що й розвинені держави Заходу проходять модернізаційні періоди, які

включають у себе еволюційні й революційні перетворення. Перехід Франції до президентської республіки (5-ї республіки) у другій половині 50-60-х років, політичні зміни в Греції в 70-ті роки, в Іспанії й Португалії в 70-80-ті роки мали кризовий характер і за більшістю характеристик були модернізаційними процесами.

Про це ж говорять і американські політологи Б. Браун і Р.Макрідіс: що "політична зміна не обмежується країнами, що розвиваються. Всі політичні системи проходять досить швидко еволюцію, включаючи й ті, які прийнято називати розвиненими індустріальними країнами, оскільки будь-який політичний процес тісно пов'язаний зі змінами. Сьогодні ми можемо відзначити, що в багатьох політичних системах є інститути, за допомогою яких потреби й вимоги перетворюються в рішення, але наявні умови обов'язково міняються. Нові угруповання захоплюють владні й командні позиції, тоді як їхні попередники втрачають владні повноваження. У підсумку проголошуються нові права й створюються нові установи, що їх забезпечують" [119, р. 353-354].

Інституціональні зміни модернізаційного типу відбуваються і в стабільних-консервативних країнах. Наприклад, у Великобританії в 1999 році було скасовано спадкоємне входження у вищу палату парламенту - Палату лордів, що є для цієї країни серйозною модернізацією політичних інститутів.

Як уже зазначалось, модернізації можуть відбуватися еволюційно й революційно. На відміну від прогресистського підходу С. Хантінгтона, ми вважаємо, що модернізації мають як лінійний, так і нелінійний характер і далеко не завжди поєднані із соціальним прогресом і поступовим рухом суспільства вперед. Демократичні або ж напівдемократичні режими зникають і модернізація відступає. На прикладі пострадянських режимів чітко простежується специфіка існуючих прогресивних і регресивних тенденцій. Тому треба розрізняти поняття "модернізація в країні" і " країна,

що модернізується". У першому випадку ми допускаємо часткову модернізацію в будь-якій країні, у другому випадку слід розглядати країну в цілому. При цьому критерії модернізації в першому й у другому випадку різні, отже тут уже можна говорити про реформи й революції.

У першому випадку кардинальні зміни пов'язані із трансформацією усередині інституціональних структур (якісно нові функції або процедури) або з їхньою заміною на нові структури (наприклад, замість авторитарного або тоталітарного політичного режиму вводиться демократичний), проте економічний лад залишається незмінним. У другому випадку модернізується країна - змінюється економічний і політичний лад (еволюційно або революційно), ідеологічна система, норми й цінності повсякденного життя, організаційні структури держави й суспільства, у тому числі в міжнародному плані.

Перший випадок, наприклад, характерний для Іспанії й Португалії 70-80-тих років, коли там мінялися політичні режими з авторитарних на демократичні. Другий випадок відповідає модернізації СРСР: криза комуністичної ідеології, криза легітимної підтримки комуністичного режиму (цінностей і норм), кардинальні зміни в економічному й політичному ладі, кардинальні зміни в організаційно-управлінських структурах (фактично створюється нова система керування), змінюються зовнішньополітичні відносини (розпадається СРСР із усіма наслідками), перебудовується повсякденне життя. Дана модернізація не укладається в поняття "революція", "контрреволюція". Вона більш стихійна, масштабніша, суперечливіша, кардинальніша, ніж політичний переворот, здійснений якоюсь партією або групою осіб (наприклад, військових), з метою захоплення влади, вона не укладається в поняття "прогрес", а надто за найближчими соціальними наслідками ("шокова терапія"), у ній непомітні "реформістські" або "революційні" сили й організації.

Звичайно, політична модернізація може здійснюватися досить

автономно від економічних і соціальних умов, як і останні автономно від політичної модернізації (наприклад, сучасний Китай). Проте це означає, що будь-коли часткова модернізація може бути зупинена, адже багато що залежить від змін у правлячих елітах, від випадкового збігу обставин. Тоді цілеспрямовані модернізації переходять у фазу стихійних, спонтанних, з непередбачуваними наслідками.

Політична модернізація може мати цілісносистемний і внутрішньосистемний характер, тобто модернізується політична система в цілому або ж окремі елементи системи (наприклад, виконавча влада), еволюційний або катастрофний характер (у другому випадку модернізація після катастрофи діючої системи, наприклад, радянської). Будь-яка модернізація може бути верифікована на той чи інший критерій, що може бути якісним і кількісним, просторово-тимчасовим і ціннісним, класовим і прогресистським тощо.

У використанні такого роду типологій багато що залежить від вибору критеріїв відбору. Зокрема нині серед політологів популярні аксіологічні критерії позитивних, прогресивних або негативних, регресивних змін у політичному житті.

Модернізаційні зміни - це не безцільний і не нескінченний процес. У стратегічному плані він спрямований на встановлення стійкого й стабільного порядку, регулювання ходу політичної динаміки. Проте й нестабільність - це неодмінний і не завжди негативний елемент політичного розвитку. Досить часто політична стабільність переростає у застій, стагнацію, і тоді виникає потреба в нестабільності як факторі переходу до ефективних змін, стимулі громадської згоди на здійснення якісних політичних змін. "Політична нестабільність у її соціальному змісті породжує та стимулює розвиток духу творчості й інновацій", - зазначає американський політолог Д. Аптер у праці "Політична зміна" [116, р. 106].

Україна, з одного боку, проголосила курс на політичну й економічну



модернізацію реформістським шляхом, з іншого боку, фактично все обмежується позитивними "політичною стабільністю" і "економічною стабілізацією". Тут спостерігається явне протиріччя. Швидка модернізація не узгоджується з політичною й економічною стабільністю. Отже, слід чіткіше визначитись, що ж ставиться за мету - модернізація суспільства чи стабільність у такому стані, що досягнутий?

Із категорій "стійкість", "рівновага", "стабільність", "криза", "консолідація", "поляризація суспільства", "розкол суспільства", у яких описуються політичні процеси, нам треба вибрати ті, які б найбільше точно відбивали специфіку України в цей час. Очевидно, найчастіше в нас вживаються категорії "стійкість" і "стабільність", коли намагаються сформулювати теоретичні моделі політичних змін, тоді як опозицією до них відповідно виступають категорії "нестійкість" і "нестабільність". Всі чотири категорії широко застосовуються для дослідження політичної динаміки в рамках структурно-функціонального й системного підходів, трансформаційних теорій.

Передусім треба відповісти на запитання: "стійкі" політичні процеси в Україні чи ні? Відповідь однозначна: нестійкі, оскільки країна, на загальноприйнятій думку, перебуває в перехідному стані.

Політичний процес є стійким, по-перше, коли в певний період має стійкі кількісно-якісні характеристики, а, по-друге, зберігається певний рівень підтримки цілісності й системної організованості держави, політичного режиму, системи керування. Ні перших, ні других умов не дотримано, оскільки в Україні лише недавно прийнята Конституція, багато систем суспільства ще не відповідають їй, оголошена адміністративна реформа на державному й регіональному рівнях, багато державних структур (Кабінет Міністрів, Секретаріат Президента, Прокуратура, суди, місцеве самоврядування тощо) функціонують без достатнього законодавчого забезпечення, існує перманентне протистояння виконавчої й законодавчої

влади тощо.

Згідно з теорією трансформації й катастроф стійкість будь-якої динамічної соціальної системи обумовлена дією двох тенденцій, одна з яких відтворює й зберігає "старі" системні якості, а друга забезпечує пошук нового, прогресивного, аби адаптувати політичні структури до нових історичних умов [59, с. 42]. При цьому динамічна стійкість політичної системи або процесу має відносний характер, оскільки політичне і економічне (зовнішнє середовище) змінюються. Тому йдеться скоріше про певний ідеальний тип, еталонну модель, що дає змогу підготуватися до подолання можливих криз і переходу до стійкого розвитку.

Стабільність же політичної системи й політичного процесу - стан стійкості, незмінності на певному відтинку часу, на певному етапі розвитку. Стабільність співвідносять із оперативними, тактичними параметрами політичної динаміки, а стійкість - зі стратегічними. Стабільність позитивна в певні періоди як результат тактичних угод між основними політичними силами, як баланс, рівновага сил. Після періоду стабільності може бути модернізаційний ривок до нової стратегічної стійкості або ж стагнація й дестабілізація, що призводять до нестійкості політичної системи.

Крайньою формою політичної нестійкості виступає системна криза політичного режиму або всієї держави. Якщо її не зупинити, то можливі революції, розпади старої політичної системи. Вирішення кризи необхідна умова переходу до стійкого розвитку. "Демократія стійка, - зазначає американський дослідник А. Пржеворскі, - коли інституціональна структура сприяє досягненню таких нормативно належних і політично очікуваних результатів, приміром, як запобігання самочинного насильства, забезпечення фізичної безпеки, рівності або справедливості, і при цьому політичні інститути, у свою чергу, адекватно переборювали кризи в тих випадках, коли подібні цілі не були ще повністю реалізовані" [126, р. 107].

Політична модернізація в Україні можлива лише після подолання

політичної кризи, коли політична еліта одержить підтримку "знизу" і "ззовні" на кардинальні політичні реформи. При цьому можливі дві моделі реформ і створення політичних систем. "Сакральна-колективістська" (мобілізаційна), пов'язана з персоніфікованим лідерством харизматичної особистості або гегемонією масової партії. Такий шлях розвитку України після четвертих президентських виборів мало ймовірний. "Секулярно-лібертаріанська" (плюралістична) модель, коли політична система модернізується на основі компромісу, угод основних політичних сил. Такий шлях для України більш ймовірний. Як зазначає Д. Аптер: 'краща саме друга модель модернізації, що є перетворенням традиційної, мобілізаційно-автократичної системи в демократичну, "узгоджувальну" модель системи сучасного типу, де починають працювати інші політичні інститути й механізми - плюралістична партійна законодавча й виконавча влада. Складається нова структура політичної влади" [117, р. 67.].

У цьому випадку в Україні може бути сформована політична система з такими характеристиками: 1) підсилиться й централізується державна влада на національному рівні; 2) регіони не одержать надмірних повноважень, що загрожують розколом країни, проте одержать достатні повноваження для реалізації демократичних принципів місцевого самоуправління. Тому тези про другу, "вищу" палату парламенту, де буде представлене керівництво регіонів (зокрема, призначуване "зверху"), в унітарній державі - не логічні й суперечать Конституції України; 3) буде підсилюватися спеціалізація політичних інститутів, їхня диференціація в системі "законодавча - виконавча влада"; 4) можливий ріст рівня участі народних мас у політичних процесах.

На думку дисертанта, сучасна Україна підпадає частково під характеристику країни, що модернізується, так і країни, що перебуває в стадії політичного переходу ("політичного транзиту"), хоча й досить специфічного.

К. Маркс вважав, що для політичного переходу повинні визріти

соціально-економічні умови, які детермінують політичні трансформації й революційні зміни. При цьому він дає блискучі характеристики економічних процесів і політичних переходів у Франції кінця XVIII- середини XIX ст. Можна погодитися з багатьма положеннями К. Маркса, проте він так і не дав задовільної відповіді, чому ті ж самі економічні умови забезпечували перехід від абсолютизму до республіки, а від республіки до монархії й імперії, тобто знову до абсолютизму. Справді, економічні процеси значною мірою детермінують політичні, проте існує й власна логіка розвитку політичних процесів, що може спростовувати логіку економічних умов.

А. Токвіль звертає більше увагу на логіку політичних процесів, на інституціональні характеристики політичних переходів. На його думку, при переході від абсолютизму (монархії) до демократичної республіки: а) спершу відбувається послаблення старих державних інститутів, які втрачають ефективність і підтримку народу; б) настає революційний вибух, що руйнує ці інститути; в) у післяреволюційний період реформаторський порив нової влади й народних мас вгасає, багато старих звичаїв і правил повертаються, багато компонентів політичних інститутів відтворюються, що створює ґрунт для реставрацій.

Досліджуючи політичні переходи, Токвіль особливу увагу звертає на консервативну роль бюрократії, що відтворює старі правила гри в нових інституціональних формах. Як свідчить чотирнадцятирічний досвід незалежного існування пострадянських країн, бюрократія невмируща. Комуністична номенклатура зробила блискучий перехід в "демократичні керівники", і нині здійснює зворотну трансформацію в автократичну бюрократію в цілому ряді країн.

Теорія транзитології, як спеціальна теорія, інтенсивно почала розроблятися в 70-ті роки XX сторіччя, особливо у вигляді теорій "держави перехідного періоду" і "процесу переходу від капіталізму до соціалізму".

У першому випадку були більш активні західні вчені. У другому

випадку - марксисти, що намагалися не лише обґрунтувати закономірність загальної трансформації світу від капіталізму до соціалізму, але й представити як новий зразок суспільного розвитку перехід від родоплемінного устрою (в Африці), феодалізму (в Азії й Африці) до соціалізму, минаючи стадію капіталізму. У другому випадку навіть ігнорувалася класична марксистська теорія суспільно-економічних формацій або ж висувалася концепція такої собі "азіатської" суспільно-економічної формації, де перехід такого типу цілком допустимий і навіть закономірний. При цьому ігнорувалися й всі інші основні ідеї К. Маркса й Ф. Енгельса: про економічні передумови політичного перевороту, про роль робітничого класу (пролетаріату) як гегемона соціалістичної революції, про соціалістичну революцію, передусім, у технологічно розвинених країнах, тощо. Марксистська догма, надто в ленінсько-сталінському варіанті, підганялася під події: іде родоплемінна війна в Африці, де одне плем'я вирізує інше, - значить, це "націонал-революційний рух соціалістичної орієнтації", скинули радянські радники і їхні тимчасові союзники короля або змінили політичний режим, значить почалася соціалістична революція (Афганістан, Ангола, Лаос, Камбоджа, Ефіопія, Єгипет, Сирія, Гвінея, Бірма, Лівія, Алжир, Судан, Сомалі, Нікарагуа, Куба, Чилі, Індонезія тощо).

Однією з найґрунтовніших спроб розробки теорії "політичного транзиту" слід вважати модель відомого політолога Д. Растоу, який намагався доповнити, поліпшити теорію політичної модернізації, перебороти її недоліки за рахунок більш широкого її трактування, а не лишень розглядати її як теорію переходу від традиційного суспільства до сучасного. Він розмежовує "генетичний підхід" і "функціональний підхід" до політичної трансформації, наголошуючи на все більшій ролі змінних (нових і що розвиваються) факторів політичної динаміки: "Фактори, що забезпечують стійкість демократії, не обов'язково рівнозначні тим, які породили дану форму устрою політичної системи: при поясненні демократії необхідно

проводити розмежування між її функціонуванням і генезисом" [168, с. 5]. Іншими словами, треба розрізняти, які сили забезпечили перехід до демократії, а які використовують демократію як ефективний інструмент влади або як ширму для не зовсім демократичних режимів. Д. Растроу також розмежовує модель "генезису демократії" під впливом внутрішніх механізмів розвитку держави (більшість країн Західної Європи й США), "поштової ззовні" (у Німеччині і Японії після Другої світової війни), у результаті імпорту емігрантів (Канада, Нова Зеландія, Австралія тощо).

У цілому ж прихильники "політичної транзитології" вирізняють дві головні передумови переходу до демократії: наявність відповідного рівня національної єдності та волі до демократичного переходу й реальна боротьба за демократію. На матеріалі порівняльного аналізу досвіду переходу до демократії двох відмінних країн - Швеції (1890-1920) і Туреччини (1940-1960 рр.) Д. Растроу виділяє три основні фази перехідної динаміки: 1) підготовча фаза, що характеризується визріваючим конфліктом основних соціальних сил; 2) фаза прийняття рішень на основі вирішення конфлікту (мирним або революційним шляхом), коли виробляється політична формула "великого компромісу між основними акторами" і основних історичних правил демократичної гри; 3) фаза утвердження нових форм спілкування людей і нових демократичних інститутів. Тобто, через досягнення національної єдності, соціальне протиборство й історичні компроміси до становлення інститутів демократичної держави й закріплення нових правил гри на загальнонаціональному рівні.

В 1980-1990-ті рр. ряд дослідників розробляють моделі демократичного переходу відповідно до нових історичних умов, коли стало, очевидно що соціалістична система перебуває в стані глибокої кризи й може розпочатися її трансформація швидкими темпами.

Дослідник А. Пржеворскі вважає, що перехід до демократії не суперечить марксизму й залежить від динаміки співвідношення соціальних

сил. На першому етапі "лібералізації" відбувається зміна співвідношення сил між правлячими й опозиційними угрупованнями, що впливає з посиленням тиску на правлячий режим "знизу" та розколом правлячого угруповання "нагорі". У цій ситуації може посилитися конфронтація правлячих сил і опозиції. Правлячий режим може вдаватися до репресій і піти на зміцнення авторитаризму, або ж на лібералізацію політичних відносин. Якщо здійснюється лібералізація на основі компромісу між помірною верхньою правлячою елітою й опозицією, то можливе динамічне просування демократизації за рахунок посилення позицій реформаторів, а згодом і включення в процес конструювання демократичних інститутів і сил опозиції, що дістає усе могутнішу підтримку "знизу" [125, Ch. 2].

На близьких позиціях стоять відомі транзитологи Ф. Шміттер і Г. О'доннел, які проте більше наголошують на інституціональних аспектах політичних змін і механізмах включення громадян у систему нових політичних інститутів та нових політичних цінностей, де авторитарна влада окремих лідерів і груп бюрократів замінюється пануванням надперсональних процедур і конституційних норм.

Більш оригінальнішою виглядає концепція С. Хантінгтона, котрий вважає, що перехідні процеси усередині окремих країн відбуваються унаслідок глобальних політичних змін, світових "хвиль демократизації". Він твердить, що таких хвиль в ХХ сторіччі було три. Пік першої хвилі припадає на кінець Першої світової війни, коли зникло багато абсолютистських режимів і розпалися Австро-Угорська, Німецька, Російська й Османська імперії. Згодом відбулось повернення до авторитаризму (СРСР, Німеччина, Італія, Угорщина тощо). Невдовзі після Другої світової війни розпочалася друга "хвиля демократизації". Проте до 70-х років ця хвиля "відкочується", і число авторитарних режимів збільшується. У середині 70-х років настає третя "хвиля демократизації", що триває й у дев'яності роки. Під її впливом внутрішня демократизація прискорюється. Можливі три шляхи

демократизації: 1) трансформація, при якій усе ще сильне правляче угруповання диктує опозиції умови пакту про демократизацію країни; 2) перегрупування, коли існує паритет сил між правлячим режимом і опозицією, внаслідок чого заміна урядів відбувається в результаті переговорів; 3) заміна правлячого режиму опозицією, що опирається на підтримку мас "знизу".

Аналіз концепцій "політичного транзиту" у ряді випадків дає досить ефективні результати, коли використовується для дослідження європейських і північноамериканських країн або ж країн, близьких до європейської цивілізації (у Латинській Америці, Австралії, Новій Зеландії тощо). Стосовно більшості країн Африки й Азії він менш ефективний.

Окремі положення даних концепцій можна використати й стосовно України. Проте специфіка правлячого режиму й опозиційних груп в Україні робить більшість тез концепцій політичної транзитології не діючими. Україна вже не Схід, проте ще й не Захід.

Не можна сказати, що модернізація відсутня в Україні. Вона присутня, проте у вигляді віртуальної реальності. Тобто замість реальних реформ в сучасній Україні (особливо впродовж 2005 року) ведуть самостійне життя міфи, віртуальні образи, які відіграють роль реальності, переживаються як повноцінна реальність. У світі віртуальної модернізації точаться дискусії про шляхи та методи реформування, приймаються закони й укази, програми й скореговані програми, однак реальність не змінюється, реформи залишаються міфом, демократія й правова держава виступають у вигляді мрії.

Останнім часом при аналізі процесів модернізації дослідники все частіше у методологічному аспекті спираються на ідеї або концепції постмодернізму. Такі заклики виступають радше як данина пізнавальній моді, аніж об'єктивною потребою. Ідеї й концепції постмодернізму варто оцінювати досить критично, надто їх методологічний потенціал, не боячись



обвинувачень у консерватизмі. Привабливою стороною постмодернізму є незаангажованість жодною ідеологією, враження інтелектуальної технологічності, яке виникає зі стилістичної гри змістами й інтерпретаціями на основі високої загальної ерудиції. Усе це створює ілюзію прогресивної аналітики й нової методики творчості. Проте в постмодернізмі відсутні теоретична фундаментальність і точність, що робить його висновки досить невизначеними й неоднозначними. Хоча вивчення постмодернізму корисно в трьох значеннях: а) виокремити позитивні зразки неідеологічного мислення; б) показати, що відхід у безідеологічний світ - це утопія; в) побачити, що нонсенс і абсурд не означають, що "їх" світ позбавлений змісту [54, С.261]

Постмодернізм виходить із "кризи" логоцентризму й раціоналізму в сучасній культурі. Однак переконливих доказів існування цієї "кризи" постмодерністи навести не можуть. Мало стверджувати, що аксіома "Світ єдиний і людині дана можливість за допомогою раціонального мислення пізнавати сховані за зовнішніми проявами закономірності цього світу", - занадто банальна й втратила пізнавальну міць [54, с. 264]. Скільки б творці мистецтва "не йшли" від ідеологій і політики, саме раціональність лежить в основі сучасних цивілізацій і культур.

Розглянувши три головні тези постмодерністів: 1) потенціал науково-технічного раціоналізму на сьогодні вичерпаний, отже, слід звернутися до інших - гуманітарних підстав пояснення буття; 2) ці підстави не можуть бути пов'язані зі Словом і логоцентризмом у культурі; 3) пошук цих підстав припускає метаморфози традиційної моральності, то можна зробити висновок, що перші дві тези мають антисайєнтистське і антитехніцистське спрямування й перебільшують можливості гуманітарного знання, а також нечітко трактують про "кризу" логоцентризму і раціоналізму. І самі по собі банальні й несуть мало конструктивізму. Третя теза закликає порвати із традиційною моральністю, проте, крім заклику до аморальності або ж іморальності, нічого нового не несе.

Відсутність у постмодернізмі стильової й концептуальної обов'язковості (норми й канони), еkleктизм, зведений до шляхетного принципу більше нагадують дитячу хворобу впертого самоствердження: "а я хочу".

Пізнаючи нескінченний світ (природи й суспільства) з певної світоглядної позиції, людина пов'язана з вибором цієї позиції, проте сама наявність її - це акт волі й відповідальності. Наукове, технічне, гуманітарне, художнє пізнання й творчість підвищують як міру волі, так і міру відповідальності. У людини, як розумної істоти, безвідповідальність і абсолютна воля постають аномалією. Глибина ж і зміст цієї відповідальності, та свідомо обрана міра волі, визначаються як у результаті індивідуальних інтелектуальних зусиль, так і в результаті конкретних умов буття.

Як попередній підсумок аналізу теорій політичних змін у вигляді теорій трансформації, модернізації та інших, дисертант зазначає, що дослідження суспільно-політичних процесів в Україні змушує більш критично оцінювати все те, що прийнято узагальнено називати модернізацією. Мається на увазі псевдомодерністська потужна експансія західних та східних (ісламістських, індуїстських тощо) політичних і моральних цінностей, норм, організаційних та поведінкових моделей. Було б добре, якби ці цінності й моделі, що йдуть на зміну старим, мали більш сучасний характер, орієнтували на досягнення більше високого рівня політичного розвитку, були кращі за "старі", "традиційні". Але це відбувається не завжди й не всюди.

У політичному житті еволюціоністська наукова парадигма, надто ідея прямого однолінійного розвитку - від простого до складного, працює неоднозначно, оскільки наступність щаблів політичного розвитку якщо й можна простежити в глобальному вимірі, то необхідно вносити виправлення плюралістичної парадигми про множинність політичних культур, у рамках кожної з яких досить специфічно вирішуються проблеми влади, політичної

поведінки тощо. Що традиційно в Японії, може не одержати масової підтримки у Франції або Італії. Взаємодія традиційних і сучасних ціннісних змістів у політичних змінах нашого часу досить суперечлива.

Деякі суспільствознавці розглядають модернізаційний процес, як вже зазначалося, як якийсь "міст" від традиційних суспільств до сучасних, з "відсталості" в "сучасність", хоча такий розгляд досить умовний. С. Хантінгтон показує дев'ять головних характеристик модернізації на основі аналізу різних точок зору на модернізаційні процеси.

Модернізація - революційний процес, який передбачає кардинальний характер соціальних змін, радикальну зміну всіх інститутів, систем, структур суспільства.

Модернізація - комплексний процес, який не зводиться до домінуючого аспекту, сторони громадського життя, вона охоплює все суспільство.

Модернізація - системний процес, оскільки зміна однієї системної одиниці (фактор, фрагмент, елемент системи) веде до ланцюгової реакції в зміні інших елементів системи, що, в свою чергу веде до цілісного системного перевороту.

Модернізація - глобальний процес. Виступивши спершу як суто європейське явище, вона набула глобального розмаху. Всі країни йдуть шляхом від традиційного до сучасного суспільства.

Модернізація - тривалий у часі процес. Хоча вона й революційна за масштабами змін, і темпи цих змін зростають, проте вона не може відбутися занадто швидко. Має змінитися кілька поколінь, аби модернізація сталася в думках і справах.

Модернізація - східчастий процес. Всі суспільства, модернізуючись, проходять одні й ті ж стадії, хоча й специфічно. Питання лише в тому, коли почалася модернізація і як вона здійснюється.

Модернізація - гомогенізуючий процес. Різні традиційні суспільства, модернізуючись, стають схожими у своїх основних структурах і функціях.

Модернізація - незворотний процес. Процес модернізації може відбуватися з відхиленнями, затримками, навіть поверненнями назад, проте, розпочавшись, він завершується успіхом.

Модернізація - прогресивний процес. Шлях модернізації складний, часом болісний, несе багато страждань. Але в результаті все окупається більш високим культурним і матеріальним благополуччям людини [121].

Зазначені характеристики схиляють до думки, що модернізація неминуче веде до „суспільного щастя”. Хоча в цілому багато моментів процесу модернізації оцінені вірно, проте, на думку дисертанта, окремі моменти вимагають більш критичного ставлення. По-перше, не слід негативно ставитися до традиційних суспільств і традицій. Традиційні суспільства несуть у собі багато цінного й традиції можуть перенести ці цінності в сучасне суспільство, хоча й у змінній, проте корисній формі. Насильницьке модернізаційне витіснення традицій може породжувати руйнівні конфлікти, тим більше, що будь-яке суспільство - це сплав традиційних і сучасних зразків життя.

По-друге, європейські й американські суспільствознавці в поняття "сучасне суспільство" вкладають європоцентристське звучання. Закономірно постає питання, чи вважати, наприклад, Японію сучасним суспільством, оскільки сила традицій у японському суспільстві загальновідома, і багато японських традицій сприяли модернізації країни.

По-третє, не всі сучасні норми поведінки є благом для людства, не всяка модернізація відбувається системно (економічна й політична модернізація можуть не збігатися за цілями і темпами), не завжди модернізація дає культурне й матеріальне благополуччя всім прошаркам суспільства рівною мірою тощо.

По-четверте, якщо економічну модернізацію можна більшою чи меншою мірою визначити й охарактеризувати, то політичну й культурну доволі складно, оскільки вони "випадають" із конструкцій модернізаційних

теорій, застосовних до економіки.

По-п'яте, вкрай складно знайти загальні тенденції в перехідних періодах від традиційних суспільств до сучасного. Колоніальні й антиколоніальні війни, просто війни, революції й контрреволюції, етногеноцид і тому подібне, навряд чи можна вважати нормою модернізаційних процесів. Тому однозначно вважати модернізаційні процеси вершиною еволюції було б цілком невірно.

На думку політолога В. Горбатенка, політична модернізація як процес суспільної трансформації розвивається у двох основних вимірах:

- спонтанно (стихійно) через поступове нагромадження передумов у певних царинах суспільного життя, вдале поєднання яких у певний історичний час, у межах того чи іншого суспільно-політичного простору, дає якісно новий поштовх ;
- свідомо (цілеспрямовано) завдяки вольовим зусиллям впливових соціальних груп або правлячих еліт.

Успіх модернізації, зазначає вчений, в обох випадках залежить від ступеня органічності її перебігу співвідносно з реально існуючими національними інститутами та ментально-психологічними орієнтаціями населення [149. с.28].

Відомий західний політолог С. Блек поділяє процес модернізації на декілька стадій:

- усвідомлення мети ;
- консолідація зорієнтованої на мету еліти ;
- період трансформації ;
- інтеграція суспільства на новій основі.

Осягнути процес модернізації на всіх етапах практично неможливо на рівні абстрактно-універсальних схем. Однак функціонування різних моделей у різних історичних умовах і на кардинально відмінних рівнях соціальної організації дає змогу визначити загальні характеристики модернізації, її

основні напрями в сучасному світі, які мають властивість інтегруватися в самодостатню цілісність. Яким же постає в узагальненому вигляді процес модернізації суспільства?

Теорія модернізації як у ранніх, так і в сучасних формах підкоряється загальним вимогам суспільних теорій: критерієм успіху теорії, концепції, парадигми є не стільки теоретичний успіх (хоча це й важливо), скільки можливість практичного застосування. Як зазначалось марксизм був грандіозним модернізаційним проектом, що мав теоретичний успіх. Проте на практиці, фактично, не реалізувався, якщо говорити про стратегічні цілі.

У цей час теорії модернізації західного зразка набули "оперативного і стратегічного" простору для реалізації. Проте коли ігноруватиметься індивідуальна й регіональна політична й культурна специфіка суспільств, що модернізуються, то навіть економічна модернізація буде йти складно, односторонньо, як технологічна, реально не заторкуючи політичних та культурних процесів.

Модернізаційні проекти (глобальні, локальні) залишаються предметом дискусій, як і суперечки про завершеність чи незавершеність модернізаційного проекту європоцентристського плану, про подолання епохи модерну та перехід до постмодерну тощо. Для соціального пізнання й практичної діяльності модернізаційні проекти являють собою певні віхи, історичні масштаби, відповідно до яких мають відбуватися технологічні й культурні модернізації, реорганізації соціальних сфер, перебудови інститутів "конкурентної демократії", соціального ринкового господарства, освіти, науки тощо. На рівні індивідів і малих груп реалізація модернізаційних проектів мислиться як виникнення нових шансів, можливостей, які забезпечать модернізоване суспільство. Проте це зовсім не означає, що процес модернізації безконфліктний.

Узагалі спрощений дихотомний підхід до сучасних модернізаційних проектів, як протистояння традицій і сучасності, коли традиції сприймаються

як непродуктивна, відстала сила і які підлягають скасуванню, зламуванню, аби затвердити "сучасність", занадто примітивізований. У рамках такого підходу важко пояснити специфіку перехідних суспільств, притаманну кожному з них внутрішню динаміку, надто той факт, що багато традиційних суспільств легше модернізуються, а ніж суспільства з нестійкими історичними традиціями, із клановими режимами, з еkleктичною культурою та способом життя. Саме в таких суспільствах модернізація може легко зруйнувати сформовані в суспільстві принципи й норми соціальності й призвести до кризи структурного влаштування, до дезінтеграції й хаосу. Тоді виникає проблема відродження існуючих моделей та принципів соціальності. Це видно на прикладі ряду країн Азії, Африки й Латинської Америки, де впроваджені десятиліттями й навіть сторіччями європейські принципи й норми способу життя виявилися не життєвими. І де довелося здійснювати "модернізацію навпаки", відроджуючи звичні соціальні інститути й норми, аби забезпечити життєздатність суспільств.

Моделі модернізації багатовимірні, отже повинні враховувати різні сторони процесу зміни характеру суспільних відносин та соціальних структур. Реалізація ж цих моделей може породити нові суспільні протиріччя, підсилити старі. Наприклад, модернізаційні проекти в постсоціалістичних країнах породжують або ж підсилюють протиріччя між багатими й бідними, між містом і селом, між молоддю й людьми похилого віку, які сформувалися в умовах тоталітаризму. Тому сьогодні "у ціні" гнучкіші багатofакторні моделі модернізації, які враховують синтез традиційної специфіки розвитку, насамперед цивілізаційної й національної, із сучасними прогресивними зразками розвитку, що виявляється в більшій стійкості інституціональних та духовних структур, які характеризують суспільство, що модернізується. Сучасні моделі модернізації конструктивніші в оцінці взаємодії еволюційних і революційних факторів розвитку. У наш час умови для революційних змін і революційної діяльності

виникають, однак взаємозалежність зовнішніх і внутрішніх факторів розвитку на початку третього тисячоліття настільки міцна, що автономність революцій в окремих країнах ставиться під сумнів.

Коли ж поєднуються рухи протесту з назрілими глибокими структурними змінами, і революція таки відбувається, то в міжнародного співтовариства досить економічних, політичних і інформаційних засобів для нейтралізації антицивілізаційної спрямованості таких революцій. Звичайно, міжнародне співтовариство не може постійно застосовувати політичне насильство як універсальний інструмент нейтралізації або ж ліквідації антицивілізаційних наслідків сучасних революцій, тобто геноциду на релігійній та етнічній основах, масового політичного терору проти народу або заохочення міжнародного тероризму тощо. Все ефективніше застосовуються моделі економічного й фінансового бойкоту проти так званих "революційних" режимів, що порушують права націй, народностей, груп віруючих, права особистості. Довели свою ефективність інформаційні технології боротьби з терористичними й тоталітарними режимами. Застосовуються й інші технології протидії таким режимам.

Тому розповсюдженішою тенденцією трансформації суспільств, що розходиться з революційною, є модернізаційна. Це не свідчить про те, що в сучасних капіталістичних, постсоціалістичних і соціалістичних країнах не виникають, не визрівають структурні зміни, конфлікти, насильство й антинародні режими, не консолідується рухи протесту. Проте в більшості суспільств класичний образ революції надто відлякує громадян країни. Все частіше вибір робиться на користь політичної модернізації еволюційним шляхом. Звичайно, еволюційна модернізація неспроможна швидко зруйнувати підвалини терористичних або олігархічних режимів, проте вона й не дає розвинути тенденції до бунтарства.

Було б невірно стверджувати, що революції, як спосіб вирішення кардинальних конфліктів у суспільстві, себе вичерпали. Революційні рухи й



революційна риторика стали частиною сучасної світової цивілізації. Суспільства не позбулися соціальних конфліктів, інакомислення, масових протестів і навіть путчів. Але поєднання цих елементів усе рідше дає комбінацію, що породжує дійсну, класичну революцію. Революції перестали бути результатом природного й неминучого процесу, радше, це унікальна, мутаційна форма розвитку, можлива при доволі специфічних історичних умовах. Наприклад, навіть розпад соціалістичної системи й СРСР відбувався еволюційним шляхом, хоча в цей варіант еволюції були уплетені й революційні, і бунтарські, і терористичні елементи.

Водночас, на нашу думку, не слід виключати категорію "революція" із соціологічних, соціально-філософських, політологічних пізнавальних арсеналів. Революції залишилися фактом не тільки історії народів, але й сучасності. З доктринального й лозунгового поняття ця категорія стала нормальним смислоутворюючим компонентом соціального пізнання, офіційних ідеологій. Без цієї категорії не можна ефективно використати величезний матеріал, накопичений у рамках соціологічних, політологічних і соціально-філософських досліджень.

Можливо, варто переглянути парадигму революції, не демонізуючи економічний базис і віддавши належне духовно-політичним детермінантам соціальної регуляції, у тому числі в революційному процесі. Адже включення широких мас населення в трансформацію соціальних порядків відбувається не лише на базі економічних інтересів, але й у ході політичної боротьби за владу, коли висуваються нові ідеологічні й організаційні форми мобілізації мас.

На сучасному етапі також спостерігається зростання ролі ціннісних і світоглядних факторів в орієнтаціях людей на перебудову політичного, соціального й культурного порядку. Все вагомішу роль у суспільних взаємодіях відіграють проблеми прав людини, волі, циркуляції інформації й інших. Тобто, комплексний і системний підходи до революцій, як способу

модернізації суспільств, виявляється більше повноцінним, якщо розглядати, крім політичних факторів трансформацій, і релігійні.

Розвиток теорії політичної модернізації сприяв поширенню модерністських ідей також і в релігійній сфері суспільства, зумовивши, зокрема, виникнення в політології та релігієзнавстві такого напрямку, як релігійний модернізм.

Дослідженням проблем, пов'язаних з релігійним модернізмом, присвячені праці багатьох авторів. Аналіз літератури засвідчує:

1. Релігійний модернізм звичайно розглядається з конфесійної точки зору. Так, досліджувалися модерністські тенденції в православ'ї (відповідно, мова йде про православний модернізм або модернізацію православ'я) [87; 40], у католицизмі (католицький модернізм) [37], у протестантизмі (протестантський модернізм) [107] тощо.

Інтегративне поняття "релігійний модернізм" користується найменшою популярністю.

2. Автори вкладають неоднаковий зміст або ж роблять різні акценти, говорячи про модернізацію тієї чи іншої релігії. Можна виділити два основних підходи до розуміння сутності модернізаційних процесів у релігійній сфері.

Перший підхід (його можна визначити як релігієзнавчий) пов'язаний з дослідженням внутрішньої логіки еволюції певної релігії, зі змінами в її догмах, ритуалах, організаційній і ієрархічній структурах тощо. При цьому модернізація може бути настільки серйозною, що призводить до появи розколів, ересі й конфліктів.

Найяскравіші приклади - Реформація в Європі й Розкол у Православній Церкві після ніконіанських реформ.

Другий підхід (він може бути визначений як соціологічний) виявляє ставлення тієї чи іншої релігії до модернізованого суспільства. Дане

ставлення, по-перше, різняться в рамках різних релігій, по-друге, може змінюватися в рамках однієї й тієї ж релігії в певні періоди часу. Так, М. Вебер показав, що протестантизм сприяв становленню "духу капіталізму", тоді як споглядальні релігії (буддизм, індуїзм і ін.) не були націлені на практичну повсякденну діяльність "у миру" [131, с. 62–67]. Українське православ'я спершу боролось проти соціалістичного варіанта модернізації, але згодом УПЦ перейшла на значно лояльнішу стосовно соціалізму й радянської держави офіційну позицію [40, с. 7-8]. Зазначимо, що трансформація соціальної позиції даної церкви істотно не позначилася на основах її віровчення, ієрархічній структурі тощо. Втім, представників іншого підходу проблеми внутрішньої модернізації тієї чи іншої релігії цікавлять мало, їхня увага сконцентрована на соціальній сфері (відмінність соціологічного підходу від релігіознавчого).

Необхідно розрізнати поняття "модернізація релігії" і "релігійний модернізм". Під модернізацією релігії ми розуміємо процеси, пов'язані зі зміною її внутрішнього змісту; їх вивчають представники релігієзнавчого підходу.

Термін „модернізація релігії” у запропонованому контексті, дисертант вважає дисертант не досить вдалим, оскільки нерідко означає еволюційні процеси в будь-якій релігії, які не можуть бути віднесені до "сучасних" (наприклад, повернення до ідейних джерел релігії). Проте, він утвердився в такому значенні в релігієзнавчій літературі. Що ж стосується релігійного модернізму, то введемо обмеження на використання цього поняття (деякі автори вживають іноді останнє як синонім "модернізації релігії") і позначатимемо ним лише процеси, що відбуваються у соціально-релігійній сфері й мають відношення до соціальної модернізації.

Зазначимо, що соціологічний підхід до релігійного модернізму дає змогу перебороти його вузькоконфесійний характер. Із часів Конта й Дюркгейма прийнято досліджувати соціальні аспекти релігії, нерідко

абстрагуючись від віросповідальних розходжень. Релігія розглядається як такий собі специфічний соціальний феномен, що має певні функції в суспільстві, які інваріантні стосовно конфесій. Проте це не означає, що соціологові байдужий внутрішній зміст конкретних віросповідань. Так, М. Вебер аналізував догматику й етику світових релігій. Однак подібного роду інтерес мав соціальне підґрунтя, а висновки не обмежувалися рамками якоїсь однієї із релігій. Якщо підходити до релігійного модернізму як соціологічного поняття, можна говорити про його надконфесійний, універсальний характер.

Структуру релігійного модернізму можна розглядати у двох площинах: з однієї сторони як релігійно-світоглядний, психологічний і соціальний аспекти взаємозв'язку релігії й суспільства, що модернізується, з іншого боку - як взаємодія релігійної свідомості й поведінки в контексті стимулювання й реакції релігії на соціальну модернізацію. У першому підході провідним виступає соціальний аспект. Релігійно-світоглядний аспект, пов'язаний з аналізом уявлень віруючих про священне, надприродне, про світ і людину, і психологічний, що виявляє схильність людей до певного сприйняття дійсності.

Другий підхід дає змогу виявити ідеологічну позицію релігійних організацій та мотиваційні можливості релігії стосовно поведінки віруючих, а також проаналізувати дану поведінку, що сприяє чи перешкоджає соціальній модернізації. Крім того, дає змогу в емпіричному аспекті інтерпретувати поняття "релігійний модернізм", виявити відповідні ознаки, принаймні, основний їх набір (маються на увазі релевантні догми, ідеологічні положення; соціально-релігійні погляди, ціннісні орієнтації й психологічні установки віруючих; їхня конкретна поведінка в моральному плані, а також економічна й політична). Це досить важливо, оскільки об'єкт вивчення такий, що існує небезпека надмірного абстрагування від конкретної соціально-релігійної дійсності й переходу в область неперифікованих філософських

міркувань.

У рамках релігійного модернізму як парадигмального поняття можна виділити дві протилежні позиції:

- 1) Промодерністська позиція, пов'язана з позитивним відношенням релігії до прогресивного розвитку суспільства ("релігійний модернізм").
- 2) Контрмодерністська позиція, пов'язана з негативним ставленням релігії до соціальної модернізації ("релігійний контрмодернізм").

Проаналізуємо зазначені позиції. Зміст релігійного модернізму може істотно відрізнятися залежно від рівня розвитку суспільства. Так, позицію підтримки релігією капіталістичних перетворень у країнах, що розвиваються, можна визначити як про модерністську, тоді як прагнення консервувати існуючі порядки в розвинених країнах Заходу, перешкоджати переходу до інформаційного суспільства більше підходить під характеристику релігійного контрмодернізму.

Ще складніша ситуація зі ставленням релігії до соціалізму. Соціалізм і капіталізм - два варіанти модернізаційного проекту. У їхньому змаганні перемогу одержав капіталізм, про що свідчить соціально-економічна й політична трансформація більшості країн так званого "соціалістичного табору". Однак про остаточну поразку соціалізму можна буде судити тільки по закінченні значного проміжку часу. Також необхідно зазначити, що коли релігія не намагається загальмувати соціальну модернізацію (неважливо, капіталістичну або ж соціалістичну за характером) у напрямі до інформаційного суспільства, то мова може йти про релігійний модернізм. У протилежному разі ми маємо справу з контрмодерністською позицією.

Що стосується релігійного контрмодернізму, то негативне ставлення релігії до соціальної модернізації зумовлено такими взаємозалежними причинами.

1. Модернізаційні процеси породили секуляризацію й підірвали роль релігії в суспільстві. У цих умовах релігійний контрмодернізм виглядає

цілком природним і більш обґрунтованим, аніж релігійний модернізм.

2. Наслідки соціальної модернізації (економічні, політичні, екологічні, моральні тощо) мають передусім амбівалентний характер. Прогрес в одних областях обертається регресом в інших; глобалізація, з одного боку, приносить блага цивілізації відсталим народам, з іншого, - збільшує відрив між розвиненими країнами й країнами, що розвиваються; людина, навчившись задовольняти матеріальні потреби, духовно й морально практично не розвивається. У результаті ряд релігій абсолютизують негативні аспекти модернізаційних процесів і на цій підставі повністю їх заперечують, надто так звані "релігійні фундаменталісти".

3. Багато релігій (світові і великі національні: іслам, православ'я, католицизм, індуїзм) мають своїм ідеалом традиційне суспільство, у якому релігійна сфера виступала провідною й були відсутні багато сучасних проблем. Соціальна модернізація знищила цей ідеал, і тому ставлення до неї більшою або меншою мірою негативне.

Перейдімо до аналізу релігійного постмодернізму. Його можна визначити в такий спосіб: це парадигмальне поняття, що означає деконструкцію релігії як духовно-соціальної підсистеми суспільства, а також її інтегруючих соціальних функцій.

Тепер розглянемо й порівняємо наявні в літературі підходи до релігійної проблематики, а також спробуємо вийти на емпіричну інтерпретацію релігійного постмодернізму.

Насамперед, слід звернутися до самого терміна "релігійний постмодернізм".

У літературі часто зустрічається інша термінологія: "християнський постмодернізм" [155, с . 14. ], "релігійне в постмодернізмі" [42, с . 43], "православ'я й постмодернізм" [41], "ортодоксальний постмодернізм" [182, с .

1], "релігійний фундаменталізм і постмодернізм" [167, с. 5.], "християнство в епоху постмодерну" [171, с. 75], "мультирелігійний постмодернізм - екуменічна парадигма" [158, с. 228.]. При цьому найчастіше йдеться не просто про розбіжності в термінах, а про розходження змістовного характеру. Вважаємо за необхідне зупинитися на деяких з них докладніше.

Більшість дослідників не розглядає постмодернізм як релігійно-соціальну парадигму. Виключень тут небагато, зокрема, Х. Кюнг, вважає, що "з погляду релігії нову модель постмодернізму можна визначити як екуменічну парадигму, що ставить своєю метою єдність християнської церкви, мир між релігіями й співдружність націй" [158, с. 228.]. Постмодерністська парадигма, у розумінні даного дослідника, створює множинно-цілісний, плюралістично-холістичний синтез. Його інтерпретація постмодернізму (з якою принципово не можна погодитися), насправді, черговий варіант модерністської парадигми, що передбачає подальший прогрес людства.

Ряд авторів намагаються знайти точки співпадіння між постмодернізмом і релігією. Наприклад, Т. Горічева виявляє в постмодерністській незрозумілості й неосудності близькість невігластва православної святості юродивих і старців [41, с. 19], а також припускає, що філософія літургії могла б бути вписана в постмодерністський контекст [42, с. 50]. Подібного роду паралелі між постмодернізмом і якимись окремими релігійними аспектами мають право на існування, але одночасно ведуть убік від розуміння справжнього співвідношення постмодернізму й релігії.

Отже, існує генетичний зв'язок між соціальним модернізмом і соціальним постмодернізмом. Аналогічний зв'язок зберігається й на соціально-релігійному рівні. Так, постмодерністський модус релігійної сфери великою мірою зумовлений релігійним модернізмом. Справді, саме

промодерністська позиція певних релігій сприяла – може й, вимушено, опосередковано, через соціальну модернізацію - становленню релігійного плюралізму, який на певному етапі трансформувався в постмодерністську (радикальну) релігійну плюральність, несумісну з буттям релігії як духовно-соціальної системи. Останнім часом позиція релігії поступово змінюється у бік деконструктивного впливу. Зрозуміло, не можна твердити, що ця зміна має тотальний характер, що релігійний модернізм сьогодні неактуальний, однак постмодерністський стан релігії став помітною тенденцією в житті сучасного суспільства.



### **РОЗДІЛ 3. ІНСТИТУЦІОНАЛЬНИЙ ВПЛИВ РЕЛІГІЇ НА МОДЕРНІЗАЦІЮ СУСПІЛЬСТВА: ЦЕРКВА І ДЕРЖАВА**

Церква – джерело, яке продукує в суспільстві духовні цінності, приводить людину до Бога та духовного зростання. Церква є фактором, який спроможний об'єднати та примирити суспільство, задати йому нового ціннісного виміру.

Довіра до церкви в українському суспільстві традиційно дуже висока, і тому може істотно впливати на соціально-політичну позицію своїх членів. Церква жодною політикою у власному розумінні слова здебільшого не займається. Справжня місія, яку Христос доручив своїй церкві, не має політичного характеру. Мета, що її визначив Христос церкві, має насамперед релігійний характер.

Церкви, як правило, проголошують свою політичну нейтральність і аполітичність. Проте політичні питання хвилюють членів церкви. З огляду на це вона змушена торкатися їх. «Всюди, де знаходиться людина, там має бути і Церква» - такою є позиція католицького богослов'я [6, с. 105]. Через це церква не обмежується релігійною сферою, хоча вона інституція не політична, а релігійна. Це означає, що коли церква навіть і висловлюється з політичних питань, то має робити це у релігійній формі, адже віруючі в ній вбачають не політичного захисника, а заступницю у справах духовного спасіння.

Церква наголошує на своїх релігійних постулатах для того, аби вже на їх ґрунті віруючі реалізовували свої політичні інтереси. Церкви прагнуть того, щоб віруючі здійснювали свої мирські справи на основі принципів християнства, тим самим забезпечуючи присутність останніх у соціальному світі. Політика служить цим евангелізації світу, а світське не суперечить

сакральному, тобто межа між світським і релігійним для церкви існує, однак вона не є нездоланною.

Церква у демократичному суспільстві не втручається у політику. Своє завдання вона вбачає передусім у тому, аби утримувати людину від помилок у політичному житті, згубних для спасіння душі. Такі помилки, звісно, людина може робити повсякчас. По-перше, як зазначає католицький теолог Й.-Б. Метц, з причини «природжених якостей своєї натури, обмеженої першородним гріхом», по-друге, «внаслідок сприйняття людиною згубних політичних концепцій» [123, с.107].

Церква здобуває право давати загальну оцінку політичним явищам, утримувати людину від можливих помилок. Християнські церкви не висувають нормативних політичних вимог, вони наполягають на відомих надчасових загальних принципах: «шукайте передусім Царства Божого і правди його, і все інше буде дане вам». (Лк. 12,31; МТ. 6,33). Такі принципи не вимагають «сакралізації світу», не потребують її конкретизації, зберігаючи тим самим «універсальність». Найвищим рівнем тут виступає священне, а політичне є лишень рівнем захисту земних інтересів.

У передкризові або ж кризові періоди богослужіння церкви може бути доповнене прагненням до соціального служіння, до відповідальності перед нинішнім і майбутнім поколіннями. Тоді церква звертається до ідей служіння народу, державі, утвердженню ідей справедливості, звільнення світу від зла особистого і колективного.

Проте, церкви, зазвичай, уникають ототожнення з якоюсь політичною силою, групою, партією. Натомість вони можуть звертатися до можновладців із повчальними словами про вибір останніх на користь справедливості, відмови від насильства, необхідності утвердження зверхності людини над працею і праці над прибутком.

Як свідчить світовий досвід, роль церкви в демократичному суспільстві і не повинна бути надто великою. В іншому разі з'являється небезпека

виникнення клерикалізму. Небажаність цього явища за умов демократії пов'язана з тим, що клерикальні рухи досить практично виходять з постулату, що всі соціально-політичні явища мають спиратися на принципи, витоком і гарантом яких є дана церква. Крайній варіант клерикалізму - вимога всебічного дотримання державою канонів релігійної догматики, наступ на світську мораль. Прикладом може слугувати діяльність клерикальних організацій у сусідній Польщі упродовж 80-х років.

З огляду на власні цілі, а також настрої в суспільстві, церква не повинна виступати на передній план у політичних справах, і їй варто висловлюватися щодо них лише у виняткових обставинах, коли набувають поширення замаху політиків на основоположні моральні цінності. В православ'ї, що пережило тоталітарні часи, і досі дотримуються загалом вистражданої мудрості: чим ця церква далі від політики, тим надійніше і стабільніше її становище.

Римсько-католицька Церква, як відомо, знайшла свою нішу, свій аспект у політичній царині. Папа Іван Павло II висловлювався, що церква не виступає з суто політико-економічних або ж технологічних питань, оскільки вона не претендує на конкретні рішення складних проблем, котрі не входять до її компетенції. Проте церква вважає за свій неодмінний обов'язок висловлюватися з усіх питань, що стосуються становища особи [12, р.858].

Соціально-політичні погляди, змінюючись з плином часу, не можуть виводитися безпосередньо з незмінної догматики. За своєю природою вони повинні трансформуватися разом із змінами, що відбуваються у конкретній політичній системі. Якщо ці погляди залишати незмінними, то вони стануть надто схематичними і консервативними. Соціально-політичні вчення, розроблені в межах навіть однієї церкви, можуть різнитися у підходах. Адже релігійна мова припускає багатополюсність тлумачень політичних подій. Релігії у смисловому полі знаходять своє місце і офіційна політика властей, і щойно народжені опозиційні неканонічні погляди. На різницю у поглядах

окремих християнських церков впливає їх різний соціальний досвід. Тому, як зазначалось, католицьке вчення набагато розробленіше і централізованіше, ніж православне. Католицьке вчення значно уважніше придивляється до конкретних політичних процесів [93, с. 225], православне ж зосереджується переважно на загальному погляді на світ.

Водночас у всіх розроблених соціальних вченнях християнських церков, які діють в сучасному світі, в їх поглядах на політику є дуже багато спільного. Насамперед їх поєднує спільна спрямованість - апеляція до Божої сили, авторитет Святого Письма. Інколи зустрічається несприйняття іншого мислення, претензії на незгрішимість свого вчення, елементи месіанізму. Історія тлумачиться як прояв трансцендентних цінностей у мінливому світі. Пояснюючи політичний процес часто послуговуються поняттям «ознаки (знамення) часу» - знаки Божої волі, які виявляються людям через події, а їх має прочитати і витлумачити людям церква.

Соціально-політична тематика тією чи іншою мірою присутня чи не в кожній релігійній доктрині. Релігійна організація може і не прагнути до політичної діяльності, уникати її і відповідно не виробляти власної політичної платформи. Відтак на неї відповідно орієнтується все коло її вірних.

Інша справа - конкретна віруюча людина. Усвідомлено чи неусвідомлено не маючи власної політичної позиції, вона все ж об'єктивно є включена у політичний процес. Релігійні вчення у тій частині, де вони дотичні до соціального життя, завжди мають свій політичний зміст чи підтекст. Священні книги та перекази дають розгорнуті уявлення про ідеальний соціально-політичний устрій, владу, моральні настанови та правила відносин між людьми або їх групами, що відповідають волі Божій.

Релігійні віровчення можуть прагнути до наукового обґрунтування своїх соціально-політичних розділів, адже всі вони виходять з фундаментальної ідеї залежності політичних подій від волі Божої, в

християнстві - з ідеї Промислу Божого, наперед визначеності всього Суцього Господом, з есхатологічної (вчення про кінець світу) перспективи історії. Для віруючого політична сфера беззастережно залежить тільки від волі Божої, від впливу надприродних сил.

Релігійний спосіб тлумачення політики виходить з точки зору її відповідності або ж невідповідності волі Всевишнього, будучи найпоширенішим видом позанаукового трактування політики і політичних відносин. Критерії його відмінності від власне наукового полягають у тому, що, поряд з використанням інших пізнавальних і логіковивідних методів, останній покладає на людину відповідальність за все, що відбувається на Землі, відмовляючись від його трансцендентального виміру.

При обґрунтуванні соціально-політичних поглядів християнські богослови звертаються переважно до Старого Завіту, де Бог виступає як абсолютний законодавець. Однак для вирішення життєвих проблем вони користуються передусім Новим Завітом, де на перший план висуваються не соціальні спільноти, а особистості. Саме їх закликають отямитися і жити як християни. Новий Завіт має глибокий релігійно-етичний зміст. Тут немає визначень справедливості. Ісус Христос не виступає як політичний діяч або ж реформатор. У нього немає різких звинувачень у соціальній несправедливості. Натомість він дає загальний погляд на життя. Релігійні доктрини відсувають у невизначене майбуття вирішення політичних проблем або ж розглядають їх в абстрактно-гуманістичній манері.

Церкви передусім виконують стабілізуючу, консервуючу функцію, оскільки закріплюють існуючі суспільні відносини. Сьогодні церкви дуже рідко прагнуть розхитати політичні системи.

Церкви не можуть давати конкретних політичних рекомендацій. Натомість вони дають соціально-етичні орієнтири як засадничу основу політичних дій. Бог не дав людям якоїсь певної схеми облаштування

суспільства, держави, жодної схеми світового порядку. Відповідно церква не пропонує власної моделі політичного устрою. Однак більшість церков висуває щодо політичних систем вимогу «примату етики над економікою». Церква в ідеалі стоїть над усіма політичними структурами, об'єднаннями, партіями. Звертається вона до всіх, хто спроможний її почути. Церква дотримується думки, що лише християнство здатне по-справжньому надихнути людину на створення суспільства, яке дасть індивідові звільнення від усіх поневолюючих форм залежності.

У всіх християнських церквах запорукою політичних свобод є звільнення від всегноблячої кабали першородного гріха.

Утвердження свободи християнські богослови вбачають основним змістом політичного процесу. Саме Бог «створив свободу, а над свободою не можна бути повновладним, не вбивши свободу. Адже Бог забажав, аби свобода вільно визнала його владу, але не у порядку поразки у боротьбі з Богом, а як бачення його абсолютної переваги за цінністю» [70, с.40]. Звідси випливає вимога гарантувати особі можливість реалізації її вищого покликання і прагнення наблизитись до Бога. «Це основне право людського духу, в якому людина самовиражається як людина найбільш глибоко», - ці слова належать Іванові Павлу II [186].

Християнські богослови звертають увагу людей на духовну бідність, набагато серйознішу, а ніж матеріальна бідність. Духовні злидні позбавляють людину всього, що становить суть і зміст її життя: чеснот, історії, культури, віри, творчості, справжнього безсмертя.

Церква не має власної політології, вона обмежується соціальною етикою, яка мусить впроваджувати етичні норми справедливості і любові у політичні відносини. Етизація політичних ідей є найприроднішим у демократичному суспільстві способом присутності даної церкви у політиці.

Отже, як свідчить аналіз наукової літератури, на сьогоднішній день в переважній більшості країн церква відділена від державної влади, і виконує

функції певного неполітичного владного інституту. Не можна погодитися з загальноприйнятою точкою зору про те, що церква та релігія мають надзвичайний вплив майже на всі сфери суспільного життя, зокрема, на його політичну сферу. Тому для остаточного визначення особливостей функціонування церкви як суспільного інституту необхідно дослідити основні точки дотику та форми взаємодії політичної та релігійної сфер суспільного життя.

Дослідження цього питання має певну спільну традицію у політологічній та релігієзнавчій літературі [18, р.546]. Проблема релігії вперше була безпосередньо пов'язана з політичною історією в працях французького політолога й історика Гюстава Лебона. В 1898 р. він переконливо, на багатому фактичному матеріалі довів, що політика й релігія впродовж століть переплітались одне з одним. Політична історія ХХ ст. дала безліч підтверджень цьому. Директор американського центру з вивчення проблем релігії і суспільства Річард Джон Нойхаус у книзі, присвяченій демократії і релігії, пише: «Політика і релігія - це різні галузі, і можна легко зрозуміти прагнення багатьох до того, щоб вони залишались якомога довше розділеними. Проте вони постійно змикаються й переплітаються одне з одним. У цьому немає нічого нового. Можливо, що так було у всіх суспільствах» [124, р.V11.].

Дійсно, відомими є і релігійно-політичні союзи, і численні конфлікти на релігійному ґрунті, аж до збройних зіткнень і війн. Це хрестові походи, альбігойські війни, Реконкіста в Іспанії, насильницьке навернення індіанців в Америці конкістадорами, сумнозвісна Варфоломіївська ніч тощо. В ХХ ст. загальновідомими є криваві зіткнення в Лівані (мароніти і мусульмани), Палестині (іудеї і мусульмани), у Північній Ірландії протестанти і католики), у Боснії і Герцеговині, Хорватії та в Косово (православні, католики і мусульмани), Індії та Пакистані (індуїсти і мусульмани), в Таджикистані (ісмаїліти і сунніти) тощо. Серед важких внутрішніх конфліктів, до яких

причетна релігія, варто згадати насильницьку руйнацію системи влади буддистського далай-лами в Тибеті (КНР), зіткнення між шіїтами і суннітами в Південному Іраці, між фундаменталістами екстремістського гатунку і поміркованими, гуманістично орієнтованими мусульманами в Алжирі, Єгипті, Афганістані [63, с.174].

Історичний досвід, як зазначають М. Рибачук та М. Корюшко, свідчить про те, що релігія історично не є ізольованою від політичного життя. Вона в цілому втягнена у невідворотний плин змін, спричинених соціальним, науковим і культурним прогресом людства, а також екологічних ускладнень останніх десятиліть. Величезні зрушення захоплюють з собою і релігію, виводять її з традиційного стану зосередженості на індивідуально-особистісному та надприродному, змушують взаємодіяти з різними структурами суспільного життя, серед яких знаходиться і політика [63, с. 174].

Застарілою помилкою багатьох дослідників були і залишаються традиційні намагання розглядати політичний процес в ізольованому від релігійних настанов вигляді. Повне розділення політики та релігії здійснене в академічній політології є природним породженням дискурсивного, диз'юнктивного мислення, поширеного в індустріалізованому суспільстві. Це не приносило особливих евристичних чи практичних успіхів, адже у людській свідомості відсутні будь-які перепони між політичними та релігійними поглядами. Існуючи в реальному житті нерозривно, практично невіддільно одне від одного, вони перебувають, ніби в різних площинах нашої свідомості, отже, таким чином виявляється особистісне психологічне сприйняття цих явищ. Соціально-політичні погляди віруючого вибудовані з певним підпорядкуванням їх «світові вишньому», людина ж невіруюча не може не завважувати могутньої згуртовуючої сили релігійної ідеї й віри. В самому релігійному середовищі існує абсолютно чітке усвідомлення того, що будь-яка релігія не може нехтувати земною долею людей, об'єднаних у



соціальні групи відповідно до факту народження або ж своїх інтересів. Якщо релігійні установи відмовляться від участі у розв'язанні важливих соціально-політичних проблем, то репрезентована ними релігія істотно звужить сферу свого впливу. Тому всередині різних релігій їхні лідери неодмінно доходять висновку, що релігійна віра має бути співвіднесена з тією дійсністю, у якій живе і діє конкретна людина, з політикою, від якої життя багато в чому залежить. Внаслідок цих обставин релігія обов'язково впливає на політичне життя, прагне виконувати роль політичного опікуна суспільства та його керівників, або ж освячувати політичні інтереси окремих соціальних груп, надавати їм обґрунтування, виправдання і форму виразу, чи об'єднувати величезні маси людей задля досягнення певних політичних цілей.

Як слушно зауважує доктор Нойхаус: історично вплив релігії на політичну думку і процеси завжди був дуже сильним - ще від найбільш ранніх держав Стародавнього Сходу або ж Єгипту і аж до сьогодення. Особливо помітним і безпосереднім цей вплив був до зародження і виокремлення суто світських цілей і засобів політичної діяльності, а також вироблення суто секулярних форм політичної думки. Історія політичної думки фіксує певну закономірність, яка полягає у поступовому, проте постійному звуженні сфери впливу релігійних цінностей і засобів організації людності на політичне життя й думку. Якщо в стародавньому світі й до середньовіччя релігія підпорядковувала собі в основному сферу політичного життя (зокрема її публічно декларованого змісту), то вже за Нового часу політична думка досягла такого рівня розвитку, за якого вона змогла висунути обґрунтовану систему власних концепцій, що почали ефективніше, ніж раніше, сприяти досягненню актуальних політичних цілей. Було завважено, що секуляризовані форми політичної думки дають найбільш адекватне пояснення політичної дійсності [63, с.173], що є загальноновизнаною парадигмою серед провідних західних та українських політологів.

Більшість політичних рухів, в країнах розвиненої демократії,

відбувається нині в нерелігійній, виключно політичній формі, яка відповідає розвиненому стану суспільства. Ці рухи у демократичних суспільствах практично відмовились від релігійної форми втілення і зупинились на світській, науковій формі, більш адекватній існуючому станові речей та складу мислення. В окремих мусульманських країнах Сходу, де такий процес не спостерігається, має місце визначальний вплив релігійної доктрини на зміст і форми політичного життя. В інших же країнах, де діє означена вище закономірність у чистому вигляді, можна твердити про взаємодію політики і релігії як автономних утворень. Під взаємодією розуміємо не тільки зв'язок двох одночасних дій або систем, що перебувають у стані одночасної сполученості, а й перехід до нового рівня.

Проблема взаємодії аналізованих інститутів вимагає попереднього розгляду питання про їх співвідношення. За всієї багатоманітності поглядів на цю проблему все їх розмаїття групується, як вважає професор М. Ф. Рибачук, навколо трьох смислових центрів [63, с. 112]. Перша точка зору полягає в тому, що релігія і політика - речі цілком різні, абсолютно не співмірні, зіставні. Це два різних світи, що не повинні перетинатися. Прибічники цього погляду (зустрічаються найчастіше серед теологів) стверджують принципову відмінність між релігією та ідеологією (політичною), яка обов'язково пов'язана з практичною діяльністю. Вони заперечують будь-яке зближення розглядуваних понять, вбачаючи причину цього в тому, що, наприклад, православ'ям надто зловживали в Російській імперії для відстоювання вузькогрупових соціально-економічних цілей. З іншого боку, християнство неодноразово згуртувало народ для відбиття ворожої навали, для подолання внутрішніх криз. Одержавлене православ'я тим самим включалося до кола політично значущих явищ і в масовій свідомості сприймалося як політична ідеологія. Проте в очах частини людей перекреслювалась його претензія на абсолютну істину, на надполітичний статус. Усвідомлене таким чином православне християнство ставало по-

літично утилітарним явищем. Сказане як модель стосується не лише християнства, а й інших релігій.

Друга точка зору полягає в прямому ототожненні політики і релігії. Особливо яскраво втілюється вона в теократичних державах. Не так виразно, проте дещо по-іншому, вона унаочнилася в марксизмі-ленінізмі, особливо сталінського зразка. Так, у Маркса критика теології перетворювалась на критику політики, критика релігії пов'язувалась з критикою тих політичних порядків, які вона освячує й захищає, внаслідок цього служителі церкви в СРСР розглядалися як політичні супротивники (нагляд за ними вели державно-політичні спецслужби), а антирелігійна боротьба набувала відверто політичного характеру.

Не будучи зовні схожим на марксизм Н. Макіавеллі виходить з тих самих засад, ведучи мову про практичне зрощування державно-політичного насильства з релігією. Зокрема, він твердив: «характер людей непостійний, і якщо повернути їх на свою віру легко, то втримати у ній важко. Тому слід бути готовим до того, щоб, коли вона у народі вичерпається, змусити повірити його силою». І продовжував: «всі озброєні пророки перемагали, а всі беззбройні гинули» [77, с.18].

Третя точка зору. Уважне вивчення історії цивілізації підводить до висновку, що не відповідає дійсності ні протиставлення, ні ототожнення політики і релігії. Найкоректнішим, вважає професор М. Ф. Рибачук, є твердження саме про взаємовплив релігій з політикою на кількох рівнях: духовних явищ, інституцій, окремих людей. Необхідно також відрізнити у політичній сфері роль релігії як світогляду від ролі церкви (або мусульманської спільноти) як соціального інституту [63, с. 113].

Слід брати до уваги, що співвідносяться не просто два певних соціальних явища, адже для великої кількості людей вони співвідносяться як світ земний та світ небесний, до того ж перший не замкнений у собі, а спрямований на трансцендентне. Виходячи з цього, невірно абсолютно про-

тиставляти «людське» і «божественне», «долішне» і «небесне», «мирське» і «релігійне», вони чимало у чому злиті. Якби ж політика і релігія були абсолютно різноприродні, то жодної взаємодії не відбулося б, оскільки принципово несуміжні речі не взаємодіють. Проте в дійсності між ними не просто існують численні зв'язки, вони обидві утворюють особливі симбіотичні форми, які виникають внаслідок їх взаємного тяжіння, шляхом утворення спільних або ж перехідних між політикою і релігією форм [17, р. 1035.]. Історичними прикладами таких симбіотичних форм можуть виступати християнський соціалізм С.М.Булгакова [174, с.89.] або ж ісламський соціалізм (поширений у мусульманських країнах протягом 60-70-х рр. минулого століття).

Прикладом можуть слугувати релігійні вчення та рухи, що набули відверто політичного характеру, як от, «теологія визволення» у Південній Америці, під впливом якої припадає на 70-ті - початок 80-х років ХХ ст. Ще ближче у часі до нас стоїть створена в Іспанії в 1984 р. права організація - Іспанський католицький рух, члени якого проголошували своєю метою захоплення влади в країні для облаштування тут «соціального царства Ісуса Христа». Релігійної екзальтації набувають інколи політичні настрої нетерпимості і фанатизму, які часто бувають пов'язані з релігійним почуттям. Як зазначав Г. Лебон, спостерігаємо це найчастіше в тих, хто гадає, що монополює володіє істиною і справедливістю, у будь-якої групи, «яка постає в ім'я якогось переконання»[69, с. 197.]. Ведучи мову про ідеології масових стихійних політичних рухів, він наголошував що властиві їм «вірування натовпу мають релігійну форму». Однак автори абсолютно свідомі того, що політика і релігія - це достеменно різні речі, між якими існують серйозні розбіжності.

Отже, є, здавалося б, серйозні підстави за вимогами соціальної логіки [106, с.89.] жорстко відділити політику від релігії. Тим більше, що ідеали демократії пов'язані з відокремленням питань політики і релігії. А чисто

клерикальна позиція в християнстві, ісламі, іудаїзмі пов'язана з нетерпимістю щодо самої можливості відокремлення мирських проблем від релігійних.

Хоча чимало дослідників, серед яких, зокрема Калінічева З. В., Мітрохіна Л. М., вважають цей поділ бажаним, можливим, він розглядається лише в теоретичній або навчальній політології [57, с.245; 82, с.8]. Однак, у практичному житті неможливо до кінця реалізувати відокремлення всіх політичних питань від релігійних, допоки існують самі політика й релігія. Релігія надто вже залежить від політичних умов у суспільстві [55; 71] - згадаймо принагідно підлеглість православ'я самодержавній владі у Візантії або Російській імперії, роль політичних факторів у підготовці Берестейської унії 1596 року або у примусовій ліквідації УГКЦ у 1946 р. Релігійне життя надто залежить від найменших змін у політичних процесах.

На думку російського вченого М.П. Мchedлова, «релігія завжди почувалася найліпше у демократичних країнах» [84, с. 125.], натомість тоталітарні політичні системи застосовують до релігії певне коло обмежень, не бажаючи ділитися повнотою впливу на маси ні з ким. Проте політика, успіх політичних дій влади або ж опозиції чимало залежать від позиції щодо них з боку релігійних кіл і мас віруючих.

Отже, в контексті політичних процесів повне розмежування політики і релігії нездійсненне, а в ряді випадків (пов'язаних з консолідацією народу для внутрішньо або зовнішньополітичних завдань) небажане. У монографії М.П.Мchedлова визначено 4 головних канали взаємодії політики й релігії [84, с. 9-17]. Загалом можна погодитись з М.П. Мchedловим стосовно головних каналів взаємодії об'єктів нашого аналізу за умови їх уточнення і розширення:

1. Релігія діє як світогляд, як ідеологічна система на систему власне політичну, на рівні свідомості, концепцій, соціальних вчень, чим забезпечується як найглибше її проникнення до сфери політичного життя.

2. Дії апарату церкви, керівників релігійних організацій, тобто

клерикальне втручання.

3. Релігію використовують правлячі в державі кола з метою надати масовим соціально-політичним рухам потрібного можновладцям характеру.

4. Самі віруючі звертаються до релігії для обґрунтування своїх прагнень і дій.

Переважною сферою релігії щодо політики є політична свідомість. Остання як форма усвідомлення (внутрішнього освоєння) групових потреб, інтересів та засобів їх задоволення спонукає до дії у відповідному напрямі, до пошуку необхідної для цього організації. Саме релігія дає змогу спертися на найвищий для людини авторитет - Бога, надає відповідного смислу та виправдання людським діям. Людські цінності немовби приєднуються до ієрархії цінностей вищого порядку, набуваючи тим самим високого значення. Внаслідок такого синтезування ідей конкретні віруючі дуже часто щиро вірять, що їхні політичні переконання випливають з їхньої релігійної віри або ж безпосередньо з текстів священних книг - Біблії, Корану, Тори тощо. Вплив релігії на рівні свідомості має передусім подвійний смисл: а) когнітивний (пізнавальний, інформаційний, пояснюючий); б) диспозиційний (установки). Вплив релігії відбивається на умонастроях віруючого, на його психології, прагненнях, світорозумінні, а через них - на його соціальній поведінці й політичних вчинках.

Специфічної забарвленості й масштабності набуває у цьому випадку політична діяльність як свідомо, цілеспрямована активність, скерована на здобуття політичної влади, панівного становища в державі. Індивідуально-егоїстичні міркування як би відходять на задній план, а суб'єктивні дії набувають чи не космічного виміру. Характерним прикладом є заклик пророка Мухаммеда до вояків з числа своїх послідовників не боятися загибелі у бою проти його супротивників у змаганні за політичну владу в державі, обіцяючи полеглим милість Аллаха і відразу місце в раю. Навіть у ХХ ст., за даними французьких дослідників, у політичних, зокрема

ісламістських екстремістів, дуже поширеною є така риса, як прагнення знищити ворогів своєї віри або ж силою повернути їх у свою, релігійну і соціальну віру [120, р. 27]. Стосовно християнства М.Вебер вважав, що на європейському ґрунті корені екстремальних виявів слід шукати у середньовічному чернечому аскетизмі [31, с.73].

Функціонування в суспільстві релігійних ідей та інституцій опосередковано відбивається на його політичній системі. Йдеться передусім про політичну організацію суспільства. Добре відомі теократичні державні системи (Тибет до 1949 р., перетворення державно-суспільної організації в Ірані на принципах ісламської революції і створення тут на засадах шаріату Ісламської Республіки Іран) або ж менш знана пропозиція С.Томашівського щодо створення клерикальної форми правління в Галичині [95, с. 49].

Досить чітко взаємодія політики і релігії виявляється у формуванні та функціонуванні державної влади на певних щаблях суспільного розвитку. Державна влада як різновид суспільної влади, яка виражає волю економічно і політично панівної спільності, спирається зазвичай на спеціальний апарат примусу, на право видавати закони й розпорядження, обов'язкові для населення. Водночас державна влада (за винятком, хіба що, тоталітарної) шукає додаткової опори в релігійних ідеях та інституціях. Це надає можновладцям як би особливі права на владу, підносить їх авторитет. Так, ідею походження царської влади з влади Божої Дж.Фрейзер вбачав іще з античних часів [111, с. 145]. Шіїти і нині визнають виключне право на владу у державі лише за прямими нащадками пророка Мухаммада, через що вони й позбавили влади династію Пеглеві в Ірані [30, с. 150]. Проте ця проблема мала ще й інший бік, що стосувався взаємин держави і церкви.

Якщо в країнах Західної Європи вона була розв'язана через встановлення між ними нейтральних стосунків, то в країнах Східної Європи з переважанням православних (східних) церков усталилася практика цезаропапізму - зверхності державної влади щодо церкви [26, с.83]. Існуючи

ще з часів Московського царства ця практика у дещо видозміненому вигляді збереглася аж до зруйнування СРСР. Поширена вона була і на Україну з приєднанням її до Російської імперії. Церква за цих умов виступала підвалиною самодержавно-монархічного ладу, виправдовувала небесним авторитетом його дії, вінчала царів на владу. Монархічна держава опікувалася монопольним становищем православної церкви, але й жорстко контролювала її через спеціально призначуваного світського чиновника - обер-прокурора Священного Синоду. Підстав для вкорінювання цезаропапізму в Україні не було довго, він пустив корені тут лише з встановленням абсолютизму [62, с.134]. Серед нечисленних його проявів на теренах України було поставлення митрополитом Київським русича Іларіона з волі князівської влади, а також активне втручання князя Костянтина Острозького в церковні справи в період укладання Берестейської унії. Релігійні діячі в Україні навіть в період її національно-визвольних змагань нечасто виявляли політичну активність, дозволяючи собі хіба що пастирське піклування про учасників державницьких рухів, як це робив, наприклад, архімандрит Іов Почаївський.

Оцінюючи заслуги Східної Церкви в Україні до "поєднання України з Москвою 1654 року", І.Огієнко (митрополит Іларіон) писав: "... взагалі треба сказати, що весь наш великий культурно-національний рух XVI -XVII віків одухотворяли східні ієрархи, а рух цей спас тоді нашу національність... Пригадаймо ще, щороку 1598-го Московія відкинулася від Царгородського патріярха й насиллям запровадила свого. Україна не пішла за цим прикладом, і вперто, як вірна донька, трималася Царгороду, бо добре розуміла, що церковна автокефалія можлива тільки при повній політичній незалежності"[81, с.199 - 202.].

Влада царської Росії для підтримки офіційної ідеології постійно спиралася на одержавлену церкву, надаючи їй всіляке сприяння, а будь-які дії, спрямовані проти неї, розцінювала як посягання на інтереси самої російської держави. З цього приводу В.Вернадський зазначав, що з



"найбільшим озлобленням українська національна ідея переслідувалася в церковно-релігійній та шкільній літературі... Кращі набутки національної культури, такі, як організація народної освіти, своєрідний устрій церковно-релігійного життя, поступилися місцем загальноросійському порядку, який тримався на трьох китах: централізмі, абсолютизмі, бюрократизмі" [132, с. 116.].

В цілому ж, як слушно зауважував І.І.Огієнко українське духівництво, після приєднання України до Російської імперії не могло і вже не хотіло бути політичним лідером нації, її національним проводирем" [61, с.25].

У сучасному світі релігія може помітно впливати на зміст політичного життя і форми політичних відносин, зіставляючи їх з релігійними традиціями, настановами і приписами. Релігія може справляти певний вплив і на політичне лідерство. Це відбувається по лінії визнання конкретної людини за найвищий авторитет, готовності підкорятися їй, виконувати її вимоги і задуми. Найчастіше ці якості втілюються в особистості харизматичного лідера. Однак релігія здатна позитивно діяти і на формування характеру й іміджу лідера загалом, адже вона пов'язує прагматичність політиків з гуманізмом і порядністю у вирішенні політичних питань, вносить у їхні дії високу моральність, привчає до почуття моральної відповідальності перед силою, вищою за людську. І. І.Огієнкові належить думка, що саме висока духовність здатна виховати справжніх національних лідерів з числа інтелігентів, які лише за такої якості спроможні стати справжніми політичними проводирями нації.

Релігія впливає на взаємодію між індивідами і соціальними групами, а також між соціальними групами як такими. Впливає вона й на взаємодії індивіда і суспільства. Тому за релігійною ознакою можуть створюватися і діяти громадські об'єднання і партії, складовою програм яких є відстоювання окремих релігійних ідей або вчень. Ці партії можна умовно поділити на дві групи. Одна з них висуває на передній план релігійну приналежність як

визначальну ознаку даного політичного об'єднання. Такими є ісламські партії в мусульманських країнах, як-от, «Брати мусульмани» або ж рух Талібан в Афганістані. Друга передбачає згуртування людей з різними поглядами (навіть світських, вільнодумно налаштованих громадян, якщо вони визнають позитивне значення християнських цінностей). В марксизмі-ленінізмі діяльність таких партій засуджувалася, вони атестувалися як прояви політичного клерикалізму (клерикаліс - церковний) і звинувачувалися у використанні релігії з реакційною політичною метою [91]. Нині оцінки таких партій набули об'єктивності.

Досвід європейської політичної історії демонструє, що керівництво релігійних об'єднань може прямо або опосередковано орієнтувати свою паству у політичних питаннях. Тому релігія впливає через численні церковні установи, різні релігійні чи напіврелігійні партії, молодіжні, жіночі, професійні об'єднання, котрі тримають у полі зору особу від юності і до старості. Через них здійснюється особлива роль релігії у виробленні, формуванні громадської думки щодо багатьох політичних питань.

Сучасна практика переконливо засвідчила таку здатність релігійних вірувань у царині сучасної політики, як згуртування народу задля досягнення загальнонаціональних політичних цілей. З цього приводу Г. Лебон вважав релігійні вірування «єдиним фактором, який може одномоментно дати якомусь народові повну спільність інтересів, почуттів і думок. Релігійний дух замінює, таким чином, відразу поступові спадкові надбання, що є необхідними для утворення національної душі. Народ, охоплений якимось віруванням, не змінює, ясна річ, душевного складу, але всі його здібності звернені до однієї мети: до торжества його релігії, і вже лише через це одне міць його стає страшною» [69, с. 121]. Розглядаючи феномен арабських завоювань після здобуття ними ісламу, Лебон виокремлює роль релігійного фактора у політичній консолідації народу, наслідком якої стають «неймовірні зусилля, що закладають ґрунт під ті імперії, що захоплюють історію». Не надаючи

переваг жодній конфесії, Г. Лебон вважав: «Не якість віри слід мати на увазі, а ступінь влади, яку вона має над душами» [69, с. 121]. Найпереконливішим прикладом могутньої згуртовуючої сили релігії в галузі політичних дій стало у 90-ті роки ХХ ст. звернення лідерів чеченського народу до ідей і гасел ісламу, однак відданість чеченців ісламові як релігії предків було використано проти інтересів самого ж народу міжнародними терористами, які діяли під гаслами ваххабізму та ісламського фундаменталізму.

Не менш важливо з'ясувати загальні способи або механізми дії релігії у політичній сфері, оскільки в теорії і в житті зустрічаються дві полярні точки зору щодо цього.

Найяскравішим представником першої є, мабуть, вже згадуваний Гюстав Лебон, згідно з думкою якого: «від самої зорі історичних часів усі політичні і соціальні установи ґрутувались на політичних віруваннях» [69, с. 118]. Таке твердження полягає у його переконаності в тому, що «релігійний дух відігравав головну політичну роль в існуванні народів» [69, с. 121]. Це твердження, явно перебільшуючи роль релігії в політичній сфері, може бути визнане частково вірним лише стосовно перших часів політичної історії людства, наприклад, щодо виникнення влади фараонів або ж потрібної соціально-політичної структури суспільства у стародавніх аріїв. На відміну від цього нова і новітня історія є панорамою дій здебільшого суто світських діячів і рухів. Додержуючись цієї логіки, легко втрапити в іншу крайність - практичне створення державних структур без будь-якого врахування релігійних традицій суспільства, що мало місце в недалекому минулому.

Практика сучасного політичного життя свідчить: вплив релігії на політичні процеси не є ані вирішальним, ані нескінченно малим. Релігія сьогодні має абсолютно чіткі межі і напрями цього впливу, одним з яких є, наприклад, релігійний вплив на суб'єкта політичної дії. Він доволі складний і багатоплановий.

На політичну культуру особистості релігія справляє неоднозначний

вплив. З одного боку, політична культура тяжіє до світськості, адже вона передбачає вміння людини володіти об'єктивними законами розвитку, глибоко, тобто науково, розуміти сутність політики як суспільного явища, здатність вести політичну боротьбу, виявляти політичну волю. Це досить важко узгоджується з провіденційним поглядом на політичний процес, з усвідомленням віруючої людини необхідності впокорювати свою волю перед волею Божою.

З іншого боку, релігійні переконання здатні цивілізувати внутрішній світ і вчинки особистості, що діє на теренах політики. Релігія гуманізує думки і настрої людини, прагне внести у внутрішній світ політика моральне начало, навчає, зокрема у християнстві, соціопримирливим вчинкам, закликає до пошуку компромісів, до обмеження економічних і управлінських амбіцій можновладців. Християнські заклики до примирення, до неспротиву зла насильницькими діями здатні пробудити у певної частини суспільства миролюбні настрої. Так, релігія може допомогти у подоланні екстремізму як схильності до крайніх заходів та дій, нетерпимості, несприйняття інших думок і позицій. Тому не випадково політичний нігілізм (анархізм) або лівий радикалізм (більшовизм, маоїзм) діяли без релігійної підтримки і навіть всупереч їй.

Натомість християнські цілі і методи органічно збігаються і зливаються з боротьбою за мир, за об'єднання миролюбних сил і рухів. Віруючі люди прагнуть миру не лише через свої релігійні погляди, сама необхідність виживання підштовхує їх до цього, саме голос релігії любові і добра, якою є християнство, підтримує їхні миролюбні прагнення і порухи душі. Релігія підносить свій голос на захист життя, яке є священним даром Божим. До цього закликав у своїх енцикліках та зверненнях і Папа Римський Іван Павло II. Звичайно, існує така складна альтернатива мілітаризму, як пацифізм, що досить важко узгоджується з військовим обов'язком, пов'язаним з необхідністю захищати зі зброєю в руках свою Вітчизну. Проте

з позицій релігійного пацифізму все виглядає досить несуперечливо: наймогутнішою зброєю вважається молитва перед лицем Господа, виконання заповідей блаженств.

Особливо ефективно релігія впливає на суспільні дії своїх послідовників шляхом використання їх релігійних почуттів і уявлень. Необхідно зазначити, що у загальному вигляді цей факт виходить за межі політологічного аналізу і становить радше предмет соціальної психології. Це питання знайшло різнобічне відображення у працях таких вчених, як М. Д. Коротков, Б. М. Куценко, Д.М.Угринович. Головним у цьому є те, що саме релігія спроможна об'єднувати народ величезною силою завзяття та ентузіазму, на яку здатна (за глибиною захоплення) хіба що безпосередня загроза існуванню народу за часів агресій проти нього. Релігія може захопити своїх послідовників загальним настроєм, мобілізуючи всі їхні сили задля досягнення спільної політичної мети. Згадувані вже завоювання арабів часів халіфату, хрестові походи, Іспанія часів інквізиції й Реконкісти, Англія у пуританську епоху, Франція з сумнозвісними Варфоломіївською ніччю та альбігойськими війнами, Україна періоду визвольних змагань 1648-54 рр. доводять, якою силою стає народ, охоплений своїми релігійними почуттями. Саме останні сприяють концентрації всіх душевних сил навколо загальнонаціональної мети.

Стан піднесеності, який творить в таких ситуаціях релігія, прямо пов'язаний з її здатністю викликати в людей такий внутрішній стан, що сприймається як щастя. Відчуття щастя, як доводить сучасна психологія [20, с. 345], меншою мірою залежить від зовнішніх обставин і значно більшою - від стану нашої душі (або ж гармонізації психіки). Можна погодитись з тим, що «розвиток цивілізації створив у сучасної людини безліч потреб, не даючи їй засобів для їх задоволення, що призводить до невдоволення в душах». З цим пов'язані «загрозливі прояви відчаю мас, яких вже не підтримує якась релігія» [69, с. 119]. Надати засоби для формування душевного стану, що

робить людину щасливою, - саме у цьому і полягає релігійний стимул для активної політичної дії. Релігія відкидає наївну ілюзію, буцім людина може знаходити щастя лише у зовнішніх речах матеріального світу. Згідно з релігійними уявленнями, воно у нас самих, твориться у нас нашим безгріховним життям. Релігія дає «політичній людині» відчуття сталості цілей, надійності цінностей та орієнтирів. Перед перебігом політичних подій, які часто видаються пересічній людині безглуздими і незрозумілими, з'являється раптом непорушно-істинна, вічна мета, яку дає релігія, - порядок облаштування держави, що йде від Бога. Надійність цього порядку є рятівною силою для віруючих людей, адже вона неначе затуляє від них раціональну незрозумілість катастрофічних геополітичних подій - війн, революцій, переворотів тощо.

Ці механізми мають універсальний характер, оскільки стосуються переважної більшості релігій, зокрема й християнства, що особливо виявилось вже на перших етапах його історії.

Щодо сучасного християнства, то тут слід звернути увагу на такі обставини. Сучасні християнські церкви наприкінці ХХ ст. уникають відкритого, безпосереднього втручання у політику. Більшість церков прокламують свою демонстративну відстороненість від політичного процесу, зосередженість на справі спасіння кожної людини.

Церкви справляють здебільшого непрямий, опосередкований вплив на перебіг політичних подій через позицію своїх послідовників, через громадські об'єднання, які орієнтуються на ту чи іншу церкву, через свої навчальні заклади, просвітницькі органи тощо.

У разі, коли виникає надто вже гостра суспільно-політична проблема, відносно якої церква, не може не висловити своєї позиції, вона звертається до способу моральної оцінки. Церква постійно залишає за собою право на моральну оцінку устрою держави, її соціальної направленості, діяльності її можновладних кіл. Кожного разу потрібне для релігійної організації рішення

політичної проблеми обґрунтовується необхідністю зберегти моральні підвалини нації, охоронцями яких виступає церква. Цим самим такому втручанню надається благопристойність, піднесений сенс, гуманний характер, прагнення до захисту інтересів не однієї, а всіх соціальних груп.

Якщо розглядати релігійні системи як соціальні інституції, то можна переконатись, що у політичному житті країни релігія зазвичай здійснює окремі, досить специфічні функції. Їх важко назвати визначальними для політичної системи. Проте реалізація цих функцій помітно відбивається на динаміці та змісті політичних процесів. При визначенні кола цих функцій політологи інколи йдуть шляхом дублювання соціальних функцій релігії, витлумачуючи їх як власне політичні. Такий підхід можна вважати можливим (він має під собою підстави), проте істотно обмеженим: не всі із зазначених функцій взагалі стосуються політики (компенсаторна - це просто данина марксизму), а інші майже не торкаються специфіки саме політичних процесів. Безпосередньо до кола загально-соціальних функцій релігії, що мають безумовне політичне значення, належать такі.

Комунікативна, завдяки якій встановлюються і підтримуються зв'язки між одновірцями у світі. Унаочненням такої функції є політична підтримка мусульманськими державами (Саудівською Аравією, ОАЕ) своїх одновірців у Боснії, Косові, Палестині.

Інтегративно-дезінтеграційна, яка підтримує конфесійну або етнічну спільноту, зміцнює підвалини державності. Щодо останнього - це насамперед католицькі країни Європи та держава Ізраїль. Водночас згуртування людей за ознакою їх віри може обернутися сегрегацією, коли виникне дезінтеграція суспільства, яке ділитиметься на громади прихильників різних релігій.

Регулятивна функція, завдяки якій релігійними нормами і приписами регулюється політична поведінка груп та окремих осіб у суспільстві. Приклад - державницькі настанови шаріату, зокрема ті, що дозволяють газават.

Функція, пов'язана з тим, що релігія у більшості випадків є надійним засобом зміцнення держави, закріплює існуючий політичний устрій. Релігія (за окремими винятками) виступає своєрідним зберігачем або ж консервантом існуючих політичних порядків, тобто, релігійна історія розгортається повільніше за політичну, чим дещо вповільнює другу. Це функція підтримки і стабілізації існуючого ладу. Вона здійснюється шляхом соціального примирення, закликами до відмови від революційних перетворень системи, до переваги морального реформізму. При цьому наголошується не на радикальних колективних діях, а на зверненні до Бога, на внутрішній моральній реформації, духовному самовдосконаленні. Можновладці підтримують у цьому випадку релігію через те, що вона змальовує людям не ближчі, а віддаленіші причини соціальних бід у суспільстві. Вона може освячувати патерналістські відносини у суспільстві: «влада від Бога», «ви наші батьки, ми - ваші діти». Марксизм вважав цю функцію релігії особливо шкідливою для його цілей, звинувачуючи її у тому, що віруючі стають «слабкими і покірливими своїй долі, слухняними і відданими пануючому класу» [135, с.460].

Водночас релігія здатна змінювати характер і перебіг окремих політичних процесів, вносячи до них свої особливості та ознаки. На жаль, релігійна практика здатна надавати політичним конфліктам жорсткість і безкомпромісність, яку не часто зустрінеш у світських програмах у країнах європейської цивілізації. Окремі релігійно-політичні функції спрямовані безпосередньо на окрему людину, змінюючи усвідомлення нею політичних подій.

Когнітивна функція пов'язана із здатністю релігії давати віруючим специфічні загальні уявлення про сенс політичної історії, значення окремих подій з погляду соціального вчення церкви та місце цих подій в есхатологічній перспективі всесвітньої історії.

Підсумовуючи, можна зазначити, що засвоєння наведених відомостей



характеризується високим ступенем ефективності, адже має свою, дуже легко засвоювану форму зображення політичних ідей та вчень. Політичні уявлення засвоюються пересічними людьми напрочуд легко, якщо вони втілені у релігійну форму, яка виключає заперечення. Так, вимога соціальної справедливості, за суттю доволі суперечлива, сприймається з твердою впевненістю, коли вона вмотивовується релігійними міркуваннями.

Безпосередньо із зазначеною пов'язана орієнтаційна функція, адже на основі наданих їй соціально-політичних орієнтирів особа формує власну систему політичних цінностей і за її допомогою орієнтується у вирі політичних подій. Непоодинокі випадки, коли лідери релігійних громад прямо орієнтують своїх вірних щодо тих чи інших політичних проблем.

Релігія здатна суттєво збагатити мотивацію політичної діяльності, вносячи до свідомості людини ідеї служіння суспільству та жертвності зокрема, необхідності жертвувати собою чи особистими інтересами задля загальної справи.

І в історії, і в сьогоденні діє функція релігійно-політичного символіза-забезпечення. Адже релігійна приналежність може бути символом політичної сили чи угруповання, як було, наприклад, в католицької партії та гугенотів у Франції.

Здійснення окреслених релігійно-політичних функцій ніколи не спостере-рігається водночас в одній і тій самій країні. Повнота і їх напрям (гуманність чи антигуманність, мир чи конфліктність) залежать від низки соціально-політичних умов. Необхідно зазначити, що релігійні вірування за своїм функціональним призначенням характеризуються як інтегративні, або ж дезінтегративні, деструктивні.

Забезпечуючи людині спільнотне життя чи то в громаді, чи ж в церкві в цілому, релігія тим самим виконує консолідує функцію. Консолідація віруючих відбувається не лише на основі спільності віри, а й на основі великого різноманіття спільної діяльності. «Віра без діл мертва», - зауважує

Святе Письмо (Як. 2,20). Останнє особливо чітко виявляється в діяльності різних згромаджень вірних греко-католицької церкви. Якщо одні з них виконують освітницьку функцію, то інші виконують функцію опіки за престарілими і немічними, функцію катехизації, благодійництва тощо.

Консолідуєча функція релігії виявлялася особливо на ранніх етапах життя людини, об'єднуючи членів роду чи племені дотриманням певних звичаїв і виконанням обрядів, нормуючи певним чином їхню поведінку. Релігія виконувала також роль невід'ємного елемента таких історичних спільнот як народність і нація. Саме на основі спільності вірувань поставали в минулому держави, а боротьба за національну незалежність виливалася в боротьбу за рідну віру свого народу, боротьбу проти іновірців. Яскравим прикладом є національно-визвольна боротьба українського народу під проводом Богдана Хмельницького, що велася під прапором боротьби за православну віру.

Проте, слід зазначити, що однією з найважливіших рис консолідуєчої функції релігії є те, що вона може бути визначена як дуалістична, її проявам властива різновекторна спрямованість. Об'єднуючи людей за релігійною ознакою, релігія водночас протиставляє своїх прибічників всім іншим людям. Так, історично юдаїзм, відігравши величезну роль в етнічному самоусвідомленні й самозбереженні єврейського народу, комплексом віросповідних, культових і правових заходів помітно протиставив євреїв іншим народам, особливо в період їхнього розсіяння. Берестейська унія 1596 р., поєднавши по-європейському орієнтованих православних з Престолом апостола Петра, протиставила їх водночас усім прихильникам грецького (візантійського) обряду в східному християнстві. Християнство як система євангельських істин об'єднує тих людей, хто вважає себе християнами. Отець Олександр Мень з цього приводу писав, що міжцерковні розбіжності не від Бога, вони зведені людьми, це тин, який не досягає Неба, тобто цінності християнства мають величезний потенціал до об'єднання людей. Проте

конфесійні, культурні традиції роз'єднують їх, протиставляють одну конфесійну спільноту (православну, католицьку, протестантську) іншій, підривають консолідуючий статус християнства, послаблюють функціональну здатність його фундаментальних цінностей.

Консолідуюча функція релігії виявляється у здатності забезпечувати безконфліктний зв'язок, солідарність, згуртованість членів суспільства, окремих суспільних утворень, стійку рівновагу суспільних відносин і процесів у соціальних групах будь-якого масштабу.

У процесі еволюції суспільства консолідуюча функція релігії змінюється. Так, особливістю постіндустріальних суспільств є те, що інтегративна функція релігії тут майже непомітна (сучасні США, Франція, Швейцарія). В цих суспільствах релігія відіграє мінімальну роль на рівні економічного та політичного життя. Однак найвиразніше вона виявляється тоді, коли релігійні цінності вважаються за безпосередні принципи, на яких тримається суспільство (Ізраїль, Саудівська Аравія, Іран).

Консолідуючий потенціал релігії виявляється також у процесі культового спілкування віруючих як у межах конкретного релігійного утворення, так і поза ним. Психологічно консолідуюча здатність релігії забезпечує відчуття кожною особою повноти свого родового і суспільного буття. Практично ж вона виявляється в спілкуванні одновірців, їхній соціалізації, в передачі релігійного досвіду, в обміні та засвоєнні інформації, в зміцненні общинних зв'язків між окремими віруючими, між особою й релігійною громадою, між віруючим і релігійною інституцією та духовенством, а також між окремими віросповіданнями.

Інтегруюча функція релігії в повною мірою досягає апогею під час культових дій, коли наново встановлюються релігійні відносини, передається релігійна інформація, коли вона засвоюється й суб'єктивно переробляється, коли з'являється відчуття емоційного єднання спільноти. Релігійна самоідентифікація, яка прискорюється під час спілкування з

представниками інших громад чи конфесій, також згуртовує групу одновірців.

Консолідуюча функція релігії є продуктом пошуку того, що можна умовно назвати «вічними питаннями життя». Це відбувається тому, що релігія допомагає віруючій людині осягнути внутрішню сутність цього світу в трансцендентних координатах його виміру, знайти своє місце в структурі світу, віднайти сенс свого життя і смерті. Прийняття релігії дає можливість пов'язати себе з Вічним, побачити свою перспективу у вічності, в «останній реальності». Саме цей пошук і його результат згуртовують людей, народжують однакові у своїх принципах світоглядні відповіді, моральні та соціальні ідеали. Пояснюючи цю залежність, американський соціолог і етнограф А. Малиновський зауважує: «Причина, за якої релігія постає для нас як необхідність, вочевидь, полягає в тому, що людське суспільство набуває єдності перш за все завдяки тому, що деякі вищі цінності та цілі стають спільними для членів усього суспільства». Це дало підставу багатьом філософам називати релігію «еволюціонуючою реальністю».

Слід також вказати і на той факт, що консолідуюча функція релігії, підтримуючи етноконфесійну спільноту в монорелігійній країні, зміцнює тим самим підвалини державності. Так було в ранньосередньовічних католицьких країнах Європи, в подніпровській Україні за часів Богдана Хмельницького, так є в сучасній державі Ізраїль. Ця здатність релігії сприяє встановленню й підтриманню зв'язків між одновірцями в світі. Унаочненням такої функції є політична підтримка сучасними мусульманськими державами своїх одновірців у Боснії, Косові, Палестині.

Укріплення єдності релігійної спільноти відбувається також завдяки сигнікативним механізмам — перенесенню, однакового сприйняттю й стандартизації значень та смислів. Цій меті служать, зокрема, катехетичне навчання або біблійна екзегеза в християнстві. Через це християни однаково розуміють Символ віри, можуть правити службу Богу, разом молитися,

виховувати молодь.

У релігії існують також внутрішні об'єднуючі процеси або явища, як от екуменічний рух, молодіжний рух Тезе, віра Бахаї. Таким чином релігія творить спільноти людей, проте це не означає, що вона може утворювати в наші дні цивілізації. Сучасний цивілізаційний розвиток відбувається поза межами релігії. У цьому зв'язку неможливо обійти роль релігії в утворенні цивілізації. Дуже часто релігію розглядають як основу цивілізацій, які часто класифікують за релігійною ознакою, виділяючи християнську, буддистську, мусульманську та конфуціансько-даоську цивілізації. Інколи ці види цивілізацій доповнюють географічними ознаками, вводячи макроцивілізаційні світи: Мусульмансько-Афразійський, Індійсько-Південноазійський (індуїстсько-буддійський), Макрохристиянський та Китайсько-Далекосхідний (конфуціансько-буддійський).

Виявом консолідуючих дій релігії є також і національні церкви українського народу, серед яких Українська Православна Церква Київського Патріархату, Українська Автокефальна Православна Церква і Українська Греко-Католицька Церква.

Поняття «національна церква» охоплює принаймні сім визначальних параметрів церковного буття - історичний, географічний, етнокультурний, політичний, лінгвістичний, демографічний та праксеологічний. Відтак національною церквою постає церква будь-якої конфесії, яка функціонує в певний історичний період і, спираючись на свою традицію та набувши етноконфесійної специфіки, сприяє поступові етнокультури, самосвідомості й державницького менталітету певної нації, користується національною мовою як богослужбовою та має значний рівень поширення серед населення певної країни чи територіального регіону.

Поняття «національна церква» фіксує інституалізоване й ієрархізоване певним чином об'єднання послідовників певної національної релігії, через яку вона виражає свою сакральну й етноінтегративну функціональність.

Відтак у ролі національних церков виступають конфесійні об'єднання певного етносу, які, функціонуючи в певний проміжок історії і спираючись на свою етноконфесійну традицію, використовуючи мову свого народу як богослужбову і маючи масове поширення серед населення певної країни чи території, сприяють розвитку етнокультури, національної самосвідомості та державності своєї нації.

Поняття «національна церква» не тотожне поняттю «державна церква». Якщо перша є складовою духовно-культурного розвитку нації, то друга - складовою суспільно-патріотичного процесу. Для цього їй не обов'язково мати чільну історію в контексті автохтонно-національного розвитку.

Актуалізація питань розбудови національної церкви, зумовлена тим, що Україна втретє упродовж своєї історії переживає процес національного відродження. Відбувається усвідомлення українським етносом себе як нації, дієвої особи сучасного світу. Національне відродження не лише стимулювало активізацію релігійної діяльності різних конфесій на українському ґрунті, а й поставило питання про національну релігію українців. Важливість цього питання зумовлена рядом факторів. Політика гомогенізації українського народу щодо тих чи інших національно-релігійних ідей, яку проводять нині деякі представники творчої інтелігенції, спрямована на формування уявлення про християнство (в тій чи іншій його конфесійній визначеності) як єдиного носія національної самобутності та національних традицій. Саме тому робиться спроба національно орієнтованих сил в Україні використати релігію як засіб відродження українського етносу. При сприянні певних конфесій, оголошених національними, вони прагнуть здолати причини, що протягом століть слугували денационалізації українців. Проблема національної релігії постала ще й тому, що відродити українську культуру можна лише за умови включення до неї всіх складових духовності етносу, зокрема й тих, які тривалий час розглядалися як щось акультурне, чуже для нього.

Розбудова Української державності тісно пов'язана з реалізацією ідеї

розбудови Української Національної Церкви. Оскільки в сучасному світі релігія має надто вагоме значення, то ані політичні чи економічні, ані духовні чи культурологічні проблеми не можуть бути вирішені позитивно і цивілізовано без її участі. Етноконфесійна специфіка релігії надає цим процесам особливого духовно-емоційного забарвлення, збагачуючи їх своїм колосальним історичним досвідом.

Кожна національна держава в контексті своїх життєвих і стратегічних інтересів формує та реалізовує геоконфесійні інтереси нації як особливу зацікавленість до міжнародних відносин у сфері релігійно-церковного устрою. Така позиція держав, окрім духовно-морального та соціально-культурного аспектів, зумовлюється також їх турботою про національну безпеку в новітню епоху духовно-інтелектуальних експансій. Лише наявність своїх релігійних інституцій дає можливість нації входити до різних міжнародних релігійних центрів і виражати там інтереси своєї національної держави, водночас боронячи свій національний духовний простір від зовнішньої агресії на нього з боку чужоземних конфесій і церков.

Для України характерним є те, що практично завжди релігійні центри, в юрисдикції яких перебували її церкви, розміщувалися поза її межами. Зрозуміло, що і політичні наслідки залежностей від них, як і їх впливи в цілому на поступ української нації, неоднозначні. Особливість організаційної структури православ'я при підпорядкуванні національних церков одна одній неодмінно тягне за собою політичну залежність нації або зумовлюється такою. Зазначимо, що в певні історичні періоди підпорядкування національних церков України незалежним міжнародним релігійним центрам відіграло позитивну роль у збереженні українського етносу, формуванні його самосвідомості та державницького менталітету.

Характерно, що політика колоніальних режимів і панівних при них церковних структур щодо церков України, які боролися за її державність чи

сприяли виживанню й розвитку нації, була майже ідентичною як за монархічних, так і за тоталітарних часів. Самостійні національні церковні інститути, як відомо, може мати лише незалежна держава. Ступінь їх розвитку є zarazом ознакою цивілізованості нації та її держави, оскільки релігійні інститути є дієвим засобом входження нації до світового співтовариства й можуть відігравати значну роль у справі мирного порозуміння між народами, що, звичайно, неприйнятне для колоніальних і тоталітарних режимів та вірнопідданих їм панівних церков.

Звідси напрошується питання: чи не краще, щоб національні Церкви були в юрисдикції незалежних міжнародних релігійних центрів? Справді, в сучасному цивілізованому світі це дає певні вигоди й убезпеченість від сваволі деяких національних урядів. Так, коли в СРСР і Східній Європі під натиском комуністичних режимів наступала загроза церквам взагалі, тоді розміщення керівних центрів окремих церков за кордоном (наприклад, у Римі – у католиків і греко-католиків) відіграло позитивну роль у збереженні самих церков і, що дуже важливо, їх морального, канонічного й політичного образу. Вони не мають тих гріхів зради свого народу, які ще довго буде замолювати Російська православна церква і частина духовництва УПЦ, що перебуває в юрисдикції Московського Патріархату.

РПЦ за радянських часів стала значною мірою вже не церковною структурою у власному розумінні цього поняття, а радше політизованою інституцією. Такий стан зумовлений значною мірою її власною імперською суттю та структурою. Зовнішні ж умови існування РПЦ, коли вона століттями після петровських реформ не мала канонічно довершеної ієрархії, а десятиліттями управлялася спорадичними імпульсами окремих світських і церковних діячів, не маючи навіть Синоду, сприяли цій трансформації. Нині політичні сили комуністичного напрямку зникаються з ортодоксальним обскурантизмом релігійних діячів Російського православ'я, загрожуючи демократії не лише в Росії, а й будь-якому народу, що не скорився й не хоче



стати "під високу руку Москви".

Росія в силу своєї історії та й сучасної державної структури не може проводити іншої політики, окрім як імперської. Нинішня Російська Федерація за своєю суттю – імперія, іманентною потребою якої є політика шовіністична й імперська, про що засвідчило її ставлення до вільнолюбної Ічкерії. Україні необхідно відповідно до цього вести свою політику з стратегією максимально можливої інтеграції у світове співтовариство й передусім у Європу. Особливу роль в цьому мають відіграти саме Українські церкви, включаючи Помісну православну і Греко-Католицьку, а також протестантські, які у своїй цільності мають чітко підкреслювати свою духовну відмежованість від Росії.

Відомо, що укорінення у свідомості нації "духу капіталізму" певною мірою залежить від засвоєння нею саме "протестантської етики". Україна в цій значущій справі має неабиякі традиції, оскільки перші "євангельські пробудження" в Російській імперії сталися саме на українській землі, де вони знайшли надзвичайно сприятливий ґрунт. Протестантизм із його толерантністю й відомим внеском у розвиток загальнодемократичних основ соціуму міг би і в наш час разом з Українським православ'ям помітно сприяти подоланню тоталітаристських стереотипів у свідомості української нації. Етнічне підґрунтя для цього є.

Певний демократизм здавна був притаманний духові Української церкви, про що зазначив у своїх працях М. Грушевський: "Народне українське життя не прийняло ортодоксії й зісталось на завжди при певній духовній і релігійній свободі - широкім погляді на віру і мораль".

Підпорядкування в 1686 році Української Церкви Московському Патріархові було найбільш згубною з усіх відомих юрисдикцій. Прадавній цезаропапізм РПЦ давав можливість світській владі (як царській, так і радянській) впливати на народи подвійно і тотально: "знизу" - безпосередньо на віруючих і нижчий клір, а "зверху" – на священноначаліє і всю ієрархію.

Відтак, виокремлення УПЦ МП й ослаблення РПЦ є надто позитивним для України моментом, оскільки імперський дух міцно засів у всіх структурах Російської церкви і надто глибоко вросло в неї коріння шовінізму. Після обезглавлення її Петром I та прирученням Катериною II, ця церква більше ніколи не мала окремого голосу, будучи лише знаряддям у зрадливих руках політиків. Все заступило, як влучно означив це професор О.Пріцак, "парадоксальне сполучення політично-релігійних ідеалів".

Щодо важливості і значимості етноконфесійних чинників для консолідації нації у грядущу епоху духовно-інтелектуальних експансій націй і держав, які йдуть на зміну військово-політичній агресії та економічній експансії минулого і сучасності, не мають сумніву ні вчені, ні політики. Саме тому слід глибше усвідомити наслідки своєї діяльності в цьому аспекті і всьому кліру, а особливо тому, що знаходиться в церквах іноземної юрисдикції.

Звернення етносів до релігійних вірувань на теренах колишніх соціалістичних країн цілком природне. Релігія постає як невід'ємний чинник розвитку їхніх націй. Етноконфесійна специфіка релігії, яка формується взаємодією її з етнічними чинниками, стимулюється з необхідною потребою нації у власній церкві. Проте це не означає поступу до якоїсь національної автаркії. Етноконфесійна специфіка релігії суттєво допомагає саме усвідомленню нацією своєї самоцінності й самодостатності.

Реальний поступ соціуму відбувається в етнічних формах, що вповні стосується і новітньої історії - історії нового етапу формування та розвитку національних держав. Релігійні ідеї, попри метаєтнічний характер, реалізуються не інакше як в етнічній формі, адже носії релігійності належать до певного етносу. Свідченням цього є те, що церковно-релігійна діяльність ніколи не обмежувалася лише культовою, місіонерською чи просвітницькою діяльністю. Вона завжди мала свої інтереси й широку програму національного устрою. З розбудовою Української держави стали

реалізовуватися такі програми Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ) й Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ), які десятиліттями піддавалися репресіям з боку радянського режиму. Virізняються також активним пошуком своєї етноконфесійної ніші в Україні й протестантські віросповідання, зокрема, церкви Євангельських християн-баптистів (ЄХБ), Адвентистів сьомого дня (АСД), Християн віри євангельської (ХВЕ), Українських лютеран та ін.

Ґрунтуючись на тому, що насильницьке викорінення релігії було неприродним, антигуманним і значною мірою призвело до порушення структури українського етносу, наша нація, розбудовуючи свою державність, яка тільки й може забезпечити їй незалежність і благополуччя, має возвести й всі інші свої атрибути, не останню роль серед яких мають зайняти національні помісні церкви.

Становлення незалежних національних церков в Україні викликає неоднозначну оцінку й навіть занепокоєння. Вбачається в цьому і порушення східнослов'янської православної єдності, і загроза перетворення на зразок Росії національної церкви фактично в державну, і насильницьке навернення до цієї церкви всіх українців. Церква Московської юрисдикції поширює думку про неблагодатність національних церков, яка, інколи сприймається за істину.

Релігії поділяються на природні, національно-державні і світові. Всі вони, функціонуючи в певному географічному, соціальному, побутовому, культурному середовищі, набувають специфічного етнічного забарвлення. Так, немає православ'я взагалі, догматично воно єдине, проте у всьому іншому - національно самобутнє. Так зване руське православ'я є російським по суті. Останнє було перейменоване на руське в сталінську добу, коли було вирішено використати Московський Патріархат як засіб утвердження ідеї єдиної та неподільної держави. З цією ж метою сталінськими спецслужбами в 1930 році було організовано "саморозпуск" Української Автокефальної

Православної Церкви, а в 1946 році - "входження" українських греко-католиків в лоно матірньої Руської Православної Церкви.

Поняття "національна церква" не вживалося в науковій літературі радянської доби, оскільки користування ним стимулювало б самосвідомість націй і сприяло б їх "сепаратизмові".

Поняття "національна церква" нині хоча й вживається як в наукових виданнях, так і в побутовому мовленні, проте чіткого його визначення немає. М. Грушевський і окремі зарубіжні дослідники користувалися ним, проте без певного спеціального визначення, хоч і з якісно окресленими рисами. Діячі українських церков розкривають зміст поняття "національна церква" через функціональність останніх. Так, митрополит Іларіон (Огієнко) відзначав, що "ідеологічна основа Української Православної Церкви - служити народові".

Сучасне піднесення національно-релігійних рухів зумовлює широке використання поняття "національна церква" в найрізноманітніших політичних та літературних жанрах. Водночас це породжує певні складнощі, а нерідко й відверті спекуляції, зокрема в публіцистиці та політичних змаганнях громадських та і церковних діячів. Для визначеності й ефективності аналізу конфесійно-церковного життя в Україні і його впливу на соціально-політичні, духовні й етнокультурні процеси нації необхідно прийняти певну дефініцію поняття "національна церква".

Водночас зазначимо те, що формування і функціонування національних церков у наш час не має нічого спільного з конфесійно-церковною автаркією чи релігійним шовінізмом, на чому інколи спекулюють церковні й світські політики. Часи "єдино справедливої віри", очевидно, назавжди відійшли в минуле, а поліконфесійність держав та націй є об'єктивною реальністю.

Наявність великої кількості канонічно-правних джерел показує неспроможність і облудливість численних заяв та виступів щодо

конституювання Української національної церкви. "Національна" зовсім не означає "єдина" для всієї нації і, звичайно, не є аналогом національно-державної релігії, хоча остання може формувати національну церкву. Проте не слід ототожнювати поняття "національної церкви" і "церкви (чи конфесії) національної зорієнтованості". Нація водночас може мати будь-яку іманентно необхідну їй кількість конфесій, які об'єктивно сприяють її збереженню та поступові, але не всі вони постають як національні церкви.

Зміцнення всіх атрибутів Української держави сприятиме формуванню громадянського суспільства, яке стане запорукою краху тоталітаризму як "симптому недобудованості нації". Аналіз тенденцій етноконфесійного розшарування в Україні свідчить, що штучно затриманий і знівечений процес етноконфесійного розвитку в Україні, все ж таки знаходить своє природне русло. Ознакою цього є те, що самостійна Українська держава має досить духовних сил, щоб найближчим часом стати на рівень цивілізованих країн світу.

Отже, національною в Україні постає не та церква, яка використовує у своїй назві корінний етнос, функціонує на його рідній землі чи має порівняно тривалу історію. Якщо церква ігнорує в своїй діяльності національну мову корінного етносу, підпорядкована зарубіжному центру, що нехтує наші національні інтереси, а то й працює проти української суверенності, то вона не є українською національною навіть за умови належності значної кількості її парафіян до українського етносу. Більше того, вона у своєму функціонуванні постає як церква центру своєї юрисдикції.

У нинішніх складних і важких умовах національного відродження в ролі національної постає та церква, яка несе національну ідею, - незалежність країни, сприяє розвитку і збереженню нашої національної культури, зокрема мови, репрезентує в різних релігійних центрах та інституціях, зокрема й у центрі своєї юрисдикції, нашу суверенну державу. Нині в Україні до національних релігійних об'єднань можна віднести лише Церкву Київського

Патріархату, Автокефальну православну, Українську греко-католицьку, Українську лютеранську, а також рідновірські течії. Національну зорієнтованість виявляють в Україні Церква Євангельських християн-баптистів, Адвентистів сьомого дня, Християн віри Євангельської, та деякі інші. Складною є проблема буття на українських теренах нових релігійних течій. Але й тут спостерігаються певні зрушення. Так, Товариство свідомості Крішни стало на шлях використання у своїй богослужбовій практиці української мови й українських мелодій, перекладу українською мовою своїх священних книг. Теологи Товариства прагнуть віднайти корені своєї традиції в глибокій історії України ще часів її Трипільської культури. Різними формами своєї благодійності, зокрема програмою "їжа заради життя", Товариство в міру своїх можливостей прагне допомогти молодій Українській державі вирішувати складні соціальні проблеми.

Консолідації національних меншин в Україні, розвитку національної самосвідомості членів різних неавтохтонних етносів служать національні релігійні течії, зокрема німецька - лютеранська церква, польська і чеська - католицька, грецька - греко-православна, єврейська - іудейська. Помітний вплив на життя окремих національних меншин має іслам. Це особливо стосується етносу-автохтона - кримських татар.

Поняття "національна церква" як вже зазначалося, не тотожне поняттю "державна церква". Якщо перша постає складовою духовно-культурного розвитку нації, то друга - складовою соціально-політичного процесу. Для цього їй не обов'язково мати чільну історію в контексті автохтонно-національного розвитку. Якщо в одній державі може бути декілька національних церков чи течій, то державною в країні водночас постає переважно одна церковна інституція.

Україна в силу своєї складної історії та поліконфесійності не може мати своєї державної церкви, хоч на це й претендують окремі церкви. Але якщо таке прагнення УПЦ КП цілком закономірне (вона дійсно є

національною церквою з глибокою традицією) і виправдане (тривала колоніальна залежність мінімізувала її захисні можливості в протистоянні з іншими релігійними течіями), то негласна підтримка з боку окремих державних інституцій різного рівня Православної церкви України Московської юрисдикції, схильної до ідеї нового праслов'янського єднання, не йде в руслі процесу суверенізації нашої країни.

Не можна також виправдати надання державного статусу певним церквам на регіональному рівні. Так, одержують підтримку державних органів в західному регіоні греко-католики, а у східному і південному - Церква Московської юрисдикції.

Якщо говорити про національні церкви, то їх інституалізація в країні має богословське, канонічне, етнічне й правове обґрунтування. Дисертант вважає за необхідне розглянути їх коротко.

1. Богословське обґрунтування. Інколи можна чути застереження, що християнство - це вселенське космополітичне явище, а тому надання йому національних рис - невиправданий акт. За умов України такого роду судження, особливо заяви про єдине світове православ'я, мають явно українофобський підтекст. Вселенськість християнства, що засвідчують Дії апостолів, не в тому, що Церква Ісуса Христа має "одну мову і слово одне", а в тому, що його вчення стає надбанням усіх, незалежно від кордонів, і на "мові кожного народу" (Дії 2:11). А мова кожного народу - це не лише рідні слова, а й рідні обрядові дії. Останні, як і слова, постають в ролі символічних знаків "справ Божих".

2. Канонічне обґрунтування. 34-те правило Святих Апостолів говорить: "Єпископам будь-якого народу належить знати першого серед них і визнавати його за главу". Наголосимо: "будь-якого народу". Отже, для повноти буття національної церкви необхідно кожній з них мати свого першого єпископа при загальній кількості не менше трьох, що дає можливість здійснювати нові поставлення.

3. Етнічне обґрунтування. Кожна нація має право на задоволення своїх релігійних потреб відповідно до своєї традиції і своєю рідною мовою. У 1-му Посланні до коринтян зазначається, що від проповіді в церкві чужою мовою ніякої користі не буде. "В Церкві волю п'ять слів зрозумілих сказати, щоб і інших навчити, аніж десять тисяч слів чужою мовою!" (I Кор. 14:19). Всі знині діючих в світі автокефальних і автономних православних церков проголосили свою незалежність саме в контексті самостійного політичного й соціально-економічного розвитку своїх країн. Зазначимо що, зокрема, Московська Церква постала в 1448 році (правда - самочинно) в період формування Московської держави. Водночас дивним є той факт, що ця Церква попри самочинний шлях постання своєї самостійності відмовляє, водночас, в праві на це церквам інших народів, в тому числі й українському.

4. Правове обґрунтування. Кожна національна спільнота згідно з Паризькою хартією для нової Європи (1990 рік), іншими міжнародними правовими документами має право на свою релігійну самобутність, вираження, збереження і розвиток своїх особливих традицій і звичаїв. Держава повинна створювати умови для такого розвитку. Проте наші національні церкви - Українська православна і Греко-католицька - переслідувалися і закривалися в роки царизму й тоталітаризму. Відбувалася насильницька асиміляція українців чужою для них церковною традицією. Тому відродження нашої релігійної самобутності, зокрема шляхом прийняття певних державних рішень в цьому контексті, повністю відповідає міжнародним правовим нормам. Таким чином відбувається виправлення допущеного раніше правового перекосу.

На думку дисертанта, , поки широкі маси українського народу не стануть свідомими своїх національних і державних інтересів і поки український народ не змінить своє економічне становище на краще, національні релігії і церкви України вправі розраховувати на певне сприяння у своєму становленні й утвердженні з боку держави. Але це сприяння не



повинне порушувати зафіксованого Конституцією країни принципу рівності конфесій.

Митрополит Андрій Шептицький, свого часу, застерігав, що роз'єднання українців за конфесійним принципом доведе народ до повної руїни, якщо представники українських церков не знайдуть способу поєднання. На різних наукових конференціях, у періодичних виданнях нині часто звучить думка про якесь близьке в часі об'єднання традиційних християнських церков України, утворення єдиної Помісної християнської церкви. Характерно, що такі прогнози частіше проголошують окремі науковці та богослови (і то переважно греко-католицької орієнтації). Побажання щодо об'єднання православних церков України постійно висловлює і глава УПЦ КП Філарет (Денисенко). У дискусіях про єдину національну церкву України, шляхи її створення висловлюються різні точки зору: необхідно мати єдину національну автокефальну, Помісну Православну Церкву чи ж мати їх декілька, проте толерантних у взаєминах між собою; національні церкви мають бути абсолютно незалежні від своїх зарубіжних релігійних центрів або ж, враховуючи традицію і час, бути у підпорядкуванні у якогось вселенського релігійного центру (Рима, Константинополя, Москви); об'єднання має здійснюватися шляхом входження в одну із наявних православних церков чи ж на паритетних началах порозуміння; об'єднатися мають лише православні церкви або ж всі православні і греко-католицька в Українську християнську Церкву; об'єднання слід здійснювати під егідою держави, оскільки церкви через ряд суб'єктивних причин не здатні самі це зробити, або ж не загострюючи це питання, сформувати в Україні громадянську релігію з відповідними їй атрибутами, а проблеми своїх взаємин церкви хай вирішують самі.

Існує декілька схем молитовного поєднання церков, це зокрема повернення до Київської Церкви Володимирівського хрещення, яка була ще нероз'єднана, оскільки офіційний поділ на православ'я і католицизм відбувся

1054 року, і поєднання на основі Українського Східного обряду, який є спільним для Українського православ'я і греко-католицизму, а також поєднання лише організаційних структур при збереженні у всьому іншому наявної нині самотності церков. Зрозуміло, що кожна із наведених вище думок відповідним чином аргументується, протилежні погляди - заперечуються. Проте, аналіз історії релігії в Україні, а також нинішня релігійна ситуація дають підстави для висновку, що утворення об'єднаної національної церкви із визнанням винятковості однієї з конфесій та згуртування навколо неї інших християнських течій практично й теоретично неможливі.

Водночас об'єднання наявних конфесій на певних паритетних началах також не може відбутися з багатьох причин: 1) жодна з християнських конфесій в Україні не є витоковою, оскільки Володимир Великий прийняв ще конфесійно не поділене християнство; 2) час існування кожної з християнських конфесій зовсім не збігається з часом існування християнства в Україні; 3) поява тієї чи іншої християнської конфесії - це не випадкове явище, а відображення об'єктивного процесу історичного розвитку, тому й зникнення їх чи об'єднання можуть відбутися лише на такій же основі; 4) послідовники кожної конфесії сприймають її як єдино істинну національну релігію, тому це, а також сформована міжконфесійна упередженість, відкидають можливість масового переходу послідовників однієї конфесії до іншої; 5) денаціоналізовані українці, а також росіяни та віруючі інших національностей сприймають як свою національно незорієнтовану УПЦ Московської юрисдикції, а тому загроза втрати серед них своїх послідовників перешкоджає останній повернутися до витокового Українського православ'я; 6) якщо греко-католицизм і український автокефалізм зберегли вірність Українському православному обряду й організаційним формам життя Володимирового християнства, то УПЦ МП діє на основі зросійщеного православ'я і є українською не завдяки своїй суті, а відповідно до свого

територіального розміщення; 7) непоступливість у визначенні ідентичності ідеї вселенського християнства, яке нібито прийняв Володимир Великий, стає перешкодою в пошуку шляхів зближення християнських конфесій країни; 8) небажання керівництва християнських конфесій в Україні втратити свої позиції в організаційній структурі та відповідні привілеї й почесні.

Це внутрішні чинники, які стають на заваді процесові утворення єдиної національної християнської церкви в Україні. Є ще й зовнішні чинники, і серед них, передусім, - протидія цьому процесу з боку Апостольської столиці й Московського Патріархату.

Відтак, на думку дисертанта, ідея об'єднання християнських церков України в одну церковну інституцію нині не актуальне. Як-то кажуть, де об'єднується дві, з'являється три. Держава, з одного боку, має сприяти тепер забезпеченню передусім толерантних відносин між традиційними церквами, визнанню ними права на існування в країні інших конфесій, церковних утворень, а з іншого - включенню їх в різні види спільної соціальної діяльності, важливої для національного і духовного відродження, процесу українського державотворення. Утворення єдиної православної церкви України, зокрема й Української християнської церкви, якщо реально оцінювати ситуацію, стане можливим лише тоді, коли весь український народ буде зорієнтований на побудову суверенної держави, включатиметься в процес національного відродження в ній, знехтує вірою в необхідність жити в підпорядкуванні зарубіжним релігійним центрам, ставитиме в основу своєї віри витокову суть християнства, а не його пізніші організаційні чи обрядові нашарування й форми. За словами митрополита Андрія Шептицького, "якщо хочемо всенаціональної Хати хотінням глибоким і щирим, якщо та воля не є тільки фразою, ілюзією, то вона мусить проявлятися діланням, а те ділання мусить вести до єдності. До єдності в усіх напрямках, тому й до релігійної єдності".

В окремі історичні епохи консолідуюча функція релігії може набути

протилежної самій собі диверсифікуючої форми. Будучи в одному випадку засобом поєднання людей на основі певних інтересів, вона водночас може руйнувати інші суспільні відносини, породжувати небажані протистояння.

На сьогодні можна констатувати, що дезінтегративні явища характерні для усіх світових релігій: буддизму (Магаяна, Чань тощо), ісламі (сунніти, шиїти, тощо), християнстві (різні конфесії). До дезінтегративних феноменів належать відокремлення Східної Церкви від Західної у 1054 р. (розкол єдиної Вселенської Церкви), коли міжцивілізаційна напруга розірвала єдиний церковний організм, Володимирове хрещення Русі, яке роз'єднало її народ на православних та язичників, Лютерівська Реформація, розколи в сучасному українському православ'ї ХХ ст., поява нетрадиційних (зокрема харизматичних) культів, нарешті — триваюче міжконфесійне протистояння. Поглиблення диференціації християнства може призвести до повної втрати ним своєї інтегративної ролі в українському суспільстві. Такі процеси можна нині спостерігати в об'єднаній Європі, з проекту Конституції якої навіть усувається згадка про християнські корені Європи.

Втім, суспільство може роз'єднувати не лише релігія, а й будь-який фундаменталізм, коли влади в державі прагнуть фундаменталісти та екстремісти. Так було, зокрема, на Балканах, Кавказі, в Кашмірі, Сінцзяні (Уйгурстані), на Філіппінах і т.д. Ті ж самі явища і тенденції спостерігаються в Чечні, Боснії, Афганістані, в Іраку, частково — в палестинсько-ізраїльському конфлікті.

Необхідно зазначити, що дезінтеграція — природний супутник інтегративних процесів, їх зворотній бік. Будь-яке згуртування людей за ознакою віри може обернутися сегрегацією. Американський соціолог Р. Мертон зауважує з цього приводу: «Релігійні традиції можуть бути функціональними для одних груп і дисфункціональними для інших». Це застереження набуває методологічного характеру й може бути використане при оцінці відомої думки С. Хантінгтона про «зіткнення цивілізацій»,

насамперед християнської й мусульманської. Не поділяючи припущення окремих вчених щодо відверто сіоністського підґрунтя цієї концепції, зауважимо, що вона дійсно об'єктивно сприяє кінцевому підсумку монополярного світоустрою, примітивізує особливості християнського й ісламського світоглядів, не враховує взаємозалежність та конструктивну взаємодію між двома світами, конкретних причин будь-яких конфліктів, неприпустимості генералізації їх причин.

Прояви диверсифікуючої ролі релігії спостерігалися і в українському суспільстві на всіх етапах його історичного розвитку. Так, якщо прийняття християнства на початку консолідувало український народ, то конфесійний поділ на православ'я і греко-католицизм, який наступив після Берестейської унії 1596 року, спричинив регіоналізацію України за конфесійною ознакою, а відтак зробив її легкою здобиччю для хижацьки настроєних щодо неї сусідніх держав, часто призводячи до ворожих протистоянь «України з Україною».

Сьогодні також ми можемо спостерігати протистояння в українському суспільстві між різними релігійними конфесіями. Так, релігійне середовище в нашій державі, від самого проголошення незалежності України було, і, напевне, й донині залишається конфліктним. Причому, суб'єктами конфлікту ставали найвпливовіші релігійні організації, а саме поділені між собою православні церкви і Греко-католицька Церква. Як зазначив Ф. Медвідь, напруженими є стосунки цих церков з протестантськими організаціями та неорелігіями, що культивують чужі для українського менталітету цінності, поширюють почуття меншвартості [137, с. 38]. Конфлікт, перш за все, виявлявся на різних рівнях і мав, в цілому, системний характер. За словами О. Белова в середині 90-х років ХХ століття зіткнення набули такого розмаху і гостроти, що стали загальнонаціональною проблемою [139, с. 197].

Проте вже у другій половині 90-х років відбулися певні зрушення, припинилися прояви громадянської ворожнечі на конфесійному ґрунті,

почали укладатися ситуативні союзи між церквами. Так, у 1996 році було створено Всеукраїнську Раду Церков та релігійних організацій, а в 1997 підписано Меморандум християнських конфесій про неприйняття силових дій у міжконфесійних відносинах. Можна сказати, що період безкомпромісної ворожнечі „всіх проти всіх” також залишився у минулому - разом з масовими релігійними виступами. Конфесії припинили з'ясовувати стосунки шляхом вуличних зіткнень і перейшли до політичних засобів боротьби [157].

На сьогодні лише УПЦ залишається, фактично, поза процесами помірної інтеграції: маючи сильні позиції за рахунок патронату Московської патріархії, який в певні моменти реалізується у безпосередньому політичному впливі російського державного керівництва на українське, та підтримку великої кількості представників державної влади в середині країни (передусім – Президента України), УПЦ не поспішає укладати угоди, будучи переконаною в тому, що має право й можливість диктувати свою волю з певних питань. Ця конфесія погоджується на спільну працю над деякими документами й рішеннями (наприклад, може підписати спільну заяву церков чи працювати разом з іншими над концепцією державно-церковних стосунків), бере участь у деяких міжцерковних соціальних програмах, спільних церковних делегаціях, нарадах, круглих столах.

Більшу схильність до укладання тимчасових союзів виявляють три інші конфесії. Привертають увагу зближення на певному етапі між УПЦ КП та УАПЦ і потепління у стосунках між цими двома православними церквами й УГКЦ.

Попри те, що УПЦ КП і УАПЦ мали доволі складну історію стосунків, їх зближення ніколи не вважалося неможливим – більше того, саме на об'єднання цих конфесій завжди покладали великі надії державні органи та політики. Про це йшлося й у виступах кліриків обидвох конфесій. Навіть після невдалого об'єднання 1992 року ця ідея не була відкинута – про

„невідворотність об'єднання” наголошував Патріарх Філарет і представники Держкомрелігій. Втім, (можливо, не в останню чергу через зовнішні втручання у цей процес), зближення відбувалося повільно й болісно – тимчасові компроміси довго укладалися й дуже швидко порушувалися, при чому один бік конфлікту звинувачував у тому іншого. При тому звинувачення висловлювались часто у формах, далеких від доброго тону.

Ключовим моментом зближення між УПЦ КП і УАПЦ стало підписання спільних домовленостей у Стамбулі, що було викликане орієнтацією на досягнення спільної мети – отримання канонічного статусу. Коли стало відомо, що цей процес гальмується, УПЦ КП в односторонньому порядку припинило дію домовленостей і цей тимчасовий союз розпався. Як і раніше, цей розрив мав характер сварки: Патріарх Філарет звинуватив митрополита Мефодія в тому, що той прийняв хабар за зрив об'єднавчого процесу, а Мефодій, в свою чергу, заявив, що ніколи з Філаретом не був, і порадив Патріархові слідкувати за власною кишенею. При цьому, в подальшому УАПЦ через внутрішній розбрат перестала відігравати помітну роль у церковному полі України.

На відміну від двох православних церков, греко-католицька обережніша і послідовніша у діалозі. Вона практично не робить різких рухів, не йде на відверто нетривкі об'єднання, поволі зближується й долає бар'єри негативного сприйняття власних дій, чітко визначивши тих, з ким можливий союз. УГКЦ не ухиляється від цього курсу – в результаті Патріарх Філарет, у минулому активний супротивник відродження УГКЦ, і донедавна супротивник просування цієї конфесії на схід, бере участь у акціях, ініційованих УГКЦ: – спільних молебнях, вшануваннях копії Туринської плащаниці тощо.[7, с. 17].

Загалом стосунки між УГКЦ та двома «українськими церквами» цілком виправдовують вислів Ф.Барта: «причасність до спільноти визначається ставленням до тих, хто до цієї спільноти не належить» –

вступаючи у стосунки з однією силою, вони відверто демонструють протилежній своє ставлення до неї та її позицій. Тому стосунки УГКЦ з „розкольникми” останнім часом стають наріжним каменем у критиці політики УГКЦ з боку УПЦ, яка і без того ніколи УГКЦ не симпатизувала. УПЦ болісно сприймає процес зближення УГКЦ з УПЦ КП. Хоча це зближення є суто ідеологічне (гіпертрофується „національна” компонента обох церков, їх ставлення до „української державності”, їх „київське” походження і т.д.), і не зовсім церковне (хай там як не намагалися архієреї УГКЦ затушувати питання доктринальної розділеності православ’я і католицизму), УПЦ вбачає це зближення як „католицьку змову”, спрямовану на те, щоб через об’єднання УПЦ КП з УГКЦ покатоличити населення України. Представники УПЦ критикують керівництво УГКЦ за спілкування з відлученим від церкви предстоятелем УПЦ КП, апелюючи до позиції Ватикану, згідно з якою представники католицької церкви не можуть спілкуватися з особами, позбавленими сану своїми церквами. Кардинал Любомир Гузар, однак, вважає, що УГКЦ має право самостійно визначати союзників, і те, що допоки Ватикан не запротестував проти такої „вільності”, дозволяє вважати, що Ватикан дає на це мовчазну згоду.

Отже, підсумовуючи викладений в даному розділі матеріал, необхідно зазначити, що на сьогодні однозначно можна констатувати лише інтеграційну функцію релігії, яка полягає у згуртуванні суспільства навколо певних релігійних ідей та об’єднання громадян у різноманітні релігійні об’єднання. Питання про диверсифікуючу функцію релігії, то воно на сучасному етапі залишається дискусійним. На думку дисертанта, тривале міжконфесійне протистояння в Україні, яке назване окремими зарубіжними засоби масової інформації „війною дзвіниць”, негативно впливає на розбудову й утвердження незалежної української держави та національну єдність українців.



## **РОЗДІЛ 4. РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ ЯК ЧИННИК МОДЕРНІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

Чи не найважливішим засобом впливу релігії на перебіг процесів життєдіяльності суспільства, зокрема на його модернізацію, постає релігійна свідомість. Вона є однією з історично перших за часом виникнення форм суспільної свідомості, і тому очевидна підпорядкованість її конкретним суспільно-історичним умовам. Релігійна свідомість - це специфічна форма суспільної свідомості, що має утопічний характер, тобто в ньому уявлюване, бажане або належне положення речей стає домінуючою формою переживання, спостереження й дії [28, с. 64].

Для дослідження сутності релігійної свідомості велике значення мають праці Г. Гегеля. У філософії Г. Гегеля релігія усвідомлюється як особлива форма свідомості, в якій зміст дається в формі уяви (*Vorstellung*). Уява постає як мислення, що пов'язане із емпіричним, тобто її зміст, божественне дається в цій формі свідомості у чуттєвих образах, а відтак, сакральне усвідомлюється у часових вимірах, божественне постає як таке, що з'являється в історії. Вище за релігійну свідомість є, для Гегеля, спекулятивне мислення, тобто філософія, а передує релігії мистецтво, в якому істина споглядається. Відтак, розвиток релігійної свідомості йде від споглядання до чистого мислення в поняттях й проходить декілька етапів. В гегелієзнавчій літературі існують різні позиції щодо того, чи Гегель виокремлює міфологію як перший етап розвитку релігійної свідомості чи ні.

Розвиток свідомості представлений у «Феноменології духу» як поступове проходження нею декількох основних етапів, котрим властиві певні її формоутворення. Згідно з текстом «Феноменології...», у сприйнятті, як одній з перших форм розвитку свідомості, присутнє протиріччя між одиничним та всезагальним, вирішення якого відбувається вже на рівні

розсудку. Свідомість, виступаючи як розсудок, стає, за Гегелем, «усвідомленням надчуттєвого (Bewußtsein des Übersinnlichen) або «внутрішнього» в предметному наявному бутті». У внутрішньому надчуттєвий світ відкривається як істинний, як щось потойбічне, а тому таке, що зберігається, на відміну від зникаючого буття «тут та зараз». Це «внутрішнє», яке являється (Erscheinung) розсудку як надчуттєве, є для свідомості ще зовсім пустим, простим всезагальним, в якому свідомість поки що не знаходить саму себе. «Внутрішнє» для свідомості є потойбічним, тобто воно є повною пустотою, «яка зветься також святістю», в межах якої свідомість сповнена власними «мріяннями, примарами (Erscheinungen)», в яких водночас являється собі. Дух, свідомість ще не увійшли за ту «завісу», яка, за виразом Гегеля, приховує «внутрішнє», і поки «ми самі» не зайшли за неї, поки дух не став внутрішнім для самого себе, ця пустота наповнюється плодами фантазії розсудку [133, с. 54].

Відтак, релігія, за Гегелем, починається з відкриття свідомістю «внутрішнього» в речах, причому розкривається, що це «внутрішнє» є сама свідомість,-- зі спроби свідомості пізнати істинне у надчуттєвому. Проте замість пізнання істини вона наповнює пустоту надчуттєвого лише своїми образами. Водночас дана невдача є моментом загального діалектичного руху, оскільки свідомість невдовзі виявляє всю ілюзорність змісту надчуттєвого разом з тим пізнаючи, що вона саме своїми фантазіями наповнила пустоту внутрішнього. Можна сказати, що Гегель формулює своєрідну міфологію, котра породжується розсудком, адже та обставина, що філософ пов'язує міфологію з діяльністю розуму, але, як зауважує сам Гегель, розуму «не мислячого», дає нам підставу для тлумачення його розуміння діяльності розсудку в «Феноменології...» саме як міфотворчої діяльності. Гегель є одним з тих, хто заклав основи формування поняття міфологічного як окремої сфери свідомості, «трансцендентально необхідної категорії думки» (О.Ф.Лосєв). Але водночас він не розрізнив релігію та міфологію як

самостійні формоутворення свідомості, хоча й формує основи для розуміння міфу як цілого світу людини. Міф у Гегеля має функціональний характер, він лише імпліцитно містить думку як внутрішній зміст, адже для німецького філософа сутністю чуттєвого є дух. Саме тому подальший розвиток релігійної свідомості призводить до зняття (Aufheben) міфу в уявленні.

Як стверджує Д. Маркович [80, с. 245-249], релігія, як форма суспільної свідомості відбиває залежність людини від природних та суспільних сил, а також спробу перебороти цю залежність у сфері суб'єктивних поглядів. Вона виникає як наслідок неясних уявлень первісних людей про їхню власну природу й про зовнішню природу - тієї, що їх оточувала.

Таку залежність підтверджує зміст найдавніших релігійних уявлень та вірувань. Це вказує на те, що вони виникли на основі вкрай убогого позитивного знання про світ, у якому жила людина. Позитивному знанню, набутому людиною в процесі її продуктивної практики, протистояла величезна область непізнаного, котре людина на той час не могла пояснити інакше, як лише за допомогою фантастичних образів.

Однак з розвитком суспільства й знань про природу релігійне відбиття природи зазнавало еволюції: змінювалися його форма й зміст. Первісне пояснення незвіданого зводилося до того, що область непізнаного людина уявляла собі населену духами. Такий спосіб відбиття природи, коли предмети уявлялися наділеними душею, називається анімізмом. Як найдавніша форма свідомості й релігії анімізм являє собою віру в те, що природа сповнена найрізноманітнішими духами. Головною причиною виникнення релігії, отже, була історична обмеженість людських знань, про природу, яка її оточувала.

Обмеженість знань про суспільство виявилася у вигляді основної причини виникнення особливої форми релігії в рамках анімістичної свідомості - тотемізму. Тотемізм з'являється на вищому щаблі дикості, коли розвиток продуктивних сил привів до поділу праці за статтю й віком, а також

до поділу праці між окремими групами мисливців. Сутність тотемізму полягає у вірі у взаємне споріднення членів певного роду чи племені і їхнього тотема. Тотемом звичайно є яка-небудь тварина, що оберігає рід від нещастя, оскільки, відповідно до подань членів роду, у цій тварині живе дух їхніх померлих предків. Тому й існувала заборона (табу) убивати тварин, що були тотемом для роду чи племені. Існували також заборони, що стосувалися жінок, дітей і старих, сутність яких полягала в тому, що останні не брали участі у полюванні як головному занятті племені.

Згодом у певних історичних умовах розглянуті первісні релігійні уявлення розвинулися в різні релігійні напрями. Так, із початком процесу перетворення племінних союзів у держави, коли виникли більші соціальні спільності, у них з'явився теїзм - віра в богів або в Бога. Тепер божества, боги мисляться людиною як особисті істоти, набувають антропоморфного вигляду і наділяються власними іменами. По суті, спершу існує віра в багатьох богів - політеїзм, а лише потому віра в одного бога - монотеїзм. Коли окремі держави гинуть і руйнуються, і на їх місці виникають більші держави, що включають у себе багато підкорених народів, то разом із цим політичним об'єднанням територій відбувається й процес об'єднання богів, або ж злиття релігій.

В основі всіх релігій було уявлення про те, що Бог створив людину й умови для її життя, причому останні Бог змінює по своїй волі залежно від заслуг або провини людини. На питання про те, чи існував Бог раніше людини, давньогрецький філософ Ксенофан відповідав уже в VI в. до н.е. Стверджуючи, що люди створювали богів за власною подобою, він підкреслював, що якби воли, коні й леви мали руки й могли, подібно людям, малювати й створювати твори мистецтва, то коні зображували б богів схожими на коней, а воли - схожими на волів. Надалі ці погляди лягли в основу матеріалістичної концепції походження Бога, відповідно до якої людський Бог є не що інше, як обожнене суть людини, а розходження релігій

(отже, розходження богів) - це відбиття розходжень людей, трансформоване в релігійній свідомості.

Подальший розвиток релігійної свідомості обумовлюється зростанням ролі соціальних факторів і виявляється у виникненні соціальних релігій на зміну природним [80, с. 247]. Біля витоків таких змін стояв суспільний поділ праці. Поділ праці, крім іншого, сприяв підвищенню продуктивності праці й розвитку приватної власності. Водночас цей процес супроводжувався поділом праці на розумову й фізичну і появою, відповідно, відособлених груп людей, що займаються фізичною або розумовою працею. Так формується група людей, вільних від фізичної праці, а разом з тим і від тягара турбот матеріального характеру. Цю групу спершу становлять професійні священики, служителі релігійного культу, які займаються духовною працею. У процесі подальшого розвитку релігія відривається від потойбічного світу й переноситься до світу таємничого й невидимого. Цей процес означає ліквідацію природних релігій, подібних до анімізму. Божества переносяться з матеріального в нематеріальний, містичний світ.

Із виникненням соціальних релігій починається процес взаємодії релігійної свідомості й держави. Він проходить еволюцію від домінуючої ролі релігійної свідомості в суспільній свідомості в середні століття, коли церква регулювала всі сфери життя суспільства, до співробітництва церкви й держави в регулюванні громадського життя. Таке співробітництво супроводжувалося заорганізованістю й бюрократизацією релігії.

Як вираження протесту проти бюрократичної сутності організованої релігії виникла у другій половині XX ст. так звана нова релігійна свідомість, що охопила сотні нових релігійних віровчень [104, с. 486].

На початку XXI століття релігійна свідомість набула своїх особливих рис. Так, на сучасному етапі формування релігійної свідомості можна розглядати на трьох взаємозалежних і взаємозумовлених рівнях: 1) загальні фактори, тобто ті, що однаковою мірою стосуються трансформації релігійної

свідомості внаслідок соціокультурних змін на мегарівні як світу загалом, так і України зокрема; 2) специфічно українські, зумовлені соціально-культурними змінами на макрорівні в українському соціумі; 3) умови буття окремої особи на її мікрорівні. Всі три підрівні в контексті аналізу сучасної для України релігійної свідомості взаємозалежні.

На думку дисертанта необхідно, передусім, виокремити й розглянути загальні умови творення сучасної релігійної свідомості на кожному з цих рівнів зокрема. Насамперед дисертант вважає за необхідне вичленити ті загальні фактори, які зумовлюють трансформації релігійної свідомості в наш час.

1. Нова соціокультурна реальність. Йдеться про розвиток інформаційних і комунікаційних технологій, світовий обмін інформацією різних рівнів, діалог і взаємопроникнення різних культур, наукових світів, інтеграційних та універсалістських ідей, що сприяє виникненню й утвердженню на рівні суспільної та індивідуальної свідомостей інтеграційних інтересів і цінностей. Нові інформаційні технології постають самостійним чинником формування абсолютно нових відносин між різними національними, політичними, соціально-економічними регіонами і спільнотами. Ці процеси прийнято розглядати як формування постіндустріального або постмодерного суспільства, тобто становлення нового соціокультурного стану. Внаслідок цих процесів змінюються традиції, вірування, ідеології, життєві стилі й форми, що склалися десятиліттями.

Для нинішнього часу характерне формування нових синкретичних ментальних структур, в яких поєднуються елементи різних форм і типів свідомості. Твориться нова соціальна і духовна реальність, благодатна плюралістичному співіснуванню релігійних систем, прарелігійних (зокрема язичницьких) поглядів, які раніше перебували у більш-менш замкнутому стані, зумовленому "закритістю" різних національно-культурних регіонів.

2. Процеси світової глобалізації. Глобалізація - це загально-

цивілізаційний процес, який справляє величезний вплив на політичну, фінансово-економічну, культурну, релігійну, ідеологічну сфери людського буття.

Щодо взаємозалежності глобалізації й релігії, то вона є неоднозначною. Новітня глобалізація супроводжується підвищеною увагою до релігії. Всі попередні передбачення про "смерть Бога", поступове відмирання релігії, неминучу й цілковиту секуляризацію світу не спрадилися. Релігія стає дедалі повноправнішим учасником суспільного дискурсу. Це безпосередньо стосується глобалізації, оскільки, на думку дослідників, релігія, з одного боку, виносить складні світоглядні системи понад національні бар'єри, чим сприяє формуванню "загальносвітової" ідентичності, а з іншого - локалізує універсальні релігійні ідеї, інкультурує їх у місцевий контекст, внаслідок чого, національні культури позбуваються своїх локальних обмеженостей.

Бурхливе зародження й поширення новітніх релігійних рухів є однією з характерних ознак глобалізації. Остання є не стільки загрозою релігійному світогляду як такому, скільки викликом, перед яким постали історичні релігії загалом і традиційне християнство зокрема. Звідси - дві головні ролі, які можуть відігравати світові релігії: а) мобілізувати своїх вірних на негативістські антиглобалізаційні протести, спираючись на міжетнічні суперництва та фундаменталістські настрої; б) сприяти утвердженню справедливості й соціальній гармонії, впливаючи на індивідуальну і групову свідомості та мобілізуючи вірних на захист релігійної свободи, прав людини, довкілля тощо.

3. Наслідки науково-технічного прогресу. Розвиток науки й техніки зумовив і прискорив процеси урбанізації, модернізації, раціоналізації суспільства, що вплинуло на руйнацію тісних міжособистісних стосунків, насамперед сімейних, сприяло розвитку наявних ще в недавньому минулому зв'язків поколінь, усамітненню особи.

Внаслідок світової НТР, розвитку світового процесу формування єдиних інфраструктурних систем та мереж, потужного прогресу в створенні єдиного механізму функціонування фінансового капіталу, широкого застосування безлюдних технологій, світ змінюється, руйнуючи звичне й усталене. Можна говорити про те, що темпи соціодинаміки є непосильними для багатьох людей і перевищують їх адаптивні можливості. Відтак розвиток науково-технічного прогресу, який породив у людині втому від раціональності й утилітаризму, привів не лише до підвищеної уваги людства до ідей і цінностей різних традиційних світових релігій, а й вплинув на їхню трансформацію і модернізацію як у межах самих традицій, так і породжуючи їх продовження в неорелігійних феноменах.

4. Екологічна криза, ігнорування якої сьогодні може виявитися фатальним для всього людства. У контексті цього великого значення набуває одна з найважливіших християнських ідей - ідея спасіння, збереження людини як біологічного виду в умовах всезростаючих і всебічних процесів відчуження.

Екологічну кризу усе більше витлумачують не як кризу зовнішню щодо людини, що стосується лише природного довкілля, а як кризу антропологічну, внутрішню, як кризу духовну (світоглядну та філософсько-ідеологічну). Тому при опрацюванні стратегій її подолання акцентують увагу не лише на раціональному природокористуванні, а й на формуванні нового ставлення до природи та адекватних моральних "людських якостей". За таких умов особливо актуалізуються загальнолюдські цінності, які відіграватимуть все більшу роль, що сприяє діалогу й консенсусу наявних у сучасному світі релігійних феноменів, а відтак - їх взаємопроникненню і взаємодоповненню.

5. Криза європоцентристської цивілізації, що спирається на іудео-християнську традицію. Л. Филипovich справедливо вважає кризу європейської цивілізації, принципу європоцентризму "логічним продовженням кризи раціоналізму, як характерної ознаки західної культури



та ментальності європейця".

Вважається, що ця криза досягла орієнтаційних вимірів, коли втрачаються глобальні орієнтири, розуміння того, що, власне, відбувається і куди треба йти. Однією з відповідей на цю глобальну загрозу, яку визначає В. Єленський, є спроба повернення до сталих архетипів. Саме "релігія, - на його думку, - уособлює щось всезагально притаманне людству, є компендіумом саме історичного минулого" [48, с. 72].

Усвідомлення подібності життєвих пріоритетів у різних релігійних системах найбільшою мірою посилюється в умовах розширення світового інформаційного простору, що поступово виводить релігійну свідомість за межі певної конфесії, робить її універсальною, синкретичною. Для задоволення своїх потреб сучасний віруючий – практичний, раціоналізований, інтелектуалізований – трансформує існуючі релігійні системи або ж творить свої власні.

6. Секулярні процеси. Релігія - феномен доволі консервативний. Традиції в ньому відіграють досить вагоме значення. Проте, якщо релігія залишається незмінною, коли життя суспільства і сама людина, їх досвід стають іншими, то відбувається відчуженість релігії від того, чим живе людина, від її реальних інтересів та заборон. Відтак, у релігії повинні відбуватися певні компромісні зміни корективи в доктринах, формах організації, методах діяльності тощо.

Американський соціолог П. Бергер пов'язує причини секуляризації передусім з індустріалізацією суспільства, яка втілила в життя процес урбанізації і привела до зростання рівня соціальної мобільності населення, до створення нових соціальних груп, відокремлення релігійних груп від решти їх, до зміни умов соціалізації індивіда. Сучасна людина звільняється від тягара традицій, вимогою часу стає така її діяльність, яка ґрунтується на вільному виборі. Для релігії відтак з'являється новий шанс, адже на базі релігійного досвіду людина з багатьох релігійних традицій і культів надає

перевагу тому, що стає для неї справою власного вибору й переконання. Занепад релігії, яка ґрунтується на традиції й авторитеті, може компенсуватися звертанням людини до релігійного досвіду як досвіду "внутрішньої волі" [118, р. 81].

Як зазначає Т. Лукман при занепаді "церковно-орієнтованої релігії" позацерковна релігійність може зберігатися і навіть зростати [122, р. 285]. Учений дійшов висновку, що під дією соціальних змін, які відбуваються в суспільстві, змінюються лише структурні елементи релігійної свідомості. У сучасному секуляризованому суспільстві людина створює свою власну, "приватну" релігію, модернізуючи традиційне християнство, синкретично поєднуючи його з іншими релігійними традиціями.

Секулярні процеси на суспільному рівні знижують рівень інституалізованої релігійної свідомості сприяючи її перетворенню на індивідуальну, персоніфіковану.

Отже, вище були названі фактори формування нового типу структури релігійної свідомості, виражені через умови її творення. Вони є об'єктивними, тобто такими, що однаковою мірою стосуються трансформації релігійної свідомості внаслідок соціокультурних змін на мегарівні. На думку дисертанта, наступним кроком на шляху розкриття теми даного параграфу є розгляд факторів формування та розвитку структури сучасної релігійної свідомості, зумовлені соціокультурними змінами саме в українському соціумі на макрорівні.

1. Криза радянської системи цінностей є однією з основних специфічно українських детермінант сучасної структури релігійної свідомості.

Духовна денационалізація за умов соціалістичного буття значного масиву населення України призвела до втрати відчуття національної традиції, рідної батьківської віри, потреби збереження зв'язків між поколіннями через духовну традицію. Внаслідок цілеспрямованої атеїзації суспільства значення релігії і церкви було зведено майже нанівець. Крах віри

в комуністичні ідеали спричинив і руйнування цілісності світоглядної свідомості "радянського" типу суб'єкта. Діалектико-матеріалістична картина світу, яка раніше була визначена всім як складова комуністичної ідеології, також себе не виправдала.

За сучасних умов певна частина українського соціуму втратила відчуття стабільності й безпеки, не має якоїсь значущої мети у своєму житті та високих ідеалів, не може адаптуватися до нових соціальних умов свого буття, не знаходить бажаних, надійних відповідей на свої проблеми у сучасній суспільній думці. Суспільний настрій загалом песимістичний, зі слабкою вірою в реальне покращання життя в суспільстві. При цьому саме таке сприйняття соціальної ситуації з роками залишається сталим, а то й навіть загострюється і погіршується.

Як наслідок всього цього виникає світоглядна невизначеність, потреба орієнтирів у всіх сферах буття, в часі та світобудові. Незадоволеність цією невизначеністю суб'єктивно виявляється у почутті збентеження, занепокоєння. З метою їх компенсування люди шукають шляхів організації життя в суспільстві через трансформацію сталих форм і способів життєдіяльності. Загострення екзистенційних настроїв серед членів суспільства провокує залучення (або актуалізацію) до світського світогляду елементів релігійного осягнення буття.

2. Трансформація механізмів традиційного відтворення структури релігійної свідомості є також однією з умов її сучасного формування та розвитку. За умов трансформації сталих форм і способів життєдіяльності усіх прошарків суспільства зазнає змін механізм формування релігійної свідомості. За комуністичних часів значною мірою були втрачені інститути, що забезпечували традиційне формування доктринальної релігійної свідомості з дитячих років, на ранніх стадіях соціалізації, (зокрема таких, як релігійна сім'я, система релігійних навчальних закладів, реальне парафіяльне життя).

Механізм формування структури релігійної свідомості нині є дещо "перевернутим". На перше місце в ньому виходить формування або, що актуальніше для сучасної людини, пошук сенсотворчих уявлень. Люди, прийшли в релігійні організації, проминувши традиційний спосіб формування структури релігійної свідомості, "перескочили" раніше домінуючі етапи формування релігійної свідомості. У них, як правило, відсутнє цілісне уявлення про парадигму, в межах якої вони планують існувати, тобто вони не освоїли міфологічного й символічного сприйняття світу та міжособистісних стосунків відповідно до конкретного релігійного вчення.

Характерною ознакою пострадянської ситуації є те, що переважна більшість тих хто потребує "релігійного" осягнення буття вимагають швидкого релігійного досвіду. Подібна ситуація притаманна не лише новонаверненим православним, але й вірним інших церков.

Звичайно, вона проявляється у конфесійно-специфічних рисах, але у своїй основі має однакові характеристики. Традиційна церква для збереження своєї пастви повинна сьогодні шукати відповіді на виклик сучасного суспільства.

3. Новий тип економічної системи (ринкова економіка) є також специфічно українськими детермінантами формування сучасної структури релігійної свідомості. За умов адаптації до ринкової економічної системи, для значущості і комфортності власного індивідуального існування, у соціумі серед людських якостей на перший план виходять інтелект, практичність, раціоналізм, вміння логічно й аналітично мислити, мобільність, здатність швидко сприймати нове в науці, техніці, практиці соціального механізму і вміння застосовувати все це згідно з власними цілями. Людина з таким набором якостей прагне мобільних, "гнучких" форм вираження релігійної свідомості. Релігійна свідомість людини за ринкових умов часто набуває рис позаконфесійності (оскільки це не принципово), позацерковності (немає часу для відвідування тривалих богослужінь, незрозумілість символічної "мови"

проповіді тощо), фрагментарності й еkleктичності (поєднання відповідних до індивідуальних потреб елементів різних релігійних цінностей, ідей, досягнень науки тощо). Значна частина сучасних людей ставиться до релігії з позицій раціональності, доцільності й практичності.

4. Новий тип політичної системи (демократія). Утвердження України як незалежної, суверенної демократичної держави зумовило трансформацію суспільства з орієнтацією на людину, на забезпечення її прав і свобод в контексті розвитку і зміцнення демократичних, соціальних, правових засад українського соціуму.

Стаття 35 Конституції України закріплює право кожної людини, яка проживає в Україні (а не лише її громадян), на свободу світогляду й віросповідання. В Україні конституційно і законодавчо закріплено важливий принцип, що гарантує можливість практичної реалізації свободи совісті, свободи віросповідань і діяльності релігійних організацій. У контексті свободи совісті є важливим оформлений законодавчо принцип рівності віруючих перед законом, унеможливлення будь-якої дискримінації, проявів нетерпимості, що ґрунтуються на ставленні людини до релігії, її належності до тієї чи іншої конфесії.

Така державна позиція сприяє формуванню сучасної релігійної свідомості, оскільки узаконює релігійний плюралізм, відкриває для сучасного "шукача духовної обітниці" простір для вибору, а "духовним обітницям", незалежно від їх традиційного чи нетрадиційного походження, консервативності чи інноваційності позицій, відкриває простір для діяльності, розвитку, зміцнення свого становища на рівні індивідуальної та суспільної свідомості.

Результати соціологічних досліджень свідчать про те, що в громадській думці українського соціуму переважає переконання про право на існування будь-якої релігії, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини [150, с. 83]. Серед тих, хто визначає себе

віруючим, такої позиції дотримуються 40%; серед невіруючих таких більшість - 70%. Твердженню, що право на існування мають всі релігії як різні шляхи до Бога, надала перевагу кожна третя особа, яка ідентифікувала себе віруючою. Лише 13% віруючих висловилися за традиційні для України релігії і стільки ж за певну релігійну нетерпимість ("істинною є лише та релігія, яку я сповідаю").

Результати наведених вище соціологічних досліджень засвідчили складну мозаїку орієнтації громадян України на релігію. Характерно, що "просто християнами" назвалися 7% респондентів, які ідентифікували себе віруючими, 9% тих, хто вагається між вірою й невір'ям, і навіть 4% - серед невіруючих. Усім респондентам, які віднесли себе до православної релігії (таких 66%), ставилося питання: "До якої саме православної деномінації Ви себе відносите?". Виявилось, що для двох третин це не має значення (варіант відповіді "я - просто православний"). Серед віруючих таких 55%, серед невіруючих і тих, хто вагається, - по 69%. Ще 7% православних відповіли, що не знають, до якої деномінації себе віднести, а відтак для них це неважливо (таких серед віруючих лише 4% і по 13% серед невіруючих та тих, хто вагається між вірою та невір'ям). Такий розподіл відповідей дає підстави для висновку, що міжконфесійні суперечності, які протягом тривалого часу дискутуються лідерами православних церков, далеко не завжди зорієнтовані на задоволення духовних потреб віруючих, і, тим самим, підштовхують їх до пошуку іншої "духовної обітниці".

У зв'язку з цим питання, чому має місце тенденція позацерковної релігійної свідомості або ж чому західні місіонери, новітні релігійні рухи є досить привабливими, залишається відкритим, оскільки важко відповісти однозначно, що саме спонукає віруючих, які прагнуть інституційної релігійної свідомості, зробити вибір на користь цих рухів: особливі методики прозелітизму й матеріального заохочення з боку місіонерів, чи ж розчарування віруючих в "історичних" церквах.

Далі зупинимося на факторах, виражених через причини виникнення і творення сучасного стану релігійної свідомості. Зазначимо, що, розглядаючи ці причини, у сфері дослідження входять фактори сучасного стану релігійної свідомості, зумовлені індивідуальними або ж суб'єктивістськими змінами на мікрорівні, тобто у свідомості окремого індивіда.

Передусім, слід наголосити на такому факторі формування та розвитку сучасної релігійної свідомості, який цілком вірогідно може вважатися як умовою (оскільки існує як сталість, даність), так і причиною, тому що стосується особливостей людини й добре пояснює сучасні зміни в суспільній та індивідуальній релігійній свідомості. Це - етнопсихологічні характеристики українців. На сьогодні очевидно, що глибинна сутність релігійної свідомості українського народу зумовлена передусім його національним характером, характерними рисами українця як етнічної одиниці [65, с. 6].

Характеризуючи етнопсихологічні особливості українців, дослідники вказують на два різних типи їхньої поведінки: з одного боку – втеча від дійсності в позаекзистенційний світ, а з іншого - привітність і поетичність, а також почуття власної гідності, волелюбство, войовничість, що пояснюється впливом на духовний світ народу його козацької вдачі. Саме цим А. Колодний та Л. Филипович пояснюють той факт, що "разом із глибоко вкоріненою релігійністю, українській вдачі притаманні властиві активні прояви іррелігійної свідомості, релігійного інакомислія, скептицизму та індиферентності"[65, с. 6]. В українців історично сформувався певний плюралізм світогляду, толерантне ставлення до інакомислення, оскільки через географічне розташування їхньої Батьківщини він (світогляд) був відкритий різним впливам. Україна перебуває на перехресті історичних шляхів між Сходом і Заходом, на межі зіткнення різних конфесій – православ'я і католицизму, різних релігій - християнства і мусульманства. Така геополітична розташованість формувала в українського етносу відчуття незахищеності, робила його об'єктом зазіхань завойовників Сходу й Заходу,

Півдня й Півночі. Психологічно сприймаючи це, людина перебувала на межі можливостей існування, у стані постійного очікування смерті. Така ситуація зумовлювала ставлення українця до життя не стільки як турботу про нього, скільки як прагнення чогось вищого понад земного, трансцендентного очікування від життя щастя й злагоди.

Синкретичність, пантеїстичність, двовір'я, плюралістичність, трансцендентна орієнтованість як риси традиційного українського (етнічного) світогляду сприяють як прийняттю й поширенню ідей новітніх релігійних течій, так і трансформації християнської традиції, із долученням до неї певних елементів із східного типу мислення (наприклад, ідеї реінкарнації, концепції карми тощо).

Безпосередньою причиною формування сучасної релігійної свідомості вважаємо самотність людини. В умовах демократії, ринкових відносин суспільство дає змогу кожному реалізувати свої індивідуальні цілі та рішення, не нав'язуючи імперативних системних соціальних стандартів. Проте разом з тим зникають об'єднуюча людей культура, спільні символи, правила поведінки, моральні норми, духовні цінності. Людина все більше усамітнюється в людському соціумі, свідченням чого є збільшення кількості психічних розладів, самогубств, спонтанної агресії. Лише релігія, віра в Бога дозволяють своїм adeptам уникнути цього завдяки взаєморозумінню, любові, підтримці і тісній згуртованості.

Іншою важливою причиною формування сучасної релігійної свідомості є, на нашу думку, криза самоідентифікації людини. Сучасність потребує нових форм мислення й поведінки, проте цього не можна досягнути одномоментно. Така суперечність зумовлює певну нестабільність людської психіки й суспільної свідомості, створює таку соціальну травму, як криза ідентичності.

В умовах перехідного періоду, коли особистість недостатньо "відцентрована" щодо певного стрижня, треба сприймати як належне наявність у



широких верств населення "подвоєної" або "багатошарової" самоідентифікації. Це призводить до значних коливань суспільних настроїв у бік прогресивних перетворень, або ж викликає ностальгію за минулим. Ці процеси відбуваються як на рівні окремої особи, так і на рівні суспільства.

Традиція нині все меншою мірою визначає індивідуальну ідентичність. З одного боку, перед індивідом відкрита розмаїтість духовних, політичних та ідеологічних виборів. З іншого - процеси зростаючої соціальної, географічної і професійної мобільності роблять неминучим відхід від спільнотних та сімейних зв'язків і традицій, підштовхують до індивідуального вибору.

Американський дослідник П. Хілас досліджував новітні релігійні течії з позиції їх оцінки як нових механізмів соціалізації особистості, які, "хоча й вирізняються певними особливостями: прихильністю до малих групових форм, стрімким прагненням до правдивості, фокусуванням на принципі "тут і зараз", вихованням досвіду тісного соціального зв'язку, розумінням відродження як своєрідного марафону, - усе ж є явно прерогативнішими, а ніж "беззаконні порожнечі борсання без соціального визначення".

До факторів формування сучасної релігійної свідомості, виражених у причинах її появи й розвитку, віднесемо також прагнення людини задовольнити низку важливих соціально-психологічних потреб: пошук сенсу і мети існування; прагнення до самореалізації, зміни й вдосконалення свого онтологічного статусу і сакрально-морального рівня; потребу сучасної людини в реалізації свого творчого потенціалу, в надійній референтній групі, що слугуватиме критерієм її поведінки; потребу в непохитних імперативах, нехай навіть у формі уявлень, про свій зв'язок із абсолютним, трансцендентним началом, що визначає спрямованість життєдіяльності.

Розвиваючи тезу про причини появи, формування й розвитку сучасної релігійної свідомості внаслідок прагнення людини задовольнити свої соціально-психологічні потреби, можемо пов'язати ці причини з мотивацією людської релігійної свідомості, водночас наголошуючи на тому, що така

мотивація, як правило, наповнена емоційними, пізнавальними та вольовими імпульсами.

Наголошуючи на спонуках релігійної свідомості, слід передусім виокремити традицію сім'ї, найближчого оточення. Окрім батьків, які на етапі первинної соціалізації прищеплюють дитині релігійні цінності та норми, навернення людини до тієї чи іншої релігії зумовлюють й інші чинники. Досить часто релігійну орієнтацію людини визначає лише факт здійснення над особою обряду залучення до тієї чи іншої релігії, в даному випадку йдеться, швидше, про релігійність традиційну. Нині спостерігається ситуація, коли людина, раніше сповідуючи одну релігію, згодом постає перед вибором іншої. Як правило, такий перехід відбувається з традиційного православ'я до протестантизму чи неохристиянства, а також до нетрадиційного для України неоорієнталізму. Пов'язаний він передусім із незадоволенням собою, своєю попередньою релігійною приналежністю та прагненням віднайти в новій релігії елементи і сутності, відсутні в старій. Трапляються випадки, коли особу спонукає до зміни релігії, з якою вона ідентифікувала себе раніше, конфлікт "батьки-діти". Тоді обрання іншої релігії набуває протестного характеру.

Існують ситуації, коли людина, перебуваючи у стані пошуку свого "духовного прихистку", прагне ознайомитися з духовною літературою різних релігій, відвідує зібрання інших конфесій або церков, прагне осягнути основи їх віровчень, пріоритетні напрями внутрішньоспільотної та зовнішньосоціальної діяльності.

Істотними чинниками для прихильників традиційних релігій є й поширені соціальні стереотипи та ефекти сприйняття людського оточення. Особа ідентифікує себе з релігією на основі стереотипів поведінки певної соціальної групи, держави чи суспільства. Виникає стереотипна релігійність, в основі якої полягає не релігійна віра, а інституційована релігійність. Процес навернення до тієї чи іншої релігійної організації (як традиційних, так і

нетрадиційних релігій, зокрема, неохристиянських) відбувається через життєві негаразди, що спонукають молоду людину до внутрішнього споглядання.

Доволі поширеним є також місіонерське залучення молоді до релігійних організацій. Не останню роль у наверненні до будь-якої релігії відіграють ЗМІ та Інтернет, які засобами комунікативної дії інформують молодь про основні цінності різних релігій, привертають увагу до тих чи інших релігійних теорій.

Загалом же еклектичність українського соціорелігійного поля, розмаїття різних релігійних напрямів створюють для сучасної людини широкий вибір для віднайдення саме того, що їй підходить духовно.

Практично будь-яка релігійність (за винятком позаінституційних, позацерковних "просто віруючих") поділяє людей на "своїх" і "чужих", що є одним з елементів процесу ідентифікації. Проте все залежить від ступеня віри, тобто, наскільки особа є віруючою людиною й дотримується доктрин та догм своєї віри. Засвоєння останніх поступово веде до зміни індивідуального життя. Особливо це стосується представників неорелігій. Вони інколи переїжджають жити до громади, змінюють традиційні норми життєдіяльності тощо, внаслідок чого у них виникають непорозуміння з батьками та друзями, із суспільством у цілому. Людина, набувши ознак релігійної свідомості, починає вирізняти себе з безлічі релігійних уподобань, тобто закріплює в такий спосіб свою релігійну ідентичність.

Релігійність, як явище динамічне й водночас конкретно історичне, розвивається й поступово трансформується відповідно до потреб і запитів, рівня нагромаджених знань та критичної здатності людини XXI століття. Релігійна сфера в сучасній Україні містить у собі, всі можливі релігійні традиції й практики, а також новостворені релігійні феномени. Релігійність сучасності наповнилася новими формами й смислами, орієнтованими на задоволення індивідуальних потреб окремої особи, яка самостверджується,

самоактуалізується, самовдосконалюється й самовиражається. Джерела релігійного пошуку завдяки розвитку інформативної сфери сьогодні розширені до межі, тобто до загальнолюдського досвіду історії.

Сьогодні релігія, знайшовши свій "притулок" у душах тих, хто її потребує, об'єктивується принаймні у двох формах релігійної свідомості - традиційній, або ж відтвореній (вірувальне ставлення до ідей, сутнісних основ традиційних для України релігійних течій, насамперед православ'я, римо- та греко-католицизму, пізнього протестантизму, які сьогодні переживають своє відродження й зміцнення позицій), та новітній, або твореній (вірувальне ставлення до ідей новітніх релігійних течій, що сформувалися переважно у другій половині ХХ ст. або на основі певної релігійної традиції, але в її модерновій інтерпретації, або на синкретичному поєднанні елементів віровчень різних релігійних традицій, або еклектиці ідей традиційних релігій з науковими чи фізично-терапевтичними концептами).

Розуміння сучасною людиною понять "віра" й "релігія", визначення функції віри в її житті, частота і мотиви здійснення релігійних практик, ставлення до асоціальних явищ залежать від наявності чи відсутності певних релігійних переконань та "глибини" їх занурення в світогляд людини, ступеня визначеності особи у власних релігійних переконаннях щодо конкретного релігійного вчення, міри залучення до діяльності певної релігійної організації.

У сучасному українському суспільстві виокремлюються два принципово відмінні між собою типи віруючих - масовий (здебільшого представляє відтворену релігійність) і воцерковлений (представляє відтворену і творену релігійність). Пропорційно кількість останніх значно менша.

Масова релігійна свідомість характеризується низьким ступенем і поверховістю релігійних переконань, недостатньою силою релігійної віри, слабкою інтенсивністю релігійних почуттів та переживань, неактивною та

неусвідомленою релігійною діяльністю, повільним засвоєнням релігійних ідей, норм та цінностей, яскраво вираженою ритуалістичністю, конформізмом, декларативністю. Воцерковлена релігійність вирізняється цілісністю, виваженістю, ґрунтовністю релігійних переконань та їх максимальною відповідністю конкретним релігійним віруванням; високою інтенсивністю релігійних почуттів та переживань. Здійснення релігійних практик є усвідомленим і цінним саме завдяки їх внутрішньому змісту. Як правило, носії воцерковленої релігійної свідомості є членами релігійних організацій, здебільшого не обмежуються пасивним відвідуванням релігійних служб, беруть участь в соціальній, просвітницькій, благодійницькій та іншій діяльності релігійних громад.

Виходячи з результатів соціологічних досліджень, виявлено, що за самоідентифікацією віруючими себе вважають 58% населення України [14]. Загалом сьогодні в Україні самоідентифікація людини як віруючої подібна до самоідентифікації як невіруючої або атеїста часів радянської влади: людина відповідає так, як відповідати "пристойно", як від неї очікують, тобто у багатьох випадках вона стає конформістською. Крім того, в сучасному українському суспільстві сформувався певний соціокультурний і психологічний клімат, коли "церковність" набула рис соціально легітимізованої і заохочуваної характеристики людини, що підсилило релігійну поведінку і храмову активність. Відтак релігійні практики (йдеться передусім, про відвідування релігійних служб "на релігійні свята", здійснення релігійних обрядів прилучення до релігії: хрещення, освячення шлюбу-вінчання та поховальних служб) зараз досить поширені, популярні, що характерно для переважної більшості людей, незалежно від "глибини" їх релігійних переконань. Мотиви при цьому полягають у міркуваннях типу: "Йду до храму або роблю так тому, що так треба", "Так прийнято", "Так роблять усі", а не заради обрядово-культової практики певної релігії як самоцінності. Характерно, що навіть серед тих, хто визначився як

"невіруючий", 7% відвідують релігійні служби в дні релігійних свят, кожен третій вважає за необхідне відправляти релігійну службу на честь народження людини, а кожен п'ятий переконаний в обов'язковості поховальної служби. Загалом же, згідно з висловленими респондентами аргументами доцільності обрядів посвячення в релігію та одруження, то формуються вони у багатьох на засадах еклектичності, на основі фрагментації релігійного життя, а саме поєднанні традиції і моди, визнання магичності релігійних цінностей. Лише для небагатьох (здебільшого це воцерковлені віруючі, або члени релігійних організацій), релігійна діяльність є усвідомленою і цінною саме завдяки її внутрішньому змісту. Як засвідчили результати масового опитування, саме серед представників групи віруючих частка тих, хто відвідує служби, молитовні зібрання щотижня або навіть частіше, тобто за вимогами (правилами) більшості релігійних організацій, серед молоді становить 14%, а серед усього населення держави - 24% .

Члени релігійних організацій, окрім відвідування релігійних служб або зібрань, досить часто залучаються до активної діяльності, спрямованої переважно на допомогу знедоленим, бідним, а також маргіналам суспільства - наркоманам, алкоголікам. Окремі релігійні організації мають свої реабілітаційні центри допомоги наркоманам та алкоголікам, які згодом самі стають членами цієї громади. Для масового віруючого традиційної релігійної орієнтації основним спонукальним чинником відвідування релігійних служб є прагнення віддати данину народній традиції або ж традиції власної сім'ї. Тому, якщо мотивація подібної релігійної практики є наслідуванням сімейних традицій переважно тих категорій, хто ідентифікував себе віруючим, то відвідування релігійних служб, як данина народній традиції, характеризує увесь загальний опитаних, незалежно від їхньої ідентифікації щодо віри.

У цілому, зважаючи на зазначені респондентами мотиви здійснення релігійних практик (відвідування релігійних служб, звертання до Бога у

думках, залучення до релігійної громади, членство у ній тощо), релігійність, незалежно від її "глибини", дає сучасній людині не стільки пояснення світу, скільки задовольняє її духовно-моральні потреби, відволікає від буденних турбот і життєвих негараздів, знімає кризовий стан, з'ясовує призначення і сенс життя. Для інших вона постає стимулом дотримання національних, сімейно-побутових традицій.

Сьогоднішньому українському соціуму властива тенденція розвитку позаінституційної або позацерковної релігійної свідомості, оскільки не завжди віруючі люди виступають послідовниками якоїсь конкретної релігії чи деномінації, а вважають себе просто християнами.

Для сучасного українського суспільства характерне взаємопроникнення різних культурних світів та типів мислення, а відтак і розширення релігійно-світоглядних парадигм та еkleктичне поєднання різних їх елементів. Проявом синкретизму, присутності архаїчних і містичних елементів у свідомості віруючого можна вважати те, що в реінкарнацію серед усього населення України вірять 38% віруючих і 22% тих, хто вагається між вірою і невір'ям.

Щодо уявлень про Бога, то вони відрізняються великою варіабельністю, в яких певною мірою відображені і християнські, і теософічні, і пантеїстичні, і ціннісні, і чуттєво-емоційні відтінки, при цьому часто образи й уявлення мають антропоморфний характер. Уявлення про Бога певної частини сучасних людей не пов'язані з догматичними положеннями будь-якої світової релігії. Відтак концепт Бога набуває в них нового смислу. Загалом релігійні твердження про існування Бога, а також душі і гріха сьогодні у свідомості людини підлягають найменшому сумніву. Вони набули нині не тільки і не стільки релігійного, скільки морального змісту.

Визначено, що домінуючими функціями віри в уявленнях сучасних українців про роль віри в житті людини є: регулююча ("утримує від поганих вчинків", "породжує почуття милосердя, співчуття, добра", "підвищує

духовність людини"), компенсаторна ("полегшує душевні переживання, страждання, негаразди, страхи", "дає душевний спокій і силу, надію"), та традиційно-транслуюча ("слідування традиціям свого народу, своєї сім'ї"). Різко негативні оціночні судження про роль віри у свідомості сучасної людей практично відсутні.

В ієрархії життєвих пріоритетів, орієнтацій та цінностей переважної більшості сучасних членів українського соціуму незалежно від релігійних переконань на першому місці локальний життєвий світ індивіда - мікросфера (власна особа, сім'я). Проте серед тих, хто визнав себе віруючим, більше, порівняно з невіруючими, переймаються проблемами загальнолюдськими і вважають служіння суспільству й служіння державі першочерговими орієнтаціями в житті.

Релігія як цінність більше значить для тих, хто ідентифікує себе віруючими, ніж для тих, хто вважає себе невіруючими, або тих, хто вагається між вірою і невір'ям.

Наявність віри у людини є певним внутрішнім морально-етичним кодексом, який впливає на розуміння та ціннісну вагу для неї таких інституцій, як шлюб, сім'я, повна сім'я (де є батько і мати), подружжя вірність.

Віруючі більш традиційні у ставленні до шлюбу як способу організації сім'ї. Для благополуччя у шлюбі віруючі люди помітно більшого значення, порівняно з невіруючими, надають таким принципам, як: повага та підтримка між подружжям, діти, порозуміння та терпимість, подружжя вірність, спільне обговорення проблем, проведений разом час. Люди, які вважають себе віруючими, серйозніше й відповідальніше ставляться до цінності інституту сім'ї та сталих, упорядкованих статевих стосунків. Щодо життєвих та ціннісних пріоритетів, то багато в чому (зокрема, стосовно локального життєвого світу індивіда - власна особа, сім'я, соціально-політичних орієнтацій, ставлення до асоціальних явищ, соціально-економічних проблем)



позиції сучасних людей є досить подібними й не залежать від їхньої вірувальної самоідентифікації. Проте ті, хто підтвердив наявність у своєму світогляді певних релігійних переконань, традиційніші у ставленні до упорядкування статевих стосунків і категоричніші щодо абортів та евтаназії.

Загалом же у буденній свідомості значної частини сучасних українців релігійні уявлення часто синкретично поєднуються з елементами нерелігійних типів свідомості, проте вони надають сенсу й ціннісній основі людського існування, стаючи релігійними у широкому розумінні.

Спираючись на результати соціологічних досліджень, виокремлено деякі стереотипні моделі поведінки сучасної української людини залежно від її ставлення до релігії та віри. Зауважимо, що ці моделі, так само, як і попередній типологічний поділ віруючих на масових і воцерковлених, є лише теоретичними конструктами, які виокремлюються за допомогою типів та видів релігійних ідентичностей і відповідних до них релігійних практик:

- глибоко віруючий - поштовхом до дії є внутрішня віра, що "матеріалізується" у виконання релігійних догматів, соціальна поведінка збігається із стереотипною поведінкою релігійної ідентичності; ядро воцерковлених віруючих - носії внутрішньої релігійної свідомості;

- віруючий - намагання дотримуватися ціннісних зразків своєї релігійної спільноти, виконувати всі релігійні приписи, проте віра є лише одним з ідентитетів, який змагається з іншими за управління поведінкою особи, поєднання внутрішньої та зовнішньої релігійної свідомості;

- віруючий відповідно до родинних цінностей - релігійна ідентифікація відбувається на етапі первинної соціалізації, релігійні цінності засвоюються в родинному колі; це - модель наслідування вчинків;

- церковно-віруючий, або ритуаліст, - віруючий, який вважає, що важливо дотримуватися обрядової частини обов'язків релігійної спільноти; більше ідентифікує себе з церквою, аніж з вірою; є носієм зовнішньої релігійної свідомості; віра нестійка: хитається залежно від визнання

церковних цінностей іншими верствами населення та соціальними інституціями, зокрема державою;

- віруючий, тому що вірять усі, або конформіст, – данина стереотипній поведінці даного часу; характерне не прагнення усвідомити релігійні цінності та норми, осягнути сутнісні релігійні ідеї, а відповідати "прийнятій або популярній релігійній поведінці"; релігійні цінності та моделі поведінки мозаїчні та уривчасті;

- той, хто вагається між вірою і невір'ям, - бере нерегулярну участь у найважливіших релігійних обрядах, час від часу відвідує релігійні служби у найважливіші релігійні свята; відсутня чітко визначена позиція щодо власного ставлення як до віри, так і до невір'я; проте більше тяжіє до переконань і поведінки конформістів та ритуалістів; має поверхове, фрагментарне уявлення про релігійні ідеї, цінності, піддаючи їх постійному сумніву; все ж досить часто ідентифікує себе з певною релігією;

- байдужий, або індиферентний, - майже ніколи, за окремими винятками, не бере участі в релігійних святах і обрядах; "живе біля релігійних ідентичностей", але фактично не цікавиться релігійним життям; як правило, не порівнює свою поведінку з релігійними умовами, вимогами тощо; в орієнтаціях превалюють професійні, соціальні чи інші ідентитети;

- невіруючий - як правило, йому не властиві релігійні ідентитети і практики; характеризує їх не індиферентна споглядальна позиція щодо релігійних ідей, переконань і практик, а позиція критики перших і заперечення доцільності останніх, проте він не заперечує існування окремих релігійних феноменів, зокрема душі, гріха, навіть певного трансцендентного начала;

- атеїст - ніколи не здійснює релігійних практик, не вірить в існування Бога чи будь-якого іншого сакрального начала.

У цілому ж українське суспільство стосовно релігійного феномена характеризує, поряд із співіснуванням різних сенсотворчих парадигм,

світоглядна невизначеність, ідейна еkleктичність, релігійна фрагментарність.

Дисертант вважає за необхідне зазначити, що незалежно від зростання кількості релігійних організацій, більш ніж 50-відсоткового показника самоідентифікованих віруючих і близько третини тих, хто вагається між вірою та невір'ям, навряд чи можна робити висновок про релігійний ренесанс в Україні у класичному його розумінні.

Підсумовуючи проведений у даному розділі дисертації аналіз, необхідно зазначити, що сучасний стан релігійної свідомості українців можна охарактеризувати двозначно. З одного боку, як релігійну свідомість, характерними рисами якої є відкритість, адогматичність, демократичність, гнучкість, індивідуалістичність тощо, а з другого - такою, що відзначається духовною ентропією, еkleктикою, невизначеністю, фрагментарністю, популізмом, конформізмом тощо. Ту чи іншу позицію можна займати відповідно до власних поглядів та переконань. Об'єктивним залишається те, що релігія сьогодні є повноправним учасником соціально-культурного (постмодерного) дискурсу. Вона не зникла, як це пророкували деякі вчені кінця XIX - початку XX ст., а продовжує задовольняти, вже у XXI ст., потреби й запити людини, яка живе у світі космічних технологій і глобальної екологічної кризи. Релігійність залишатиметься, релігія говорить людині про найважливіше: про вічне життя, про смерть, про сенс, про те, що знаходиться по той бік буденності її (людини) прагматичного тимчасового існування. Як зазначав П. Косуха, релігійність незмінна, але тією мірою, в якій релігійні ідеї та уявлення не вступають у явну суперечність з життям. Якщо ж намічається така суперечність, то до релігійних положень вносяться необхідні корективи.

Отже, досліджуючи питання про джерела української релігійної свідомості, ми бачимо, що вони мають витoki в первісних формах у ранньородовому суспільстві, а потім проходять тривалий розвиток як складник синкретичного світорозуміння і світобачення; еволюціонують в особливий елемент свідомості і релігійного комплексу з виділенням індивіда з

родового колективу й формуванням особистісних якостей людини в соціальному диференційованому суспільстві. Ці джерела формують спосіб відношення віруючого до світу через систему поглядів і почуттів, смисл і значення яких становить віра в надприродне. Будучи суб'єктивними образами невідомих станів людського буття, релігійні погляди і почуття водночас є виповненням цих станів у сакральному вимірі. Завдяки цьому, джерела релігійної свідомості надають релігійним відношенням відображальні, виповнювальні і вірувальні риси, а сама релігійна свідомість набуває важливих ознак – образності, символічності, діалогічності, глибокої інтимності, складності і суперечливості поєднання ілюзорного і реалістичного, емоційної насиченості, активного впливу на вольові стани особи і колективу віруючих.

Підсумовуючи, зазначимо, що зі здобуттям незалежності у відносинах між церквою та іншими інститутами українського суспільства запанувала повна ентропія. У глобальному розумінні, ці стосунки жодним чином не були регламентовані, тобто вперше держава, не заперечуючи ролі церкви, відокремила її від себе, а освіту — від церкви, проголосивши свободу віросповідання. Це зокрема, закріплено й у Конституції України. Проте на цьому все й закінчилося. Свобода фактично не була більше нічим регламентована, тому закономірно настав хаос. Він був, насамперед, зумовлений тим, що, при всій релігійній консервативності, в ринкових умовах (на дто за умов такого „дикого капіталізму“) монастирі, храми та й сама церква взагалі перетворювалися на суб'єкти ринку та суб'єкти господарювання (оскільки вони мали справу із землею, грошми, цінностями, товарами та послугами). Уникнути цього було неможливо. Саме тут церква зайвий раз продемонструвала своє невміння робити висновки з минулих помилок. Найболючішим ударом став розкол в українському православ'ї.

І все ж, попри всі ці труднощі, саме церква може й повинна відіграти ключову роль в інституціоналізації релігійної свідомості, і вже на цій основі

істотно піднести значущість останньої як вагомого чинника модернізації нашого суспільства.

Необхідно зазначити, що сьогодні, після майже 15 років незалежності, іще відчутні наслідки того нищівного удару, який завдала церкві комуністична система. Загальновідомий руйнівний вплив комуністичного тоталітаризму на душу людини, на характер її особистої й соціальної поведінки. Релятивізація моралі, переполюсування етичних полюсів “добра” і “зла”, тотальне приниження гідності людини тощо.

У цей атеїстичний період склалась двояка ситуація: у свідомості людини релігійна віра й інститут церкви (церковна практика) відділилися одне від одного. На цьому ґрунті виникли два типи подвійної моралі – таємна участь в обрядах людей, які за партійною приналежністю підтримували політику войовничого атеїзму, і розвиток „внутрішньої віри” серед людей, які під дією антицерковної пропаганди сформували негативну думку щодо самого інституту церкви.

Проте ця тенденція розділення релігійної віри й інституту церкви зберігається й нині, будучи чи не найяскравішою рисою постатеїзму. Підтримується вона не тільки позацерковними силами, але іноді й політикою самих церков, які не виявляють тенденцій до широкого залучення громадян до церковного життя, а часом навіть не докладають зусиль до того, аби з „потенційних” парафіян зробити реальних. Хоча сучасні засоби інформування відкривають широкі можливості впливу на свідомість, традиційні церкви зазвичай мало використовують їх саме з проповідницькою метою. Так, використання ЗМІ церквою доволі традиційне – друкована продукція поширюється переважно в середині громад і рідко виходить за їхні межі, такий відносно дешевий засіб як інтернет, використовується також головним чином в режимі он-лайн газети, цільовою аудиторією якої є воцерковлені вірні. Зміст ЗМІ церковної спрямованості зводиться до стрічки церковних новин, подій церковної політики й статей, присвячених

з'ясуванню стосунків з опонентами. За невеликими винятками, українські конфесії не використовують засоби ЗМІ для власне душпастирських потреб.

Здавалося б, подібна ситуація є невідомою в першу чергу для церкви і віруючих – як воцерковлених, так і невоцерковлених. В цій ситуації може бути зацікавлена влада, якій не потрібна сила, здатна, з одного боку, консолідувати суспільство і стати його духовним провідником, а з іншого – не піддаватися на маніпуляції самої влади. В результаті церква, яка не може спертися на велику кількість зацікавлених у її успіху вірних, має слабші позиції в діалозі з державою, і змушена грати за нав'язаними правилами, шукати шляхів зміцнення власних позицій у владних інститутах. Тут протилежні табори використовують кожна свою міфологему: УПЦ – „канонічну територію”, кордони якої збігаються з державними, УПЦ КП – „державницьку церкву”, яка надає духовної підтримки „сильній владі”. УАПЦ, яка не мала подібних „позитивних” з точки зору держави міфологем, зазнала утисків. Виняток становить хіба що УГКЦ, яка має справді реальну підтримку серед вірних свого регіону, проте намагання подолати „регіональний” статус вимагають від неї компромісів.

З метою набуття „статусу” церква вдається до ідеологізації, і, відповідно, в очах пересічного невоцерковленого українця є „виховним”, „благодійним” чи „ідеологічним” інститутом, а зовсім не представництвом Бога на землі. Таким чином, сформована за СРСР ситуація відчуження церкви і релігійної віри підтримується і тепер. Між цим явищем і явищем секуляризації західного зразка простежуються певні аналогії, проте слід при цьому вказати на першочергову відмінність. Західна секуляризація - це відчуження церкви від держави, за умов якого церковно-релігійні ознаки більшою чи меншою мірою вилучаються на рівні державних інститутів, за якого всі ідеології – від націоналістичної до ліберальної – утверджувалися головним чином як альтернативні християнській традиції. Цей процес відбувався „зверху”, оскільки церква не виявила готовності виконувати

ідеологічне замовлення, або, з точки зору влади, просто не була до того придатна. Відчуження у радянській і навіть більшою мірою пострадянській період відбувається „знизу” – церква ніби й готова виконувати ідеологічну функцію, а держава готова з того користатися, проте церква при цьому втрачає своє специфічно релігійне значення.

Можна констатувати, що сьогодні церква намагається стати зрозумілішою, і задля того змушена говорити „зрозумілою” мовою не лише з державою, але й з суспільством. З цією метою вона залучає позацерковну і позарелігійну риторичку, аби пояснити своє призначення людям, намагається привабити громадян до своїх соціальних, політичних, виховних ініціатив, сподіваючись, що ці зрозумілі речі приваблять і до самої церкви, до церковної практики. Втім, це, перш за все, веде до того, що людина утверджується в думці, що саме до соціальної, політичної і виховної ролі й зводиться функція церкви в суспільстві. Держава, в свою чергу, зацікавлена у наявній ситуації відчуження церкви й „конфесійного ринку” і не можна сподіватися, що вона докладатиме зусиль до її виправлення. По-перше, як колись і радянському уряду, їй не потрібен сильний інститут, який об’єднує велику кількість людей і діє відповідно закону, провідником якого не є держава. По-друге, наявність альтернативної конфесії завжди дає можливість коригувати дії церков, тобто уможлиблюється принцип „поділяй і володарюй”. По-третє, церква як ідеологічний вектор дає можливість демонструвати єдність з групами населення, які мають аналогічні ідеологічні погляди, що надто важливо для регіональної політики. Ідеологічний елемент також знаходить використання у контексті міжнародних відносин.

Отже, сьогодні можна констатувати, що упродовж 15 років незалежності України, в умовах відносної свободи, сповзання української людності (зумовлене 70-річним періодом атеїзму) в стан антропологічної катастрофи навряд чи зупинено. Гідність людини в нинішній час соціальних трансформацій зневажено часом більше, а ніж це було при усталізованому

“реальному соціалізмі”. Стан гнітючої несвободи в певних ділянках життя замінено свободою, непідконтрольною людському сумлінню, від чого вона, свобода, стає небезпечною, оскільки відповідальність людини надто ослаблена. Сказане значною мірою стосується, зокрема, носіїв реальної влади в Україні, а відтак і державних службовців, від яких суттєво залежить благополуччя простої людини. В результаті, українська людина сьогодні страждає від безконтрольності чиновника й зневаження її соціальних прав часом навіть більше, ніж це було за радянських часів.

Отож, українській церкві доводиться починати навіть не з нуля, а з великого і болісного “мінуса”. Все це вимагає великих зусиль, а головне – ставить церкву в ситуацію нездоланної суперечності. З одного боку, задовольнити всі вимоги нинішнього історичного моменту вона вочевидь не може. Церква потребує часу, щоб відновити свої структури, устabilізувати й поліпшити формацію духовенства, розчистити запусчене «джерело Традиції», з якої могли би черпати всі християни. З іншого боку, суспільство не може чекати, коли церква відновить усі свої функції і структури. Воно потребує високого прикладу Церкви і її всебічної допомоги вже сьогодні, а точніше – потребувало ще вчора. Свідченням невтамованості такої потреби суспільства є падіння інтересу до церкви з боку певної частини українського населення, зокрема молоді.

На жаль, така неготовність церкви не є єдиною проблемою у її соціальному служінні. На відміну від своїх західних партнерів по колишньому комуністичному блоку. Україна, здобувши незалежність, вирішує додатково ще й складні проблеми національної, політичної, культурної і християнської ідентичності. Такого роду процеси завжди дуже болючі, оскільки суспільство повинно одночасно діяти у трьох напрямках: (1) відновлювати втрачену або деформовану ідентичність, тобто позбуватись сторонніх впливів, які суперечать цій ідентичності, і повертатись до своїх джерел; (2) в умовах новоздобутої свободи переосмислювати й адаптовувати



до своєї духовності ті сторонні історичні впливи, які виявилися плідними для його духу; (3) формувати нові елементи ідентичності, що впливають з контексту нинішньої епохи. Теоретичним шляхом можна тільки поставити ці завдання – натомість відповісти на них може тільки емпірика реального життя.

В українському контексті невизначеність ідентичності означає розколотість визначальних ідеологічних, мовних і, зокрема, конфесійних параметрів суспільства. Такий стан сприймається людьми не як природний плюралізм орієнтацій, а як неприродний стан розколу. Тут слово “неприродний” в умах людей виступає синонімом до слова “шкідливий”. Головною домінантою суспільно-політичного життя є прагнення *подолати* такий на перший погляд вимушений плюралізм. Натомість тих, хто ставив би питання, як таким плюралізмом скористатися, в суспільстві дуже мало. Плюралізм навчає нас бути толерантним щодо “інакшого”, розуміти й поважати його неподібність. Це вміння бути толерантним надзвичайно важливе, оскільки, якщо говорити про релігійну площину, майбутня єдність церкви може бути лише структурованою, тобто “єдиною у розмаїтті”. Історія однозначно засвідчила, що єдності ніколи не досягти шляхом уніфікації відмінностей, “підстригання” всіх під одну гребінку. Тому нинішній плюралізм українських суспільних феноменів – це радше Господня ласка для України, аніж її кара! І долати нам треба не плюралістичне бачення світу, а непримиренну роз’єднаність окремих бачень.

На жаль, всі ці роздуми для нинішньої церковної ментальності в Україні є надто утопічними (якщо не надто ліберальними, а тому – шкідливими!), внаслідок чого в церковному мисленні переважає установка на ліквідацію суперників, поглинання “хибних” вірувань одним “єдиноправильним”.

Отже, на даному етапі свого інституційного відродження основним завданням для церкви має бути намагання „зайняти ніші”, повернути майно,

відкрити якомога більше парафій тощо, а перероблення „потенційних прихожан” у реальних поки відкладається на неозначене майбутнє. Це чи не вирішальний момент у формуванні українського розуміння свободи совісті: умоглядна релігійність, далека від практики, цілком співзвучна умоглядній свободі совісті – той, хто не практикує і не прагне практикувати, ніколи не стикається з обмеженнями в практиці.

Проблеми, які виникають у церковному й церковно-державному полі України, вимагають від всіх учасників процесу пошуку шляхів до ведення діалогу, причому на різноманітних рівнях – міжцерковному, церковно-державному, між церквою й суспільством. Про діалог і його необхідність говорять усі, але сам він майже відсутній. Йдеться передусім не про діалог між окремими конфесіями або ж світовими релігіями – тут, як було зазначено, можливі домовленості й тимчасові угоди, а про діалог, умови і необхідність якого диктує сучасний світ,- діалог між релігійним та світським.

Ця необхідність найчастіше відчувається, коли йдеться про спілкування між церквою – громадою вірних (як кожним окремо носієм релігійної свідомості, так і групою) і невоцерковленими носіями світської свідомості безвідносно до їхнього ставлення до релігійної віри (вони можуть вважати себе віруючими, які не потребують церковної практики чи атеїстами). Особливо відчутною є проблема їхнього співіснування саме в постатеїстичних суспільствах, де на формування світського світосприйняття донедавна мала вплив доктрина „наукового атеїзму”, а віднедавна – виразно матеріалістична ідеологія та ліберальні цінності. У релігійній свідомості, ці впливи мали своєрідну реакцію – агресивна атеїстична пропаганда викликала таку саму агресивну відсіч, а сучасні ідеологічні виклики – догматичну замкненість і ортодоксальне несприйняття. Проте, ці два типи світосприйняття доволі мирно співіснують, оскільки не надто часто перетинаються, а коли й перетинаються – конфлікт не набуває відкритої форми фізичного насилля, а залишається на вербальному рівні, а може й

узагалі бути невисловленим. Цей прихований конфлікт ґрунтується зазвичай на самому розумінні (відчутті) області духа (духовності). У релігійній свідомості область духа є цілком областю релігійної віри, яка доволі чітко артикулюється в поняттях і положеннях релігії й віри. Для світської свідомості ця область зазвичай неоднорідна, хаотична, частіш за все невідрефлексована. Так, для світської свідомості мистецтво і філософія – дві відносно самостійні складові духовності поряд з релігійною вірою, яка час від часу домінує, або навпаки, переміщається на периферію свідомості. Для релігійної свідомості філософія, мистецтво й всі інші духовні практики є допоміжними чи паліативними відносно релігійної віри. Конфлікти виникають саме на кордонах, які окреслює світська свідомість та не сприймає релігійна .

Конфліктні моменти відкривають ті межі, в які ми мусимо поміщати свої прояви світоглядної свободи. Вона завжди була і буде обмеженою, проте відмінною рисою саме нашої ситуації в тому, що ми не намагаємося шукати компроміс шляхом діалогу – ми просто підкоряємося. Компроміс неможливий просто тому, що в ньому не відчувається потреба, – питання з області духа для нас не мають такої критичної важливості, як питання фізичного виживання.

У формуванні сучасної постатеїстичної свідомості відіграють значну роль такі фактори, як традиція і способи ідентифікації з нею. Зазвичай у випадку постатеїстичної свідомості ми не так вже часто зустрічатимемо свідомість саме релігійну чи світську. Найчастіше матимемо справу з особливим типом сучасної релігійності – „традиційною релігійністю”. Це доволі специфічне явище, яке певним чином поєднує в собі світське та релігійне.

Варто також розглянути інші визначні риси – авторитарність і традиційність. Авторитарність виявляється в орієнтації на ту чи іншу особу – харизму лідера, географічну приналежність, або ж якусь іншу рису, яка може

й не мати безпосереднього стосунку до віри. Інший момент – превалювання традиції, яка втілює зв'язок з Абсолютом. Традиція перевищує доктрину, церковні настанови тощо, наприклад, православні можуть гадати в „крещенський вечерок”, або ж стрибати через вогнище в ніч на Івана Купала, так само підтримуючи традицію, як і під час свячення пасок на Великдень чи куштування куті на Святий Вечір. Звісно, повною мірою вважати це проявами саме „релігійності” важко.

Цей своєрідний тип „традиційно-релігійності” є виявом схильності до ритуалізації. В даному випадку традиція як така являє собою порожню ритуальну форму, яка заповнюється принагідно потрібним змістом. Ритуалізована свідомість –байдуже, постала вона з релігійної чи ідеологічної – легко сприймає будь-яку ідеологію, якщо вона вкладається у знайомі ритуальні форми. Недарма советологи вказують на схожість ритуальних форм „народного” християнства (з його сильною язичницькою компонентою) і форм вияву тоталітарної ідеології, чим і пояснюється успішність останньої. Щоправда, в цьому випадку доведеться прийняти тезу про те, що зростання інтересу до церкви і релігії у пострадянський період – також продиктоване потребою у новому наповненні ритуальних форм. Прибічники ідей національного відродження недарма так цінували союзництво церкви. Адже, по-перше, це був природний союзник, оскільки, він так само, як і національна ідея, знаходився у відвертій опозиції і зазнавав репресій. По-друге, національний рух таким чином освячувався через зв'язок із церквою і набував якостей „хрестового походу” проти безбожницького режиму. Проте церква при цьому надавала можливість використовувати суто релігійні символи і ритуальні форми для „світського” призначення й тим самим поставила себе на шлях служіння світським ідеологіям.

Релігійності нині доводиться торувати собі дорогу, долаючи вже перешкоди не войовничого атеїзму, а значно складніші, пов'язані з

необхідністю наповнення ритуалу власне релігійним, а не псевдорелігійним ідеологічним змістом. Тут обґрунтування релігійності традицією, наразі популярне на рівні церковно-державних проектів „морального оздоровлення суспільства”, є глухим кутом, адже воно веде не до відродження релігійності, а до підтримання формування ритуалізованої свідомості.

В цьому плані звільнення церкви від державного пресингу і тих функцій, які намагається нав'язати їй держава, є необхідним кроком у відродженні, власне, релігійності, адже та „виховна роль”, яку пропонує церкві держава, фактично, є „держзамовленням” на підтримання ритуалізації. У цьому держзамовленні діють два зустрічні фактори, а саме бачення церкви державою і ставлення до церкви з боку суспільства, яке не в останню чергу згенероване самою церквою.

Проте на сьогодні, незважаючи на те, що у всіх громадських опитуваннях церква як інституція незмінно користується найбільшою довірою населення, суспільне бачення церкви (а відтак і її роль у трансформації посткомуністичного суспільства) не можна вважати достатнім. Це зумовлене не лише очевидними історичними обставинами – наприклад, непротим завданням відновити суспільні функції церкви, так ретельно й методично обмежувані комуністами. Не менш важливими є й ті чинники, які впливають з особливостей східного християнства й українського менталітету.

Надмірна концентрація на літургійному чиннику. Ця проблема існувала перед Східною Церквою завжди – саме в результаті того, що однією з найголовніших місій Східної Церкви є берегти релігійну Традицію. Жодна інша церква не приділяє Традиції такого важливого значення, як Східна. Разом з тим, повноцінне повернення до Традиції після комуністичної руйни – справа далеко не проста. Можна назвати щонайменше два аспекти цієї проблеми.

В українському релігійному контексті гостро постала необхідність

розрізнити *дух* Традиції від її *букви*. Можна розумом привчити себе до виконання певних обрядів, але як розпізнати *дух* Традиції, якщо ти був відрізаний від його дії майже все своє свідоме життя? Це важко навіть тим, кого сьогодні умовно можна назвати практикуючим християнином. Що ж тоді можна сказати про ті дві третіх населення України, яка, згідно з опитуваннями, проведеними австрійськими та угорськими соціологами, не вважає себе приналежною до будь-якої церкви? Така неординарна ситуація вимагає вочевидь неординарних підходів з боку церкви у боротьбі за душі людей. Однак саме ця церква звіряє свій кожен крок із Традицією, яка формувалася в радикально інших історичних обставинах. Єдиний вихід – довіритись *духові* східної Традиції й критично оцінити її дотеперішню *букву*, яка часом може бути застарілою. Проте, реалізувати це завдання внаслідок його великої складності вдається лише частково, адже потрібні час, стабілізація міжцерковних процесів, певність своєї ідентичності, розвинене богослов'я тощо.

Можна припустити, що ситуація в даному контексті поволі буде змінюватися. Недавнє проголошення Російською Православною Церквою своєї соціальної доктрини, безумовно, вплине на засвоєння її тими українськими православними, які перебувають у сфері впливу патріаршої Москви, або обговорення її православними автокефального статусу, католиками чи протестантами. Весною цього року було опубліковане також звернення Єпископів Української Греко-Католицької Церкви щодо ставлення церкви до нинішніх соціальних проблем України. Характерно, що у Пастирському зверненні Єпископів УГКЦ до духовенства та вірних з нагоди президентських виборів 1999 року одним із критеріїв вибору кандидатів був такий: “наскільки кандидат у своїй програмі підтримує основні права людини – на життя, свободу, зокрема релігійну, а також свободу слова, пересування, отримання інформації, створення політичних і професійних об'єднань громадян...”. Розпочато також підготовку до проведення спеціальної сесії

Собору УГКЦ, присвяченої соціальним проблемам посткомуністичного суспільства та місії церкви в ньому.

Загалом, українські греко-католики можуть відіграти у розробленні соціальної доктрини Східної Церкви потенційно важливу роль. Перебуваючи у сфері впливу Риму, вони можуть, нарівні з римо-католиками, “легітимно” послуговуватися соціальною доктриною Католицької Церкви. Це само по собі вже є революційним відкриттям для України, адже надто довго українське суспільство знало про Марксів Маніфест більше, а ніж про енцикліку *Regum poarum*; надто довго тут проголошувалось, що єдиними захисниками соціальних прав людини є комуністи. Водночас, будучи Східною Церквою, Українська Греко-Католицька Церква має змогу узгодити католицьке соціальне вчення з особливостями східного богослов'я та еклезіології. Це завдання тим більш важливе, що в Україні досі точаться суперечки щодо місця й характеру соціального вчення у східнохристиянській традиції. Не приймаючи томістичної основи, на яку опирається соціальна доктрина Католицької Церкви, східні християни часом “проскакують золоту середину” й ухиляються від формулювання соціальної доктрини взагалі.

Однак, із прийняттям католицької соціальної доктрини не все гаразд навіть у випадку греко-католиків. За час греко-католицького підпілля у самій Католицькій Церкві сталася подія, яка революційно її змінила. Йдеться передусім про Другий Ватиканський Собор. Вийшовши з підпілля, греко-католики в Україні застали суттєво іншу Католицьку Церкву, а ніж вони знали її в 1940-х роках. Не всі, що колись самовіддано оберігали церкву в підпіллі, психологічно готові сьогодні сприйняти всі “новації”, які йдуть з оновленого католицького Заходу. Отож, навряд чи можна твердити, що Другий Ватиканський Собор увійшов у їхню церковну “плоть і кров”. Можна припустити, що подібні психологічні проблеми, хай і в більш згладженому вигляді, існують, скажімо, і в румунських чи словацьких греко-католиків. Тому вивчення надбань цього Собору й осмислення його з точки зору

східного богослов'я має стати відповідальним завданням Греко-Католицьких Церков.

Важливу роль у посткомуністичному суспільстві можуть відіграти протестантські церкви та спільноти, які мають традиційно багатий досвід соціального служіння людям у потребі. Діючи у конкурентному середовищі, вони вимушені зосереджувати увагу суспільства на соціальних проблемах.

Звичайно, масштабне розгортання соціальної роботи українськими церквами потребує відповідного матеріального забезпечення, якого сьогодні з різних причин у них ще немає. Проте аналіз логіки переходу віруючих до протестантів засвідчує, що часом не брак матеріальної допомоги спонукав людину покинути свою традиційну церкву, а брак теплого приязного слова у складну для людини хвилину, що створювало в душі людини почуття покинутості. Отже, природно, соціальну роботу церкви не можна звести виключно до гуманітарної допомоги.

Негативним чинником на шляху інституціоналізації релігійного життя в Україні є недостатнє осмислення комуністичного минулого. Тут і певний синдром тріумфалізму з приводу перемоги над комуністичною ідеологією, і самозаспокоєне применшування небезпеки її рецидивів. Марксистські теорії занепали в нашому просторі раніше, а ніж наші церкви встигли самокритично осмислити причини зародження цих теорій. Це призводить до певного спрощення історії та світоглядної сліпоті. Так у нинішній масовій церковній свідомості України приглушений той очевидний факт, що реалії і в Католицькій Церкві напередодні Французької революції, і в Російській Православній Церкві напередодні Російської революції значною мірою “прислужилися” радикалізації соціальних домагань. Переосмислення того етапу розвитку людства, який розпочався з Просвітництва, й усвідомлення його *релігійного* значення – це саме ті завдання, які не втратили своєї актуальності й донині.

Проблемним питанням українського релігійного життя є традиційна



нерозвиненість мирянського руху в Україні. Ця нерозвиненість корелює з нерозвиненістю громадянського суспільства загалом. З одного боку, у комуністичні часи мирянські осередки України виявили велику жертвовність, гідну найкращих зразків сповідництва християнської віри, здобувши той духовний досвід, якого набувають лише в умовах переслідувань і нищення. Греко-католицькому отцеві Івану Музичці належать слова, що чітко окреслюють роль мирянських організацій того періоду: “Хто був Церквою протягом перших трагічних літ повоєнної руїни? Миряни!”. З іншого боку, ця роль була і залишається дуже суперечливим явищем, оскільки несе в собі ознаки одночасно активності та слабкості, впевненості та значних вагань. Така мирянська активність є радше бунтарською, а ніж унормованою; вона з’являється як результат радше відчаю чи героїзму, ніж щоденного, “рутинного” обов’язку. Питання, чи ця ситуація тимчасова, чи, ж навпаки, невід’ємна частка української церковної ідентичності, все ще залишається відкритим.

Відчутний негативний вплив на інституціоналізацію релігійного життя в Україні справляють наслідки міжконфесійних конфліктів. Український християнський діалог характеризується, на наш погляд, надмірним конфесіоналізмом духовенства й загрозливим анальфабетизмом мирян. У першому випадку це призводить до зміщення акцентів у священничому служінні й до підсилення ролі духовенства як “воїнів Церкви” на шкоду їхнім духовним та душпастирським ролям. У другому випадку миряни стають носіями доктринального невігластва й забобонів, псевдолояльних стереотипів і відцентрових агресій. Маючи таке ідеологічне “оснащення”, наші церкви ще донедавна були готові радше до добре спланованої оборони, а ніж до справді християнського діалогу.

Підсумовуючи викладений в даному розділі матеріал, слід зазначити, що всі сучасні особливості існування релігійно-церковної складової українського суспільства не могли не позначитися на готовності церков

осмислити своє ставлення до якісно нового світу, який характеризується сьогодні глобалізацією й плюралізмом, секуляризацією та фундаменталізмом, концепціями прав людини та релігійної свободи, новими стандартами співвідношення національного і християнського. Нинішнє українське суспільство потребує осучасненої концепції поведінки християнина в цьому радикально зміненому світі. Проте сили церков донедавна були розпорошені, спрямовані на взаємну ривалізацію, а відтак багато важливих запитань все ще залишається без відповіді. Сьогодні ситуація таки починає мінятися на краще і за останні два роки Українська Греко-Католицька Церква виробила три важливі документи – “Концепцію богословської освіти в Україні”, “Катехитичний правильник” і “Концепцію екуменічної позиції УГКЦ”, планується концептуально осмислити й інші напрями церковної діяльності. Над переглядом своєї суспільної позиції працюють і інші церкви, зокрема Українська Автокефальна Православна Церква. Усе це вселяє надію, що всі ті негаразди, які були висвітлені у рамках даного розділу, будуть тривати недовго.

## РОЗДІЛ 5. РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ

Становлення України як демократичної і правової держави підтверджує необхідність осмислення ролі зміцнення взаємоузгодженості, взаємного зв'язку національної свідомості та свідомості релігійної, релігії як однієї з важливих складових процесу національної самоідентифікації. Актуальність проблеми обумовлена процесом національного відродження. Релігійне життя в Україні являє собою складну систему відносин, що включена в загальну структуру громадського життя і розвивається під впливом соціально-економічних, політичних, культурологічних процесів, які спостерігаються на перехідному етапі її розвитку.

Концептуальний розгляд ролі релігії й церкви в процесі державного будівництва можливий і доцільний у контексті української національної свідомості. Доцільність розгляду проблеми релігії в контексті української національної свідомості полягає у взаємозв'язку етнічного і конфесійного, що простежується в історії різних народів, зокрема й в історії України. Релігія тісно пов'язана з національними устремліннями народу, його традиціями, побутом, культурою. Усвідомлення своєї національної культури - явище необхідне і є досягненням цивілізації, тоді як руйнування національних цінностей призводить до руйнації культури і цивілізації.

Перші кроки на шляху самостійності України розкрили проблеми, пов'язані з роллю релігії в національному житті українського народу. Сьогодні українськими вченими накопичений достатній емпіричний матеріал, проте, відчувається нестача продуктивних теоретичних моделей, які б давали змогу знайти й простежити реальні тенденції сучасного соціально-духовного, зокрема й національно-релігійного життя. Вироблення таких моделей неможливе без філософського знання методологічної бази. Ці

моделі повинні забезпечити з'ясування характеру взаємодії релігійного і національного в історії українського народу, здійснюючись як певний синтез історико-філософських, історичних, релігієзнавчих, культурологічних та політологічних знань. Аналіз ролі релігійного чинника в формуванні національної свідомості дасть змогу виявити загальні тенденції її розвитку, окремі аспекти її змістового масиву.

Національна свідомість робить гармонійним і орієнтує всі сфери буття. У сфері релігії – це служіння і співробітництво церков, культивування вищих цінностей, утвердження авторитету церкви над політикою і користою. Сьогодні релігійна традиція сприяє пробудженню національної свідомості і самосвідомості, оскільки релігійне і національне тісно переплітаються в побуті, культурі, звичаях, обрядах, мові.

Релігія, за словами Й.Гердера, виникає при формуванні культури у всіх народів. Гердер вважав, що не треба заперечувати того, що тільки релігія принесла народам науку і культуру, що культура і наука спершу були просто особливою релігійною традицією.

Культура і релігія українського народу історично завжди були тісно взаємозалежні і переплетені між собою. Від самого зародження давньоукраїнська культура перебувала під впливом автохтонних поліестичних культів. Упродовж наступних століть культура розвивалася під впливом православного християнства, згодом відчула вплив католицизму і греко-католицизму. На сучасному етапі спостерігається вплив на культуру з боку протестантських та нехристиянських конфесій.

Участь релігії в становленні культури здійснюється через людей, їхню свідомість і відображає їхнє ставлення до навколишнього світу, у практичному житті релігійні відносини виступають не в чистому вигляді, а в комплексі національних відносин. Участь релігії у спадкуванні культури реалізується через діяльність людей і інститути суспільства. Найважливішим серед цих інститутів, що має безпосереднє відношення до культури, є церква,

яка поєднує людей навколо релігійної ідеї, займає чітку позицію в культурних процесах, що відбуваються в суспільстві.

У взаємозв'язку національного і конфесійного богослови українських християнських церков підкреслюють позитивну роль релігійної ідеології у формуванні національної свідомості, відносинах між націями і розвитку української нації.

Усвідомлення нацією завдань, покладених на неї історичною есхатологією, тобто самосвідомість власного історичного призначення, становить філософію національного буття, національну історіософію, кінцевим продуктом розвитку якої є національна ідея. Тобто завдання вироблення національної ідеї полягає в тому, щоб через філософське осмислення історичної ретроспективи правильно визначити історичну перспективу.

Релігія сприяла формуванню ряду постулатів, що трансформувалися згодом у загальнолюдські цінності - недоторканність людського життя, свобода слова, совісті тощо. Десять Божих заповідей (декалог) окреслюють систему моральних координат, за межами якої – гріхопадіння і покарання за них.

Основу національної свідомості може становити система моральних цінностей, проголошених у Нагірній проповіді Христа. Дотримуючись таких цінностей, національна свідомість, спираючись на історичну традицію нації, може сприяти об'єднанню всього суспільства.

Слід уточнити, що релігійна ідея в контексті даного дисертаційного дослідження є не теологічною ідеєю, яка сама по собі не вимагає прив'язки до конкретної національної, а є ідеєю, сформульованою такими структурними елементами релігії, як релігійні відносини і релігійна діяльність, оскільки саме вони створюють національну релігійно-церковну дійсність.

На зорі становлення європейських націй, що відноситься до середніх століть, найбільш прийнятними і зрозумілими для народних мас були ідеї

релігійні. Нерідко роль релігії абсолютизувалась, вважалася обов'язковою умовою виникнення нації.

Світові релігії вкладали в себе загальний зміст, що виводив народи за рамки їхніх племінних культів і повір'їв. Тому не дивно, що на початкових етапах націогенезу об'єднуючий елемент у цьому процесі вносився релігією і церквою як панівними ідейними інститутами суспільства.

Поштовх для утворення сучасних європейських націй був даний релігійним рухом Реформації в XVI столітті. Попереднє середньовічне трансєвропейське співтовариство склалося на основі латиномовного богослужіння. Реформація висунула вимогу "приземлення" релігійного культу, пристосування його до місцевої мови, культури і традицій, що привело до появи національних рухів.

В історії різних народів відомі періоди, коли національна приналежність ідентифікувалася з релігійно-конфесійною. Відхід від віросповідання, що домінує в даній державі, у таких умовах розглядався як національна зрада і означав розрив зі своїм етнічним корінням, тобто споконвічно національна єдність розглядалася як певна сакральна духовна спільність: "Я католик" чи "Я православний". Саме з цієї віровизначальної формули починався процес глибинного усвідомлення своїх етнічних коренів, що завершився чітким розумінням своєї національної приналежності.

Уже в XIX столітті в Європі, як зазначає професор І. Т Пасько, спостерігається інверсія національного й політичного. Для народів, що не здобули політичної суверенності, національне не лише відокремлюється від статичного, але й передувало йому, набувши самодостатньої цінності. Національне стало відчуватися як цілісність, завдяки якій індивід має змогу реалізувати себе як суб'єкт історії та культури.

За цих умов емоційно-чуттєва інтеріоризація етносом феномена національного стає недостатньою. Виникає необхідність його (феномена) раціоналістичного збагнення. Тому на основі традиційних інтелектуальних

процесів формується національна свідомість та її рефлексивна іпостась – новітня філософія історії і культури. Так національна свідомість стає стрижнем духовного життя.

Національна свідомість – відгук національного духу на стан буття народу. Це усвідомлення потреби удосконалення національного буття, що закріплюється в національній ідеї, моральності народу, у його вольових напрямках, сповіданнях, політичних максимах. Вона виникає тоді, коли, з одного боку, у бутті певного людського співтовариства вже склалися структури, що виступають як конструктивні щодо набуття даним народом постійної національної самоідентифікації, а з другого - у бутті цього народу наявні тенденції, що набувають негативно-руйнівного значення в процесі націогенезу, з третього - водночас є сили і тенденції, здатні бути основою в подальшому зміцненні та розгортанні національної консолідації.

Як і будь-яка свідомість, національна свідомість є обопільним переходом суб'єктивного в об'єктивне, і навпаки. Вона є певним ідеалом, прагненням до ідеалу, мрією, реальною справою (політичною і культурною) щодо реалізації ідеалу як певного стану національного буття, що мислиться і переживається як бажане і належне.

Теоретичні моделі поняття “національна свідомість” в українській політичній думці можна знайти ще в середні віки. У цих моделях неодмінним атрибутом української ідеї виступає релігія.

Самобутність і специфіка національного буття українського народу, починаючи з XIII ст., характеризувалася його національною і політичною розірваністю. Тому українська національна свідомість, помітну роль у якій відігравала релігія, була єдиною формою, що могла відповідати цілісності національного життя. З часів князя Володимира християнська релігія в її грецькому чи, інакше кажучи, у східному обряді стала для слов'ян могутнім засобом боротьби за національну ідентифікацію. Українська національна свідомість знаходила своє відображення в необхідності утвердження єдності

давньоруського народу, почутті любові до рідної землі, праві вільно, на свій розсуд організовувати суспільно-економічне, культурно-духовне, та релігійне життя.

У період Гетьманщини, тобто в XVII – XVIII століттях, була здійснена перша спроба створити державні установи в Україні, що відповідали б національним інтересам українського народу. Це був період, коли, як твердять дослідники В. Смолій і В. Степанков, Люблінська, а згодом і Берестейська унії стали основою для активного нав'язування чужої національної ідеї. Православ'я в Україні за цих умов стало символом боротьби українців проти польської й угорської культур. З релігійними ідеями пов'язувалися головні цінності нації, захист яких згуртував український етнос, привів до утвердження національної свідомості. Це спонукало український народ до національно-визвольної боротьби під проводом Б. Хмельницького.

Націотворча роль церкви на той час, її вплив на визрівання національної свідомості були надзвичайно відчутні. Це особливо дивувало чужоземців, що перебували в Україні в той період. Їх вражала завзятість, з якою наші предки захищали свою духовну і національну самобутність. Головним гаслом усіх повстань XVI-XVIII століть було гасло: "За віру і волю!".

Частина українського народу задовольняла свої національні почуття на основі греко-католицизму, почувавши себе при цьому не менш українцями, а ніж козаки.

Національна і релігійна ідеї в державній концепції народників середини XIX століття виступали взаємозалежними і взаємозумовленими, і в концентрованому вигляді виражалися у формулі: "Тільки там воля, де Дух Христовий!".

Цілий етап у формуванні національної свідомості пов'язаний з Кирило-Мефодіївським братством. Головним завданням члени братства вважали



скинення самодержавства, національне звільнення всіх слов'янських народів, об'єднання їх у федерацію на основі рівності й суверенності. В ідеології кирило-мефодіївців простежується єдність національної ідеї з християнською. Усі члени братства у своїй творчості, як зазначають дослідники, прагнули повернути історію до Христа, а Христа - до історії, тобто зробити поворот історії до євангельських начал. Зокрема, основна ідея М.Костомарова полягала в тому, що національне може бути християнським, а християнське – національним, оскільки вони вже “були разом” в історичному минулому (Русь-Україна).

У боротьбі за державність церква виступала носієм цивілізованої національної свідомості. Формуючи національну свідомість, церкви разом зі світськими інституціями розвивали історичну пам'ять народу. Вони поширювали історичні знання, займалися гуманізацією освіти, збереженням досягнень нації.

Здатність релігійного фактора відігравати консолідуючу роль у розвитку суспільно-політичних і державних відносин пояснювалася активністю церкви як на внутрішньодержавному, так і на міждержавних рівнях. У процесі еволюції форм політичного життя, у процесі генезису української національної свідомості цей фактор виявився тісно пов'язаним із її політичним змістом.

Релігія є невід'ємним чинником розвитку нації. Етноконфесійна специфіка релігії, що формується взаємодією її з етнічними факторами, стимулюється потребою нації у власній церкві. Проте це не означає національної автаркії. Етноконфесійна специфіка релігії суттєво допомагає нації усвідомити свою самоцінність і самодостатність.

Українська ідея, будучи відображенням національної свідомості, комплексу почуттів, соціально-філософських побудов, відображає прагнення народу досягнути свою місію – стати самовладним рушієм історичної ходи.

Реальна хода соціуму відбувається в етнічних формах. Це вповні

стосується і новітньої історії - історії нового етапу формування і розвитку національних держав. Релігійні ідеї, навіть маючи цілеетичний характер, реалізуються не інакше як в етнічній формі, тому що носії релігійності з необхідністю належать до певного етносу. Саме тому церковно-релігійна діяльність ніколи не обмежувалася культовою, місіонерською чи просвітницькою діяльністю.

Релігія відтворює в собі певні риси побуту, моралі, культури, традицій народу, тобто основи його національної самобутності, виступає специфічною формою і об'єднання, і відчуження людей однієї етнонаціональної приналежності. Як соціальне явище вона здатна виконувати роль додаткового фактора етнічної консолідації, генератора відцентрових тенденцій у масштабах кожного етносу.

Характерною рисою генезису української національної свідомості є те, що у своєму історичному розвитку вона не набула суто релігійної форми вияву. Незважаючи на те, що релігія не виступає як теорія, дослідження наявного стану національного буття, а існує як готова інтерпретація, вона формує національну свідомість. З одного боку, вона впливає на нього своїм внутрішнім змістом постановки головної проблеми життя. Так, християнство головною проблемою життя вважає пануючу у світі несправедливість, а буддизм, наприклад, страждання як таке. Звідси виникають різні уявлення про засоби вирішення проблем, шляхи досягнення того ідеального стану, який означав би їх вирішення. З'являються обґрунтовані твердження дослідників про відповідність української ментальності духу європейської культури саме в його християнському розумінні.

З іншого боку, релігія, інтерпретуючи національне буття, вказуючи зміст чи мету національного існування українців, проникаючи в його етнічну свідомість, здійснює добір фактологічної основи. При цьому відбираються ті матеріальні, історичні й іншого роду факти, що відповідають змісту не лише даної релігії, але й діяльності даної церкви. Власне тому сьогоднішні віруючі

називають свою церкву національною, оскільки фактологічна база для існування кожної з них досить ґрунтовна і виправдана.

На сучасному етапі відбувається процес світоглядної плюралізації, що безумовно відбивається на релігійній ситуації. Оскільки Україна поліконфесійна, то національної єдності тут можна досягти лише за умови дотримання принципу світоглядного та релігійного плюралізму. Християнські конфесії, якщо вони бажають служити національному відродженню України, не повинні прагнути до монопольного впливу на релігійно-духовне життя українців, а наявні між ними відмінності переносити на національний ґрунт. Сходження до рівня національної ідеї як пріоритетного принципу гарантує підхід до конфесійної відмінності як до чогось перехідного чи неосновного в суспільному і релігійному процесі.

На сучасному етапі Українська православна церква - Київський патріархат, Українська автокефальна православна церква, Українська православна церква - Московський патріархат претендують на те, аби бути виразником національного. Адже, на думку А. Колодного, єдність між церквами може бути досягнута тільки завдяки розумінню й усвідомленню, що пріоритетом у національному відродженні, у становленні почуттів національної свідомості завжди виступатиме національна ідея.

Прагнення християнських конфесій в Україні довести свою винятковість у питанні, яка церква може стати національною веде до міжконфесійного протистояння. Лише широка, багатоскладова поліконфесійність сприяє стабілізації суспільства. Чітка дихотомічна поліконфесійність, як свідчить практика, не рятує суспільство від внутрішніх конфліктів.

На погляд дисертанта, лише тоді можна наблизитись до ідеалу християнської єдності між церквами, коли основним принципом у відносинах між релігійними конфесіями стане кредо Августина Блаженного, висунуте ще на початку християнської ери: "У головному — єдність, у

спірному - воля, а у всім основному -любов!".

Суспільство має потребу в релігії як етноутворюючому і культурно-утверджуючому факті. Шлях до цього лежить через формування у представників конфесій екуменічної свідомості.

Проте релігія, а християнство зокрема, не може сьогодні виступати інтегратором усього багатонаціонального і полірелігійного українського суспільства. Поряд із численними масами віруючих є значна частина людей, які нерелігійні, проте зацікавлені у розвитку державності і духовності.

У сучасних умовах будь-яка церква, хай якою національною вона себе вважає, не може цілком охопити зміст національної ідеї, який є набагато ширший, ніж її конфесійний вияв. Вона притаманна більшою чи меншою мірою всім представникам українського етносу, а не лише віруючій його частині.

Подальший розвиток української нації вимагає не тільки етнічної, політичної чи культурної, а й релігійно-церковної консолідації. Мова йде про те, щоб, спираючись на національну історичну традицію, виробити таку релігійно-церковну концепцію, яка змогла б об'єднати все населення України.

Підводячи підсумок на основі проведеного дослідження, дисертант дійшов таких висновків. Основу національної свідомості з урахуванням особливостей України повинні становити загально визнані демократичні цінності, що будуть визначати напрямок і зміст конкретних положень національної ідеї, оскільки протягом всієї історії існування Української держави відбувалася еволюція і трансформація української національної ідеї, де неодмінно був присутній елемент релігії.

На сучасному етапі спостерігається слабка здатність релігійного фактора відігравати консолідуючу роль і впливати на розвиток суспільних процесів.

Релігія в незалежній Україні не змогла поки стати основним елементом

у формуванні національної свідомості, оскільки не виконує свою інтегративну функцію через роз'єднаність українського суспільства.

Українська національна ідея як основна складова національної свідомості повинна стати своєрідною філософсько-культурною парадигмою духовного, а саме релігійного відродження України, демократичного регулятора суспільних відносин, консолідації української нації на основі вищих цінностей. Українська ідея являє собою багатоаспектне явище, що визначатиме зміст соціального, політичного і духовного життя української нації, служитиме внутрішньою основою її консолідації.

На сьогодні Україна є багатоконфесійною державою, в якій діє понад 20 тисяч релігійних організацій, близько 90 різних конфесій, напрямів і течій. Найбільшою і найсуттєвішою складовою релігійного життя є Православ'я. В цілому воно об'єднує близько 12 тисяч спільнот, що становить 53% всієї релігійної мережі України. Однак православ'я в Україні не єдине, воно представлене трьома головними гілками: це Українська Православна Церква (в канонічній єдності з Московським патріархатом) (71% православних спільнот); Українська Православна Церква Київського Патріархату (20%) та Українська Автокефальна Православна Церква (9%). В останній час також все помітнішу роль у релігійному житті України почала відігравати Українська Греко-Католицька Церква.

Поліконфесійність є важливою характеристикою і свідченням процесу утвердження принципів демократії, свободи совісті й релігії, проте водночас і чинником, що певною мірою сприяє деконсолідації суспільства, напруженості, конфронтації, міжконфесійним конфліктам. Зростання конфесійного багатоманіття інколи розцінюється представниками більшості церков як явище, що "привносить у релігійне життя численні релігійні і псевдорелігійні вчення, які вступають у протиріччя з "релігіями більшості", сприяють розмиванню духовних засад народу, його культурної, національної самобутності та ідентичності"[67, с. 90].

Хоча цю проблему досліджували такі науковці, як К.Дюрем, П.Л. Яроцький., С.О. Гладкий, А. Колодний, потреба в її системному дослідженні залишається важливою як у теоретичному, так і практичному значенні.

Релігійний плюралізм є однією з необхідних умов існування свободи релігії. Як наголошує американський дослідник проблем релігійної свободи Коул Дюрем, "доки в суспільстві та в засадничих системах переконань" не виникне плюралізм, питання релігійної свободи не актуалізується [45, с. 37]. Цей висновок підтверджує історія становлення й утвердження свободи релігії.

Зауважимо, що потреба в життєво-сміслових основах буття, в "істині як альтернативі ілюзій" є визначальною рисою духовного ладу особи. Ще Фома Аквінський наголошував, що "в кожній душі є нестерпне прагнення до щастя і смислу" життя. Найвідчутніше це виявляється в духовно-світоглядній сфері, у пошуках власного шляху до Бога. "Самовизначення" є поняттям, яке передусім характеризує процес пошуку й вибору людиною межових засад сенсу свого життя, його ціннісних орієнтирів. Принцип вільного пошуку істини, правди і смислу буття є для неї іманентною, глибоко духовною спонукою, "пробудженим запитом духу". Тому кожен має "право на пошук істини в релігійній сфері, щоб розважливо сформувані вірне й істинне судження для своєї совісті, використовуючи відповідні засоби"[4, с. 441].

Таким чином, право на свободу релігії ґрунтується не лише на суб'єктивному бажанні особистості, а передусім на її природі, прагненні віднайти смисл свого життя, зокрема (і найчастіше) в координатах релігійних цінностей. При цьому індивід у процесі свого самовизначення вибирає не релігію взагалі, а конкретну релігійну парадигму, конкретне віросповідання.

За всіх позитивних аспектів впливу релігійного плюралізму та релігійної свободи на українське суспільство, на сьогоднішній день актуалізується питання визначення ролі релігійного чинника в процесах

формування національної єдності українців, оскільки на сучасному етапі не завжди релігія та церква виконують консолідуючу функцію.

Роль релігійного чинника стає особливо помітною, навіть фатальною, в країнах, що не мали тривалої і неперервної традиції власної державності, а також єдиної неперервної, достатньо тривалої релігійної традиції. Слід наголосити на пріоритетності державної традиції, оскільки історичний досвід свідчить, що держава формує структуру нації й ті інституції, які організовують різні, зокрема й релігійно-культурну, сторони суспільного життя.

Всупереч думці історика Д. Дорошенка, дисертант вважає неправомірним розглядати українську історію як історію української державності, що нібито в різних формах існувала упродовж століть. Навіть у ті часи, коли панівні верстви народу користувалися досить значними привілеями, релігія толерувалася, а українська книжна мова вважалася мало не офіційною. Український народ не мав автономних політичних структур (Литовське князівство), а якщо й мав їх, то надто нетривалий час і з надзвичайно обмеженими правами (Московське царство - Російська імперія).

Що стосується національної церкви, то протягом XV-XVI ст. вона існувала у жорсткій залежності від чужоземної світської влади або від зловживань власних можновладців (право патронату), що призвело до крайнього соціального приниження рядового духовенства і морального розкладу ієрархії. Кінець XVI-го і перша половина XVII ст. у церковній сфері пройшли під знаком гострих, іноді навіть кривавих конфліктів. Наприкінці XVII ст. Українська православна церква у вигляді Київської митрополії припиняє своє існування, а уніатська з початку XIX ст. стає регіональною і лише з 40-х років поступово починає набувати власне української ідентичності. Процес цей завершився лише в XX ст. за митрополита Андрея Шептицького під впливом національного політичного руху.

Бездержавність, а надто, розірваність між кількома іноземними

державами, стали на перешкоді консолідації українського народу як у суспільно-політичній, так і в релігійній площині. Релігійні розколи, масові переходи до інших конфесій часто були реакцією на панування фактично чужої церкви. Це передусім стосується ситуації в тій частині України, яка перебувала у складі Російської імперії (такою реакцією можна, почасти, пояснити бурхливий розвиток протестантизму в Україні наприкінці ХІХ - початку ХХ ст.).

Національна солідарність і релігійна єдність чи, принаймні, толерантність у міжконфесійних та міжцерковних відносинах впливають одна на одну. У своїй взаємодії вони виступають одними з головних чинників стабільності та безпеки в державі.

Стосовно сучасної української ситуації проблему даного взаємовпливу можна розглядати у трьох площинах:

- зовнішній, тобто із врахуванням існування в Україні церков, підпорядкованих закордонним центрам, і претензій деяких закордонних релігійних центрів на "канонічні території" в Україні із посиленнями на статус-кво чи історичні прецеденти;

- внутрішній духовній, пов'язаній із суспільною свідомістю і впливом на неї сучасної релігійної ситуації;

- внутрішній політичній, в якій відбуваються контакти церков з політичними силами різних рівнів і напрямів, що не завжди коректно називають "політизацією релігійного життя".

Найбільшою з українських церков, підпорядкованих іноземним центрам, є Українська Православна Церква Московського Патріархату (10040 громад). Історія її становлення в роки незалежності загальновідома, як і мотиви протистояння з Українською Православною Церквою Київського Патріархату та з Українською Автокефальною Православною Церквою (вважаючи їх обидві "розкольницькими", УПЦ Московської юрисдикції обрала щодо кожної з них різну тактику дій, практично з 1992 року заграючи



з УАПЦ, таким чином, небезуспішно намагаючись розколоти національно орієнтованих українських православних).

Привертає увагу дещо інше. Починаючи з 1992 року у церковній пресі УПЦ МП і Російської Православної Церкви, а також у біляцерковних виданнях панувала ідея протиставлення "канонічної автокефалії", дарованої Церквою-Матір'ю, "неканонічній", "самопроголошеній". Передбачалося, що про "канонічну" автокефалію УПЦ Помісний Собор РПЦ буде "мати судження" у 1995 році.

Ближче до 1995 року і після нього наголос вже робився на тому, що автокефалія може бути дарована Українській Церкві лише в разі її об'єднання (на вочевидь неможливих умовах "приєднання" через покаєння до УПЦ МП вірних і духівництва УПЦ-КП і УАПЦ), а також на тому, що значна, коли не більша частина вірних УПЦ взагалі не хоче автокефалії, і її дарування може призвести до ще одного розколу.

Вже у 1997 році з'ясувалося, що "процес надання автономії чи автокефалії не має спільного православного визнання", "ця проблема не розроблена у православ'ї, а тому вона буде розглянута і схвалена на Всеправославній нараді".

Тлумачення "цієї проблеми" дають змогу з високим ступенем вірогідності прогнозувати, що автокефалія УПЦ не буде надана і в найближчій перспективі. Вона не бажана і для її архієреїв, які, за винятком єпископа Черкаського і Канівського Софронія, 15 грудня 1996 року на архієрейському соборі ухвалили рішення про недоцільність автокефалії на даний час.

Залежність УПЦ від РПЦ зовсім не є номінальною. Про це свідчить хоча б те, що в Православних календарях РПЦ єпископи РПЦ і УПЦ подаються під спільною назвою "Єпископат Московського Патріархату" (тобто українські разом з російськими, білоруськими, молдавськими та іншими архієреями), і широко відомі візити до Одеси Патріарха

Московського і всієї Русі Алексія II і його зустріч там із Вселенським Патріархом Варфоломеєм, хоч він міг законтрактувати з ним у Новоросійську, куди також заходив теплохід останнього. На Архієрейському Соборі РПЦ 18-23 лютого 1997 р. було затверджено визначення Священного Синоду УПЦ про утворення Володимир-Волинської та Криворізької єпархій, хоча згідно з наданим УПЦ МП правом на самостійність у вирішенні організаційних питань це мав би здійснити Синод Української Церкви. Отже, наявне організаційне підпорядкування, а не лише молитовний зв'язок, як про це часто говорять.

РПЦ зі свого боку, тісно пов'язана з державними структурами Російської Федерації, про що свідчить участь Патріарха Алексія II у важливих державних заходах і його близькі стосунки як з першим, так із другим президентами Росії.

РПЦ має Синодальний відділ із взаємодії зі Збройними Силами й правоохоронними закладами, підписані спільні заяви з п'ятьма міністерствами й відомствами, що мають військовий контингент. Підписана спеціальна угода із Міністерством оборони РФ, в якій передбачається розвиток взаємовідносин у сферах "духовно-нравственного просвещения воинства, патриотического воспитания" тощо. Усе це можна було б вважати суто внутрішньоросійськими справами, якби частини, підпорядковані згаданому міністерству, не перебували на території України, а предстоятель РПЦ не висловлював неодноразово свій жаль з приводу "разделения" слов'янських народів колишнього СРСР, а опосередковано, і з приводу утворення незалежної Української держави, якби церква не була зорієнтованою на творення якоїсь східно-слов'янської єдності. До того ж, невідомо, як має виконувати ці угоди УПЦ, яка є невід'ємною складовою Московського Патріархату.

Порівняно з впливом Російської вплив Румунської Православної Церкви в Україні є непрямим, не таким значним і до того ж локальним.

Активізація її зовнішньої церковної політики, спрямованої на території, що входили до складу Румунії до 1940 року, почалося на початку 90-х років. У цей період Патріархом Теоктистом був прийнятий під омофор вікарій Бельцької єпархії Петро (Молдова) з наданням йому титулу митрополита Бельцького, Хотинського і Бессарабського. Під його юрисдикцію потрапили частини Чернівецької та Одеської областей. За словами митрополита Петра, перша румунська єпархія вже відроджена в Україні у Кілійському, Ізмаїльському та Білгород-Дністровському районах.

Втім, незважаючи на тяжіння до Румунської Православної Церкви деяких румуномовних парафій в цих областях, значної активності у церковному середовищі тут все ж не спостерігається. Більшу загрозу становить поєднання зусиль церковних сепаратистів з політичними, наприклад, з осередками Християнсько-демократичного альянсу румун і Асоціації за Бессарабію й Буковину, центри яких розміщені в Румунії. Саме за їх сприяння у багатьох школах молдовських і румунських сіл Одещини навчання проводиться за румунськими підручниками, використання яких, за експертною оцінкою Міністерства освіти України, недоцільне з політичної точки зору. В окремих школах, всупереч програмі, вивчається історія "Великої Румунії".

Римо-Католицька Церква в Україні є фактично національною церквою поляків та угорців (на Закарпатті) і, очевидно, залишиться такою ще довгий час, попри спроби адаптуватися до місцевих обставин, зокрема шляхом використання української та російської мов під час богослужінь.

Це викликає час від часу критику з боку католиків-поляків, які наполягають на збереженні "польськості" Костелу. Зі зміною конфесійної карти України, римо-католицька ієрархія об'єктивно не може відновити церковну мережу навіть у такому вигляді, в якому вона існувала до 1939 року, проте тенденції в цьому напрямі існують.

Відродження Костелу в Україні поєднується з національно-культурним

відродженням польської меншини. Цей абсолютно нормальний процес, до речі, подекуди супроводжується підживленням реваншистських настроїв у самій Польщі, а саме у праворадикальних колах, які й досі більшу частину України вважають "всходніми кресами". Подібні настрої у пом'якшеній формі інколи виявляються навіть на шпальтах "Дзенніка Київського", польськомовного додатку до "Голосу України".

Певні тертя між греко- та римо-католиками в Західній Україні пояснюються тим, що у перших ще свіжа пам'ять про польське панування у міжвоєнні часи, а тому відродження Костелу сприймається ними як потенційна загроза.

На даний час діяльність Римо-Католицької Церкви в Україні в цілому важко сприймати як таку, що сприяє національній консолідації і духовному відродженню українського народу.

Згадані церкви привертають увагу тому, що саме в їх середовищі трапляються прояви сепаратизму на релігійному ґрунті, інколи з політичним забарвленням, що становить потенційну загрозу як унітарності, так і взагалі існуванню нашої держави.

Говорячи про вплив сучасної релігійної ситуації на суспільну свідомість, слід зважати на те, що за рівнем довіри до неї населення України церква займає найчастіше перші місця, значно випереджаючи політичні партії, Верховну Раду, Уряд, профспілки. Авторитет церкви зміцнюється не лише вірою в її сакральну сутність і спасительну функцію, а й усвідомленням того, що ця інституція лише на нашій території існує вже понад тисячу років і репрезентує традицію, поряд з якою популярні у тих чи інших групах населення традиції комунізму чи демократії здаються мало не тимчасовими явищами. Для інтелігенції важливим є й те, що сучасна європейська, вже секуляризована, культура народилася й розвинулася в лоні церкви або ж у полеміці з нею, і зрозуміти її адекватно, ігноруючи релігійний чинник, неможливо.

Нарешті, важкі умови життя, кризовий стан суспільства, невпевненість у власних силах, відсутність чіткого бачення майбутнього породжують багато психологічних проблем, розв'язанням яких церква займалася від початку свого існування.

Тому розкол, який переживає православ'я в Україні, а також перманентне протистояння православних і греко-католиків у Галичині й Закарпатті мають ряд наслідків саме у психологічній сфері.

Створені (або відроджені) негативні стереотипи "уніатів", "розкольників", "автокефалістів", "москалів" стосовно представників ворогуючих церков закріплюються у свідомості віруючих значно міцніше, ніж, наприклад, політичні стереотипи. Вірні іншої церкви сприймаються не як християни, а як нерозкаяні грішники, вороги самого Бога, на яких чекають пекельні муки і до яких толерантне ставлення неможливе.

Історичний досвід засвідчує, що стереотипи, які існують десятки й сотні років у менталітеті українців, неможливо подолати самим лише поліпшенням законодавства, культурно-просвітницькою роботою чи закликами до "миру і злагоди". У релігійній сфері України залишилося багато невирішених проблем, які більшість народів Європи розв'язала ще у XVII ст.

Якщо метою УПЦ КП та УАПЦ є єдина Помісна Православна Церква в незалежній державі, то окремі ієрархи і священники УПЦ МП схильні протиставляти такі поняття, як "нація" і "народ Божий". Перше розуміється як явище земне, тимчасове, відносне, а друге - як абсолютне. Таким же чином ними сприймається і держава. "Хіба для нормальної людини щось значить система державна?", - заявляє єпископ Львівський і Дрогобицький Августин. Подібні ідеї, поширювані серед віруючих, зумовлюють формування негативного ставлення до української державності, викликають зневажання історії та культури українського народу.

Методи міжцерковної боротьби, форми полеміки, висловлювання і вчинки окремих духовних осіб є великою "спокусою" для віруючих і просто

тих, хто симпатизує церкві. Вони здатні схилити їх, в ліпшому разі, до зміни конфесії, що досить часто й відбувається, а в гіршому – до зневіри й цинізму, взагалі заперечення святості церкви.

Усе це загалом не лише не дає підставу говорити про духовну єдність українського народу, а й піддає сумніву її досягнення у найближчій перспективі. Відсутність цієї єдності можна порівняти з імунодефіцитом, який породжує вразливість щодо зовнішніх впливів і сприяє розкладові організму.

Релігійна ситуація в Україні певною мірою відображає суспільно-політичну ситуацію. Тому цілком природним є взаємотяжіння окремих Церков і певних політичних сил.

УПЦ КП користується підтримкою правих і право-радикальних партій: Народного Руху України, Української республіканської партії, Республіканської християнської партії, Української національної асамблеї (святиня останньої - ікона "Богородиці унсовської" - постійно зберігається у Володимирському соборі). У даному випадку контакти між Церквою і партіями є досить відвертими: патріарх Філарет особисто привітав останні з'їзди НРУ та РХП, а один із його єпископів - перший з'їзд виборчого блоку "Національний фронт". Кілька відомих політичних діячів - народних депутатів входять до Вищої церковної ради УПЦ КП. На захист її інтересів у Верховній Раді минулого скликання існувало депутатське об'єднання "На захист Українського Православ'я".

Відносини УПЦ з політичними силами є більш обережними. Церква намагається дистанціюватися від політики. Втім, у Верховній Раді минулого скликання було депутатське об'єднання "На підтримку канонічних традиційних Церков", акції й заяви якого були скеровані передусім на підтримку УПЦ МП. До цього об'єднання входили переважно депутати лівої орієнтації - представники Соціалістичної і Комуністичної партії України. У передвиборчих програмах цих партій було висловлено підтримку ідеї

об'єднання православ'я в Україні на тих засадах, якими керується УПЦ МП.

Їй також симпатизують деякі центристські партії. Так, декілька архієреїв УПЦ МП були включені на парламентських виборах 1998 року до виборчого списку Партії регіонального відродження України. Про етнокультурне обличчя цієї партії на той час свідчила наявність у ній народного депутата Юрія Болдирєва - відвертого українофоба.

Особливу позицію щодо УПЦ МП займає Конгрес російських організацій України. Він розглядає її як невід'ємну частину РПЦ і тому виступає проти створення в Україні єдиної Помісної Церкви на будь-яких засадах. Ця ідея користується підтримкою серед частини духовенства та мирян УПЦ МП у східних і південних єпархіях.

Слід зазначити, що поділ між українськими церквами, як і між політичними силами, відбувається не за суто релігійною чи суспільно-політичною, а, насамперед, за етнокультурною ознакою, тобто за їх ставленням до проблем української державності, національної консолідації тощо. Він має історичні передумови і довготривалу традицію.

Зважаючи на конкретні політичні обставини, можна зробити висновок, що українська державна незалежність не є чимось абсолютно гарантованим і може бути суттєво скоригована навіть легітимним шляхом. У даному випадку церковний розкол виступає цілком негативним чинником, оскільки він, стимулює ще й розкол політичний, та несе певну загрозу національній єдності.

Зовнішня і внутрішня духовна й політична площини, в яких розглянуто проблему впливу релігійної ситуації на національну єдність, не є автономними і, в свою чергу, впливають одна на одну.

У політичній науці репрезентовано декілька теорій щодо виникнення та розвитку націй: політичну, психологічну, культурологічну, історико-економічну, етнічну.

Кожна з них має право на існування й підкріплена солідною

аргументацією. Найзапекліші суперечки, надто на початку 90-х років ХХ століття, точилися між представниками етнічної теорії нації та політичної теорії нації. На основі цих теорій виникли два фактично різних, за базовими чинниками, поняття: "етнічна нація" і "політична нація".

Коли нація виникає на ґрунті одного або кількох усталених етносів й об'єднується завдяки спільному походженню, мові та культурі, то така спільнота зветься етнічною нацією. Проте інколи, як у випадку з американською нацією, вихідна людська матерія формується головним чином власною політичною волею – волею спільноти, котра в цей момент не має усталеної загальноновизнаної культури, оригінальної мови, багатовікової історії. В цьому випадку нація зветься політичною, а націогенеза неможлива поза створенням власної держави.

Приклади, що підпадають під визначення політичної нації, крім американської, це австрійська, канадська, швейцарська та інші нації. Саме швидкоплинний політичний розвиток привів тут до формування спільнот, суттєвим чинником яких було те, що кожна людина свідомо ідентифікувала себе як громадянина конкретної держави. Всі громадяни рівні, незалежно від етнічного походження, мови, культури, інших об'єктивних ознак. Крім етнічної та політичної нації, науковці виокремлюють повномасштабну націю: вона існує тоді, коли "етнічні" та "політичні" ознаки настільки тісно взаємопов'язані, що лише відносно можна було б вважати одні вагомішими від інших. Необхідною умовою існування політичної (і, відповідно, повномасштабної) нації є її державне оформлення. Держава у цьому контексті виступає основним інструментом виконання нацією політичної функції.

Головною особливістю політичної теорії нації було і залишається те, що вона має власну державу або прагне реалізувати своє право на самовизначення і змагається за її утворення чи відродження.

Симптоматичним є те, що довгий час західні вчені вважали націями



лише ті людські спільноти, які вже мали власні держави. Проте останнім часом до націй почали відносити й ті народи, які вели і ведуть боротьбу за створення власної держави. Як підкреслює Г. Сетон-Уотсон, політична нація – це спільнота, яка на додаток культурних ознак має також правову державну структуру. Саме таке розуміння нації як політичної спільноти громадян держави, незалежно від етнічного та соціального походження, культурно-мовних та інших особливостей, найпоширеніше у демократично розвинених країнах Заходу. Ідея ”суверенної нації”, або ”політичної нації”, була породжена буржуазною революцією, коли так званий третій стан, що становив більшість жителів країни, виборов для себе громадянські права.

Неабияку роль у формуванні політичної нації відіграло усвідомлення населенням своїх соціально-економічних та національних прав, реалізація яких і вивела певні країни на передові рубежі прогресу. Згідно з цим формувалося почуття патріотизму, за яким громадянин захищає вітчизну, а вона, в свою чергу, гарантує йому особисту безпеку та інші права людини.

Проте не всі сучасні теоретики позитивно оцінюють роль політичної нації щодо громадянських прав і свобод у етнокультурній площині. Відомий вчений Вілл Кимлічка у праці ”Лібералізм і права меншин” аналізує таке поняття, як ”громадянська нація”, яке у широкому розумінні синонімічне поняттю ”політична нація”. Він зокрема, зазначає, що ”нейтральність” громадянських націй стосовно етнокультурних ідентичностей своїх громадян є міфом. На Заході, на думку вченого, принцип етнокультурної нейтральності часто використовують як підставу для відкидання будь-яких претензій меншин на відмінні права, що виходять за межі стандартного набору громадянських і політичних прав, які надаються кожній людині. Забезпечення явного визнання певної меншини або надання їй прав є, з цього погляду, значним порушенням традиційної нейтральності ліберальної держави. Твердження, що ліберально-демократичні держави (або ”громадянські нації”) етнокультурно нейтральні, є хибним як в історичному,

так і в концептуальному плані.

Таке тлумачення концепції політичної нації приводить деяких дослідників до песимістичних висновків про практичну нереальність реалізації проектів як громадянської нації, так і бінаціональної чи багатонаціональної держави на теренах посткомуністичних держав. Так, на думку відомого дослідника Р. Брубакера, формування громадянської нації – незмінної складової більшості західних демократій – у посткомуністичних умовах можливе лише в країнах з етнічно гомогенним складом населення (коли етнічність автоматично втрачає будь-яке практичне значення). Це не стосується України, яка, на його думку, взагалі не здатна до формування політичної нації.

На думку дисертанта, така точка зору суперечить існуючим в Україні реаліям, а саме поступовому формуванню політичної нації. Звичайно, етнічна концепція нації не може бути консолідуючим чинником внаслідок зміщення акцентів на самі лише етнічні цінності та байдужості до політичної реальності поліетнічного соціуму, яким є українська нація.

З точки зору дисертанта, в основі формування політичної нації лежать насамперед гарантовані права людини. Проте поряд з правами людини (індивідуальними правами) існують колективні права (право народу, нації, спільноти). Виходячи з вищенаведеного й відповідно до сучасних реалій національного розвитку України, в основу формування політичної нації мають бути покладені такі засади.

По-перше, необхідно змістити акценти з боротьби ”проти” і ”за” на творення ”в ім’я” держави, нації, людини на основі злагоди, толерантності, захисту національних інтересів.

По-друге, в основі націотворення має лежати ідея поліетнічної, соціальної, політичної злагоди на ґрунті загальноприйнятої мети – духовного піднесення і матеріального добробуту людини в економічно й соціально міцній, духовно багатій, правовій державі.

По-третє, держава у даній системі вартостей сьогодні мислиться не як самотета, а як інструмент, що забезпечує досягнення мети, як засіб самоутвердження нації.

По-четверте, Україна має бути найвищою цінністю для всіх її громадян як їхня спільна батьківщина в існуючих кордонах.

По-п'яте, має забезпечуватись правова рівність громадян України, їхня духовна та культурна цілісність і самобутність, що є важливим чинником консолідації нації.

По-шосте, має культивуватись як національна самоповага, патріотично орієнтована діяльність як спосіб самовираження особи, так і культурна й психологічна сприйнятливність до прогресивних надбань інших націй.

По-сьоме, громадяни України повинні усвідомлювати свій майбутній розвиток як результат співпраці у громадянському демократичному суспільстві.

По-восьме, національну ідею слід позбавити ідеологічної забарвленості.

По-дев'яте, громадянські і соціальні цінності мають бути піднесені до рівня загальнонаціональних.

Одним з найважливіших чинників формування в Україні модерної політичної нації є релігія. За радянських часів релігійні цінності намагалися підмінити класовими, що дало негативний результат для майбутніх поколінь, оскільки після краху СРСР частина населення опинилась у духовному вакуумі.

Можна погодитись з тезою про те, що здатність формувати єдину ідентичність, патріотизм, гордість за власну державу, використовувати такі форми колективної свідомості, як право, релігія, мораль для збереження стабільності, слід також віднести до критеріїв сильної держави М. Макіавеллі, наприклад, вважав, що якби релігії не було, то її слід було б вигадати – без неї політичній еліті важко керувати народом. Релігія включає

базові цінності і норми, стосовно яких у суспільстві існує згода. Норми санкціонують певну поведінку людей та контролюють її

При цьому складність релігійної консолідації української нації зумовлена не стільки наявністю в Україні різних конфесій, скільки розколом у православ'ї та латентним протистоянням між різними гілками християнства. Наприклад, якщо розглядати Західну Україну, то її за релігійно-конфесійними характеристиками можна розділити на чотири різні регіони:

1) Закарпаття – органічна приналежність до кола народів і держав Дунайсько-Карпатсько-Центральноєвропейського регіону – греко-католицизм;

2) Буковина (Чернівецька область) – входження в Карпато-Дунайське культурне коло – православ'я;

3) Галичина (Львівська, Тернопільська, Івано-Франківська області) – традиційно сильні економічні й культурні зв'язки з Польщею – греко-католицизм;

4) Волинь (Волинська, Рівненська області) – ті ж самі характеристики, що й для Галичини – греко-католицизм, а також православ'я.

У контексті формування політичної нації слід зазначити, що у згаданих регіонах Західної України націоналістичні настрої найбільш характерні для Галичини, й для Волині, помірковані на Буковині і не характерні для Закарпаття.

Доволі строкатою виглядає релігійна палітра і в інших регіонах України, що дає змогу дисертантові зробити принциповий висновок про те, що державна влада повинна дуже зважено підходити до підтримки тієї чи іншої конфесії. У цілому ж релігійні цінності є основою моралі, без якої нація приречена на загибель.

В Україні ж спостерігається криза як індивідуальної, так і суспільної моралі.

Це творить у державі двоїстий світ: з одного боку, декларації, освітні програми, система виховання, спрямовані на формування “добропорядного громадянина”, а з іншого боку, - жорсткі реалії життя, де мораль і право зневажаються майже систематично. Парадоксальна складова суспільної моралі сьогодення полягає в тому, що наявна ділова і політична активність людей межує з їхньою правонеслухняністю. Це, в першу чергу, пов’язано з проблемою виконавчої дисципліни. Викривлення управлінської правової та особистої інформації – головний чинник дестабілізації суспільної моралі. Проте без високого рівня правової моралі неможлива стабільна довіра громадян до органів охорони правопорядку, а в бізнесі – партнерські стосунки. Тобто фактично неможливо без моральних та правових засад розбудувати демократичну державу, формувати партнерські стосунки між різноманітними етнонаціональними спільнотами, що входять до складу політичної нації. Мораль і право як загальнолюдські чинники консолідації нації сприяють подоланню міжетнічних розбіжностей.

Водночас слід зазначити, що розвиток релігійності й моралі є взаємозумовленим. Поступово в Україні збільшується кількість людей, що вважають себе віруючими і не поділяють крайніх поглядів щодо міжконфесійної боротьби церковних ієрархів. Релігія у своїх класичних проявах пропагує любов, терпимість, взаємоповагу, що є загальнолюдською основою для консолідації української політичної нації.

На законодавчому рівні в Україні створені належні умови для безконфліктного релігійного плюралізму. Україна уже з проголошенням незалежності однозначно задекларувала (на відміну від багатьох не лише східних, а й західних сусідів) релігійну толерантність і абсолютну свободу релігійного самовияву як беззаперечну цінність, що знайшло адекватне відображення у прийнятому в 1993 році Законі про свободу совісті. На думку вчених, модерний український поліконфесіоналізм з усіма його проявами став вершиною і водночас найбільшим видимим досягненням у лібералізації

церковних стосунків. Тому реально усвідомлюючи ситуацію та підкреслюючи вагу існуючого поліконфесіоналізму, як широка громадськість, так і аналітики почали сприймати це явище (принаймні, в українському його варіанті) як абсолютний синонім релігійного плюралізму загалом, підкреслюючи, що серед своїх передумов сучасний поліконфесіоналізм має найвагомішу політично-суспільну складову: зміни у політичному житті держави, які підготували сутнісні трансформації і релігійні сфери, спрацювали у напрямі відновлення, поглиблення й пошуку нових складових сучасної української поліконфесійності.

У процесі консолідації української політичної нації необхідно подолати розкол православ'я або ж зняти протистояння різних гілок цієї релігії, що значно зміцнить духовну основу всього суспільства.

При цьому політикам і державним діячам потрібно брати до уваги регіональну специфіку, найбільших церков України – вплив УПЦ поширюється, головним чином, на Схід і Південь, УПЦ (КП) – на Київ і Центр, римо-католицької, греко-католицької, автокефальної та протестантської церков – на Захід, частково, на Центр. З цієї точки зору, актуальною є проблема становлення Єдиної Української Помісної Православної Церкви. Сучасний стан поділу українського православ'я є закономірним наслідком розірваності українських земель і української Церкви упродовж історично тривалого часу. Водночас це є гальмом консолідації нації.

Підсумовуючи викладений матеріал, можна зазначити, що на сучасному етапі релігійний чинник відіграє надзвичайно велику роль у формуванні модерної політичної нації. Наведені факти участі церкви та релігії в суспільно-політичному свідчать про те, що сьогодні часто під впливом релігійних мотивів формується політична свідомість українців, а іноді і приймаються важливі політичні рішення.

Проте з урахуванням сучасних реалій, можна констатувати, що можливості інтегративної дії релігії в сучасному суспільстві значною мірою обмежені. Здатність релігії, релігійних вірувань та інституцій сприяти соціальній інтеграції на рівні всього суспільства в цілому головним чином залежить від її розповсюдженості і впливовості в даному суспільстві. Можна твердити, що релігія продовжує впливати на підтримання наявних соціальних зв'язків, оскільки вона містить в собі елементи, здатні сприяти цьому процесу. Але точно визначити її "ранг" в ряду інших факторів соціальної інтеграції, квантифікувати її значущість в цьому полі навряд чи можливо.

## ВИСНОВКИ

Проведений в рамках даного дисертаційного дослідження аналіз праць вітчизняних та зарубіжних науковців щодо визначення ролі релігійного чинника в процесах інтеграції суспільства, а також вивчення досвіду функціонування церкви та релігії в українського суспільства на всіх етапах його розвитку дає змогу зробити такі висновки:

1. Дисертантом було встановлено, що в світовій політичній науці до проблеми інтегративного впливу на суспільство релігії і окремих конкретних релігій звертались з часів появи даної науки. Розроблено низку концепцій, що описують інтегративний потенціал релігії в суспільстві. У вітчизняній науці довгий час за релігією не визнавалось значущості для суспільного життя; її вивчали й описували лише як залишок минулого, який заважає існуванню сучасного суспільства і має врешті-решт зникнути. Відповідно, не приділялось належної уваги теоретичним розробкам західних соціологів стосовно можливої соціальної корисності релігії. На сьогодні існує інша крайність – некритичне прийняття висновків про інтегративну функцію релігії. Тож виникає потреба ретельного дослідження існуючих в політології теорій і концепцій соціальної ролі релігії, критичної їх переоцінки, виділення тих якостей релігії, завдяки яким вона здатна бути інтегратором суспільства, визначення тих умов, за яких релігія здатна виконувати цю функцію, і з'ясування того, чи здатна релігія виконувати свою інтегративну функцію в сучасному українському суспільстві.

У вивченні такого соціального інституту, як релігія, питання про її інтегративну функцію в суспільстві є одним з найбільш важливих. Практично всі класики політичної думки приділили чимало уваги цьому питанню в своїх працях. На думку дисертанта, дана ситуація пояснюється тим, що ці вчені головну увагу приділяли саме проблемі збереження існуючого ладу,



запобігання деструктивним процесам, забезпечення соціальної стабільності. Крім цього, така увага функціюванню в суспільстві релігії приділялась внаслідок усвідомлення кризи легітимації в сучасному суспільстві. Соціологи, погляди яких представлено в роботі, гостро відчували таку нестачу легітимації, й намагались знайти шляхи її відновлення. Природним було звернення до релігії, яка, можливо, єдина може надавати іншим інститутам стійкої легітимації, а відповідно, підтримувати соціальну інтеграцію.

Окремі науковці підходили до релігії дуже широко, розглядаючи її можливі інтегративні наслідки для суспільства в цілому, інші ж розглядали окремі релігійні напрями та наслідки їх функціювання для інтеграції в межах окремих соціальних груп. В їхніх працях питання інтегративної функції релігії розглядалось з двох пов'язаних між собою сторін: інтегративна дія релігії внаслідок специфічного характеру притаманного їм комплексу вірувань, який здатен формувати певний тип особистості, створювати особливі психічні стани індивідів і соціальних груп, і інтегративна дія існуючих в суспільстві релігійних організацій, здатних об'єднувати своїх членів у більш менш солідарну соціальну групу, а іноді бути об'єднуючим фактором для суспільства в цілому.

2. За результатами дослідження ролі церкви як консолідуючого інституту суспільства дисертантом було встановлено, що релігійні об'єднання і організації інтегрують індивідів в єдину соціальну групу і в суспільство через організацію соціалізації, виховання і соціального контролю на основі своїх принципів і вчень, використовуючи той ідеологічний комплекс, право на розповсюдження і тлумачення якого вони перебирають, через пряме насильство, виступаючи як владна організація, яка має свої засоби санкціонування і примусу, виступаючи пропагандистським апаратом, чия діяльність спрямована на захист існуючого соціального ладу і органу тестування і селекції, намагаючись запобігти просуванню на високі соціальні

позиції асоціальних осіб. Церква протягом століть виступала соціальним інтегратором саме через діяльність в якості органу влади, проте на сьогодні на передній (а в розвинених країнах і єдиний) план виходить соціалізаторська і виховна функції.

3. Здійснюючи аналіз досвіду функціонування релігійного чинника в українському суспільстві, дисертантом було зроблено висновок про те, що одним з найвпливовіших інститутів, поряд з державою, на всіх етапах історичного розвитку був невід'ємною складовою українського суспільства, є церква. Саме церква від початку свого виникнення на українських землях стала вагомим чинником історичного розвитку та модернізації суспільних відносин на теренах України.

Після проголошення незалежності та започаткування демократичних перетворень роль церкви та релігії набула принципово нових рис за всю історію існування християнства на території України. Найістотнішими кроками влади незалежної України було визнання на законодавчому рівні церкви як вагомого інституту суспільства.

Характерними рисами структури сучасної релігійної свідомості є неоднорідність, незавершеність, неоднозначність, поліфункціональність, багатоконфесійність (за домінування християнської традиції) та дисгармонійність між кількісним піднесенням і невідповідним якісним наповненням. Основними тенденціями її еволюції можна вважати: абстрактизацію і розмитість ідеї надприродного, етизацію й етикетизацію релігії, іморталізацію релігійного світорозуміння, активний розвиток поза-конфесійної і позацерковної релігійної свідомості, детрадиціоналізацію релігійних постулатів, релігійне пристосовництво тощо.

Після краху комуністичної ідеології й спровокованої духовної кризи та хаосу Україна передусім потребує нових світоглядних орієнтирів. Для цього потрібна нова світоглядна парадигма, яка поєднувала б історичну традицію та сучасну перспективу.

4. Як свідчать результати дослідження, модернізаційні процеси не обминули жодної сфери суспільного життя в Україні. Не стала винятком і релігійно-церковна сфера. Так, зі здобуттям незалежності у відносинах між церквою та іншими інститутами українського суспільства запанувала повна ентропія. У глобальному розумінні, ці стосунки жодним чином не були регламентовані. Проте завдяки тому, що впродовж століть церква виступала соціальним інтегратором саме через свою активну позицію в суспільному житті, можна твердити про прихований потенціал релігійного чинника для консолідації українського суспільства.

Мобілізаційна спроможність українського суспільства для реалізації стратегії модернізації фундаментально залежить від його духовного стану. Досвід людства свідчить, що духовні цінності та суспільна мораль, зокрема трудова етика, є надзвичайно важливими чинниками економічного розвитку. Саме протестантська християнська етика забезпечила культурно-ідеологічні засади для європейського ліберального капіталізму, а конфуціанська духовність і традиція стали базою економічного чуда "далекосхідних тигрів" кінця ХХ ст.

З урахуванням історичних традицій, національного характеру, менталітету українського народу сучасна система цінностей могла б ґрунтуватися на ідеології "солідарного індивідуалізму" як поєднанні поваги до індивідуальних прав, свобод та ініціативи з суспільною солідарністю та колективізмом вільних громадян. Ідеали "вільного товариства" є природними для історії України й, водночас, синтезом цінностей трьох різних гілок європейської цивілізації. Духовна сила нації пов'язана також із відновленням християнської моралі разом з трудовою етикою, що є необхідною умовою добробуту й економічного розквіту.

5. Дисертантом було встановлено, що негативним моментом для виконання релігією своєї інтегративної ролі в українському суспільстві є відділення її від безпосередньої регуляції суспільного життя, яку перебрала

на себе правова система, оскільки церкви мають лише моральні санкції й дуже обмежені як у регулюванні поведінки своїх членів, так і в інтегруванні їх в єдину соціальну групу.

Проте це не означає, що можна повністю заперечувати здатність релігії виступати тією силою, яка відіграє в суспільстві інтегративну роль. Вона здатна до цієї ролі за самою своєю природою, внаслідок того, що її вчення найчастіше спрямоване на подолання існуючих конфліктів і на недопущення нових; оскільки ж вона продовжує існувати і як культурний феномен, і як соціальний інститут, вона зберігає і свою інтегративну дію. Звичайно, подібні можливості релігії в сучасному суспільстві значною мірою обмежені. Здатність релігії, релігійних вірувань та організацій сприяти соціальній інтеграції на рівні всього суспільства в цілому передусім залежить від її поширеності та впливовості в даному суспільстві.

6. Культурно-національне відродження українського суспільства вимагає переосмислення ролі релігії в духовному житті нації як стабілізатора національної єдності, важливого чинника формування національної єдності, гаранта моральності, збереження національної ідентичності та передачі традицій. Історичне буття українського народу як колонізованого етносу зумовило й те, що церква в Україні як соціальний інститут, братство віруючих відігравали більшу роль у національному самовизначенні, аніж інші суспільні інституції. Це пояснюється, перш за все тим, що етноконфесійна специфіка релігії, на думку дисертанта, суттєво сприяє самоусвідомленню нації як самоцінності й самодостатності, а відтак є потужним фактором розбудови національної держави – повноправного і рівноправного суб'єкта міжнародних відносин.

Оскільки Україна є поліконфесійною, то національної єдності тут можна досягти лише за умови дотримання принципу світоглядного та релігійного плюралізму. Християнські конфесії, якщо вони бажають служити національному відродженню України, не повинні прагнути до монопольного

впливу на релігійно-духовне життя українців, а наявні між ними відмінності переносити на національний ґрунт. Сходження до рівня національної ідеї як пріоритетного принципу гарантує підхід до конфесійної відмінності як до чогось перехідного чи неосновного в суспільному і релігійному процесі.

На переконання дисертанта, досягнення національної єдності в контексті поліконфесійності можливе за умов толерантності, взаємної поваги, співжитті і співпраці різних церков. Світовий досвід переконує, що досягнення згуртованості принципово неможливе на шляхах формування ідентичності – політичної, національної, конфесійної. Цей процес надто складний і потребує, щонайперше, суспільної згоди всіх наявних в Україні церков.

Слід добиватися деполітизації церковного життя, невтручання політичних і державних чинників у внутрішні справи церкви. Якщо події розвиватимуться по-іншому, то можна прогнозувати подальше загострення боротьби між церквами і конфесіями, яке може набувати й крайніх форм.

Дисертантом було встановлено, що для того, аби релігія виконувала інтегративну функцію достатньо ефективно, необхідне виконання кількох умов:

- по-перше, те чи інше релігійне вірування має бути досить широко розповсюджене серед членів даного суспільства. Велика кількість людей має ідентифікувати себе з тим чи іншим релігійним віруванням чи організацією і приймати їх настанови як правила життя, тобто прагнути втілити їх у повсякденну поведінку;

- по-друге, необхідно, щоб у суспільстві діяла виключно одна релігія, або ж існувала релігія, яка відчутно переважає за своєю роллю і значущістю інші релігійні організації. В тому випадку, коли в одному суспільстві функціонують кілька рівноцінних релігійних інституцій, скоріше можливим є конфлікт між ними і створення значних перешкод на шляху інтеграції суспільства, аніж сприяння останній;

- по-третє, в релігійному вченні мають бути присутні яскраво виражені елементи, спрямовані на підтримання існуючого соціального ладу;
- по-четверте, релігійні організації повинні не входити в антагонізми з іншими соціальними інституціями.

## Список використаних джерел і літератури

### Офіційні документи. Правові акти

1. Конституція України: Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року. – К.: Преса України, 1997. – 64 с.
2. Цивільний кодекс України від 16 січня 2003 року / упоряд. Л.О. Бобровнікова – Харків: Фоліо, 2004. – 240 с.
3. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України зі змінами та доповненнями від 23.12.1993 року // Відомості Верховної Ради України. – 1994. - №13. – Ст.66.
4. Декларация о религиозной свободе // Второй Ватиканский собор. Конституции, декреты, декларации. – Брюссель, 1992. – 500 с.
5. Декларація принципів толерантності (схвалена Генеральною конференцією ЮНЕСКО 16.11.1995 р.). – К., 1996. – 9 с.
6. Моральне богослов'я католицької церкви. – Т.Н. – Львів: Провінція Чину Найсвятішого Ізбавителя, 1996. – 123 с.
7. Концепція екуменічної позиції греко-католицької церкви. – К., 2000. – 25 с.
8. Петров С.Г. Документы делопроизводства политбюро ЦК РКП(б) как источник по истории Русской церкви (1921-1925) / РАН. СО. Ин-т истории. / (отв. ред.) Н.Н. Покровский. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 408 с.
9. Поместный собор Русской Православной Церкви. 30 мая – 2 июня 1971 года. Документы, материалы, хроника. – М.: Изд-во Московской патриархии, 1972. – 50 с.
10. Поточний архів кафедри історії України і політології Дрогобицького педагогічного університету ім. Ів. Франка. – Т.3. – Арк.28, 33.

11. Церква і соціальні проблеми. Доповіді та документи: Єпархіальний Собор Стрийської єпархії УГКЦ, 17-20 лютого 2002, Стрий-Моршин. – Львів: Монастир Свято-Іванівська Лавра, Вид-во „Свічадо”, 2002. – 136 с.
12. La Documentation catholique. – 1980. – 5 oct. – 900 p.

**Довідкові видання. Статистичні дані. Матеріали соціологічних досліджень**

13. Краткий социологический словарь / Под общ. ред. Д.М. Гвишиани, Н.И. Лапина. – М.: Политиздат, 1983. – 479 с.
14. Матеріали соціологічного дослідження „Релігія і церква в Україні”. – К., 2004. – 36 с.
15. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. – Т.1. – стб. 1308-1309.
16. Энциклопедический социологический словарь / Под. общ. ред. Г.В. Осипова. – М.:ИСПИ РАН, 1995. – 748 с.
17. Sacred Offices and Orders // The New Encyclopaedia Britannica. – Vol.26. – Chicago, 1986. – 1215 p.
18. Social Aspects of Religion // The New Encyclopaedia Britannica. – Vol.26. – Chicago, 1986. – 1215 p.

**Монографії**

19. Ан-Наим А. На пути к исламской реформации (гражданские свободы, права человека и международное право) – М.: Музей и общественный центр им. Андрея Сахарова, 1999. – 283 с.
20. Асмолов А.Г. Психология личности. М.: Изд-во МГУ, 1990. – 367 с.
21. Ахиезер А.С., Козлова Н.И., Матвеева С.Я. Модернизация в России и конфликт ценностей. – М.: Мысль, 1991. - 250 с.
22. Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. – М., 2000. – 360 с.
23. Бедуел Гі. Історія Церкви / (пер.) Галина Григорович. – Львів: Монастир Монахів Студитського Уставу. Видавничий відділ „Свічадо”, 2000. – 295 с.



24. Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество. – М., 1996. – 702 с.
25. Бондаренко В.Д. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії. – К., 1999. – 305 с.
26. Борисов А., свящ. Побелевшие нивы. Размышления о Русской Православной Церкви. – М., 1994. – 113 с.
27. Боровський Я. Світогляд давніх киян. – К.: Наук. думка, 1992 – 172 с.
28. Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания. – М.: Мысль, 1971. – 176 с.
29. Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб: Русский христианский гуманитарный институт, 1997. – 589 с.
30. Васильев Л.С. История религий Востока. – М.: Высш. Школа, 1983. – 369 с.
31. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К: Основи, 1994. – 269 с.
32. Великий А.Г. Українське християнство. Причини до історії української церковної думки. – К.: Єспанія, 1990. – 181 с.
33. Велькер М. Християнство и плюрализм: Пер. с нем. – М.: Республика, 2001. – 206 с.
34. Вступая в третье тысячелетие: религиозная свобода в плюралистическом обществе. – М., 2000. – 356 с.
35. Гаврилишин Б. Дороговкази в майбутнє. Доповідь римському клубові. – К.: Основи, 1993. – 238 с.
36. Гараджа В.И. Богословская мистификация социальной революции. – М.: Знание, 1974. – 63 с.
37. Гараджа В.И. Кризис религии и католический модернизм. – М.: Знание, 1969. – 32 с.
38. Горбатенко В.П. Модернізація українського суспільства у контексті сучасних цивілізаційних процесів. – К., 1999. – 105 с.

39. Горбаченко Т.Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект. – К.: Вид. центр „Академія”, 2001. – 269 с.
40. Гордиенко Н.С., Курочкин П.К. Особенности модернизации современного русского православия. – М.: Мысль, 1978. – 192 с.
41. Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1991. – 63 с.
42. Горичева Т.М. Христианство и современный мир. – СПб.: Ступени, 1996. – 298 с.
43. Гриник В. Історія Української церкви. – Перемишль, 1994. – 228 с.
44. Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу: Вибране. – К.: Либідь, 1991. – 688 с.
45. Дюрем Коул В. Перспективи щодо релігійної свободи: порівняльна структура // Релігійна свобода і права людини. Правничі аспекти: В 2 т. – Львів, 2001. – Т.2. – 356 с.
46. Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / (наук. ред.) Тетяна Метельова, (пер. з фр.) Григорій Філіпчук, (пер. з фр.) Зоя Борисюк. – К.: Юніверс, 2002. – 424 с.
47. Дюрэм К. Перспективы религиозной свободы: сравнительный анализ. – М., 1999. – 412 с.
48. Єленський В. Релігійна свобода: українська реальність та світовий досвід // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти: У 2 т. – Т.2. – Львів: Свічадо, 2000. – 375 с.
49. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К.: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2002. – 420 с.
50. Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). – М.: Наука, 1990. – 205 с.
51. Ерышев А. Религиоведение. – К.: МАУП, 1999. – 275 с.

52. Етнос і релігія: теорія і контекст сьогодення. – К.: Наук. думка, 1998. – 330 с.
53. Здіорук С. Державно-церковні відносини як чинник розвитку громадянського суспільства // Стратегії розвитку України: теорія і практика ) / За ред. О.С. Власика. – К.: НІСД, 2002. – 815 с.
54. Инглегарт Р. Модернизация и постмодернизация // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М.: Наука, 1999. – 380с.
55. Ісаєвич Я. Україна давня і нова: народ, релігія, культура. – Львів, 1996. – 217 с.
56. История русского искусства. – М.: Изд-во Акад. Наук СССР, 1953. – Т.1. – 575 с.
57. Калиничева З.В. Политика и религия. – Ленинград, 1984. – 456 с.
58. Карсавин Л.П. Святые Отцы и учителя церкви. – М.: Из-во Московского университета, 1994. – 176 с.
59. Касти Дж. Большие системы: связность, сложность, катастрофы. – М.: Мир, 1982. – 216 с.
60. Києво-Печерський Патерик. – К., 1931. – 191с.
61. Корюшко М.І., Колодний А.М., Филипович Л.О. Митрополит Іларіон. – Львів: Глобус, 1993. – 238 с.
62. Корюшко М.І. Релігія як етноформуєчий фактор культури // Релігія в духовному житті українського народу. – К.: Наук. думка, 1994. – 556 с.
63. Рыбачук М.Ф., Корюшко М.І. Релігія і політика. – К.: Наук. думка, 1998. – 279 с.
64. Рыбачук Н.Ф., Кирюшко Н.И. Атеизм, труд, культура (Личностный аспект). – К.: Наук. думка, 1981. – 246 с.
65. Колодний А. Плюрализм религиозной жизни в Украине: опыт и проблемы // Независимость. – 1994. - №11. – С.6-8.
66. Кремень В., Ткаченко В. Україна: шлях до себе. Проблеми суспільної трансформації. – К.: Стилос, 1998. – 446 с.

67. Куницин И.А. Правовой статус религиозных объединений в России. – М.: Изд-во юридической литературы, 2000. – 567 с.
68. Ліберо Дж. Церковне право. – Львів: Свічадо, 2001. – 402 с.
69. Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб.: Макет, 1995.- 311 с.
70. Левицький С.А. Трагедія свободи. – М.: Канон, 1995. – 512 с.
71. Ленкавський С. Український націоналізм. Твори. – Т.1. / За ред. О. Сича. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2002. – 600 с.
72. Липинський В. Релігія і церква в історії України. – Нью-Йорк, 1956. – 111 с.
73. Липківський В. (Митрополит). Історія Української Православної Церкви. – Вінніпег, 1961. – 181 с.
74. Лихачев Д.С. Повесть Временных Лет. – М. – Л., 1950. – 253 с.
75. Лотоцький О. Автокефалія. Том II. Нарис історії автокефальних церков. – К.: Стилос, 1999. – 559 с.
76. Мазепа І. Підстави нашого відродження. Частина друга. Проблема відродженої України. – Едмонтон: В-тво „Прометей”, 1949. – 123 с.
77. Макиавелли Н. Государь. – М.: Иностранная литература, 1990. – 214 с.
78. Малиновский Б. Научная теория культуры. – М.: Наука, 1999. – 206 с.
79. Маннхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Наука, 1994. – 604 с.
80. Маркович Д. Общая социология: Пер. с серб.-хорв. – Ростов-н/Д: Изд-во Ростов. Ун-та, 1993. – 432 с.
81. Митрополит Іларіон. Українська Церква. Нариси з історії Української Православної Церкви (у 2 т.). – Вінніпег: Вид-во Консисторії УГПЦеркви в Канаді, 1982. – 366 с.
82. Митрохин Л.Н. Религия и политика. – М.: О-во „Знание” РСФСР, 1991. – 77с.
83. Міхновський М. Самостійна Україна. Націоналізм: Антологія/упоряд.Проценко О. та Лісовий В. – К.: Смолоскипи. – 945 с.
84. Мчедлов М.П. Политика и религия. – М.: Сов. Россия, 1987. – 254 с.

85. Нагаєвський І. Кирило-Методіївське Християнство в Русі-Україні. – Рим, 1957. – 275 с.
86. Нельга О.В. Теорія етносу. – К.: Тандем, 1997. – 368 с.
87. Новиков М.П. Тупики православного модернізму: (Критич. аналіз богословія ХХ віка). – М.: Політиздат, 1979. – 167 с.
88. Огієнко І. Рятуння України. На тяжкій службі своєму народові. – Вінніпег: Вид-во „Волинь”, 1968. – 94 с.
89. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. – К.: Вища школа; Знання, 1999. – 544 с.
90. Онищенко А.С. Соціальний прогресс, релігія, атеїзм. – К.: Наук. думка, 1975. – 344 с.
91. Онищенко О.С. Клерикалізм – ідейне знаряддя імперіалізму. – К.: Вид-во Акад. наук УРСР, 1963. – 140 с.
92. Павленко Ю.І. Трансформація суспільства та проблеми соціальної політики. – К.: НІСД, 1997. – 234 с.
93. Поздняков Э.А. Філософія політики: В 2 т. – Т.І. – М.: Наука, 1995. – 454 с.
94. Політична модернізація. Політологія. – К.: Либідь, 1998. – 500 с.
95. Потульніцький В.А. Теорія української політології. – К.: Либідь, 1993. – 191 с.
96. Пупар П. Церковь и культура. – Милан – Москва: Християнская Россия, 1993. – 255 с.
97. Реєнт О.П., Лисенко О.П. Українська національна ідея і християнство. – К.: Богдана, 1997. – 124 с.
98. Релігія и политика /Под ред. В.И. Гараджи. – М.: Мысль, 1985. – 303 с.
99. Рибачук М., Корюшко А. Національне відродження і релігія в Україні. – К.: Основи, 1995. – 147 с.
100. Рих А. Хозяйственная этика. – М.: Логос, 1996. – 810 с.

101. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – К. – Тернопіль, 2000. – 427 с.
102. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М.: Мысль, 1987. – 445 с.
103. Сергієчко Г.Я. Т.Г. Шевченко і Кирило-Мефодіївське товариство. – К.: Наук. думка, 1971. – 206 с.
104. Смелзер Н. Социология: Пер. с англ. – М.: Феникс, 1994. – 687 с.
105. Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози. – К.: Наук. думка, 1994. – 320 с.
106. Тард Г. Социальная логика. – СПб., 1996. – 554 с.
107. Теология смерти (Очерки протестантского модернизма). – М.: Политиздат, 1991. – 256 с.
108. Толочко П.П. Від Русі до України: Вибрані науково-популярні, критичні та публіцистичні праці. – К.: Абрис, 1997. – 398 с.
109. Томашівський С. Вступ до історії церкви на Україні. Записки ЧСВВ. – 1932. – Т.4. – 312 с.
110. Угринович Д.Н. Философские проблемы критики религии (О специфике религии и ее месте в общественном сознании). – М.: Мысль, 1965. – 349 с.
111. Фрэйзер Дж.Дж. Золотая ветвь. – М.: Изд-во Полит. литературы, 1986. – 704 с.
112. Чубатий М. Історія Української Церкви. – Гіршберг, 1946. – 24 с.
113. Ядов В.А. Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности. М.: ОЛМА, 1998. – 596 с.
114. Троцький П.Л. Визнання релігійного плюралізму – фундамент свободи совісті // Релігійна свобода: природа, права і державні гарантії. – К.: Основи, 1999. – 412 с.
115. Acton John E. The History of Freedom and Other Essays. – New York, 1967. – 392 p.
116. Adapter D. Political Chande. – Englewood Cliffs, 1973. – 506 p.
117. Apter D. Politics of Modernization. – Chicago, 1965. – 387 p.

118. Berger P. The Sacred Canopy. Elements of Sociological Theory of Religion. N.Y., 1967. – 567 p.
119. Comparative Politics: Noten and Readings / Ed. by B. Brown, R. Macridis. – Belmont, 1966. – 400 p.
120. Dupuis J., Pasquier S., Pontaut J.-M. L`islamiste qui mene la guerre contre la France // L`Express. – 1996. – 30 mai – 5 juin. – 143 p.
121. Huntington S. The chande to chande // Comparatiwe politics in the post – benavioral era / Ed. by A. Contory and A. Ziegler. – Boulder. Colorado. Lynne Rinner. – 1988. – 396 p.
122. Luckmann T. Invisible Religion. – N.Y., 1967. – 269 p.
123. Metz J.-B. Zur Theologie der Welt. –Mainz, 1968. – 345 s.
124. Neuhaus R. The Naked public Square. Religion and Democracy in America. – Michigan, 1984. – 342 p.
125. Przeworski A. Demokracy and Market: Political and Economics Reforms in Eastern Europe and Latin Amerika. – Cambridge, 1991. – 453 p.
126. Przeworski A. Sustainable Demokracy. – Cambridge, 1995. – 420 p.
127. S.M.D. Theologie des Genetius. Evangelische Kommentare. – Stuttgart, 1968. – 701 s.

### **Збірники наукових праць. Матеріали наукових зібрань**

128. Біддулф Говард Л. Як релігійна свобода і толерантність впливають на демократизацію: оцінка України // Науковий вісник Чернівецького університету: Зб. наук. Праць. – Чернівці, 2003. – Вип.163-164. – 213 с.
129. Боцюрків Богдан. Українська Греко-Католицька церква в катакомбах (1946-1989) // Ковчег: Збірник статей з церковної історії. – Ч.1. – Львів, 1993. – 292 с.
130. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 804 с.
131. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – 702 с.

132. Вернадський В.І. Вибрані праці / НАН України / (пер. з рос.) М.І. Кратко. – К.: Наук. думка, 2005. – 302 с.
133. Гегель Г. Избранные труды. – М.: Мысль, 1989. – 421 с.
134. Євдокимова Т.В. Розвиток відносин політики і релігії в Україні: сучасні тенденції і орієнтири // Мат. наук.-практ конф. КДТУБіА. – К., 1998. – 112 с.
135. Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – К.: Держполітвидав УРСР, 1959. - Т.3. – 603 с.
136. Маркс К. Социология: Сб.: Пер. с нем. / Институт социологии РАН; Моск. Высш. школа соц. и эконом. наук. – М.: КАНОН-Пресс-Ц, 2000. - 327 с.
137. Медвідь Ф., Коваленко А. Українська церква в перехідний період від тоталітарного до демократичного суспільства // Історія релігій в Україні. Праці X Міжнародної наукової конференції (Львів, 16-19 травня 2000 року). – Книга 11. – Львів: Логос, 2000. – 302 с.
138. Модели церковно-государственных отношений в странах Западной Европы и США: Сборник научных трудов / Под. ред. В. Еленского и др. – К., 1996. – 151 с.
139. Національна безпека України, 1994-1996 рр. Наукова доповідь НІСД / Редкол.: О. Белов (голова) та ін. – К.: НІСД, 1997. – 197 с.
140. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Тернопіль.: Укрмедкнига, 2002. – 427 с.
141. Церква і соціальні проблеми. Доповіді та документи: Єпархіальний Собор Стрийської єпархії УГКЦ, 17-20 лютого 2002, Стрий-Моршин. – Львів: Монастир Свято-Іванівська Лавра, Вид. від. „Свічадо”, 2002. – 132 с.

### Статті

142. Бахтєєв Б. Технології, якими не варто пишатися // Сучасність. – 2005. - №3. – С.85-91.



143. Білоус О.М. Політико-релігієзнавчий аспект державно-церковних відносин // Вісник державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – 2003. - №3. – С.108-112.
144. Бойко Ю. Релігійна нація незнищенна // Независимость. – 1994. – 23 марта. – С.5-6.
145. Борковський О. Вступ до націології. – [www.ukrstor.com](http://www.ukrstor.com).
146. Виговський Л.А. Система функціональності релігії та рівні її вияву // Українське релігієзнавство. – 2003. - №27-28. – С.4-8.
147. Ворожейкина Т., Рашковский Е. Гражданское общество и религия // Междунар экономика и междунар отношения. – 1997. - №8. – С.110-113.
148. Гладкий С.О. Конституційний принцип плюралізму: джерела формування і юридичний зміст // Держава і право: Зб. – К., 2001. – Вип. 14. – С.14-21.
149. Горбатенко В. Друге народження ідеї модернізації або синтагма постмодернізації // Людина і політика. – 1999. - №1. - С.27-32.
150. Дудар Н.П., Шангіна Л.І. Віра й релігія в житті українців // Національна безпека. – 2000. - №10. – С.82-85.
151. Дюркгейм Э. Социология религии и теория познания // Религия и общество. – М., 1996. – С.411-415.
152. Ильин И.П. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм // <http://www.philosophy.ru.library/i/1/ohtml> и др.
153. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. - [www.litopys.narod.ru](http://www.litopys.narod.ru)
154. Катаєв С. Трансформація сучасного українського суспільства: постмодерністський контекст // Людина і політика. – 1999. - №3. – С.24-32.
155. Козин А. Тишина, в которой слышно слово. Философские начала // <http://www.rusk.ru>
156. Крижанівський О. Церковно-релігійне життя в середні віки // Історія України. – 2005. - №14. – С.6-7.
157. Кудлай О. Міжправославний конфлікт в Україні: позиції сторін // Людина і світ. – 1998. - №5-6. – С.21-27.

158. Кюнг Х. Религія на переломе епох // Иностранная литература. – 1990. – №11. – С.220-230.
159. Липа Ю. Призначення України. – [www.newlik.8k.com](http://www.newlik.8k.com).
160. Липинський В. Релігія і Церква в історії України // Політологічні читання. – 1994. - №1. – С.217-223.
161. Лозко Г. Лицар Ордену Бога Сонця // Незборима нація. – 1998. – жовтень – С.3-7.
162. Мельничук В.І. Українська національна ідея ХХІ ст. – [www.aratta.org.ua](http://www.aratta.org.ua).
163. Мюнх Рихард. Социальная интеграция в открытых пространствах // Философские науки. – 2004. - №2. – С.37-40.
164. Новак О. Церковне життя у Західній Україні й на Правобережжі в ХVII-ХVIII століттях // Історія України. – 2004. - №17. – С.10-14.
165. Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре (материалы „Круглого стола”) // Вопросы философии. – 2003. - №12. – С.14-30.
166. Паславський І. Церковний аспект української національної ідеї // Час. – 1996. – 26 квітня. – С.12-13.
167. Подберезский И. Фундаментализм и постмодернизм // <http://www.baptist.org.ru>
168. Растоу Д. Переходы к демократии: попытка динамической модели // Политические исследования. – 1996. - №5. – С.5-11.
169. Рибачук М. Українська нація. Етнопсихологічні та релігійні чинники розвитку // Віче. – 2001. – №9. – С.110-113.
170. Ричка В. Між християнським Сходом і Заходом. Київська Русь у міжцивілізаційному діалозі // Дзеркало тижня. – 2005. – 9 квітня. – С.21-22.
171. Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху „постмодерна” глазами христианского публициста // Вопросы философии. – 1991. – №5. – С.75-86.
172. Российская модернизация: проблемы и перспективы (Материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 1993. – №7. – С.3-12.

173. Рибаків Б.А. Городское язычество Древней Руси // 5-й междунар. конгресс славянской археологии. – М., 1985. – С.5-14.
174. Селезнева Е.М. Христианский социализм С.Н. Булгакова // Социально-политический журнал. – 1995. – №2. – С.80-92.
175. Сергієчко Г.Я. Кирило-Мефодіївське товариство: утвердження ідеї національного відродження України в слов'янському світі // Український історичний журнал. – 1996. – №1. – С.18-24.
176. Сєвекіна О. Небачений птах // Людина і світ. – 1999. – №8. – С.3-12.
177. Скалецький М. Національна ідея та ідея національної церкви // Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку. – Вип.6. – Львів: Ін. Народознавства НАН України, 2000. – С.137-143.
178. Стріха М. Українські вибори: до і після // Сучасність. – 2005. – №2. – С.9-12.
179. Струкевич О.К. Українська ранньомодерна нація: історико-етнонаціологічні аспекти дослідження // Український історичний журнал. – 2001. – №5. – С.10-20.
180. Толстоухов А.В. Глобалізм як новий вимір буття України // Практична філософія. – 2003. – №4. – С.3-12.
181. Тульчинский Г.Л. Проблема либерализма и эффективная социальная технология // Вопросы философии. – М., 2002. – №7. – С.21-28.
182. Цунский А. Иван Иванович Охлобыстин, православный постмодернист // <http://gazeta.msk.ru>
183. Шнирельман В. Неоязычничество на обширах Євразії // Людина і світ. – 1999. – листопад-грудень. – С.9-12.
184. Яценко Є. Настав час віри [Вибори-2002]. Зміна морально-політичного клімату в Україні. - Сучасність. – 2002. – №9. – С.53-57.
185. Harris M. A Special Case of Voluntary Association? // British Journal of Sociology. – 1998. – Vol.49. - №4. – P.602-618.
186. L'Osservatore Romano. – 1989. – 13.1.

187. L'Osservatore Romano. – 1979. – 23 now.

**Автореферати дисертацій**

188. Релігія як суспільно-функціонуючий феномен: Автореф. дис... д-ра філософ. наук: 09.00.11. [Електронний ресурс] / Л.А. Виговський; Ін-т філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К., 2005. – 20 с.