

**РЕЛІГІЯ  
В ПРОБЛЕМАХ ЇЇ СТРУКТУРИ І  
ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ**

**Наукова збірка**

**За редакції проф. Анатолія Колодного**

**КИЇВ - Інтерсервіс - 2016**



### РЕЛІГІЯ В ПРОБЛЕМАХ ЇЇ СТРУКТУРИ І ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ

Бюлетень «Українське релігієзнавство»  
затверджений ВАК України як періодичне  
фахове видання за профілем «філософські науки»  
«історичні науки» та «соціологічні науки».

\* Видається щоквартально з 1996 року.

\* Свідоцтво про державну реєстрацію  
КВ № 2057 від 19 липня 1996 року.

\* Адреса редакції: 01001 Київ-1,  
вул. Трьохсвятиительська, 4, кімн. 323-324.

Тел. (044) 279-48-12 – головний редактор,  
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: [uar-press@online.ua](mailto:uar-press@online.ua)

\* Редакція бюлетеня може публікувати статті й  
матеріали, не поділяючи позиції їх авторів.

\* Відповідальність за достовірність фактів, цитат,  
власних імен та назв несуть автори.

\* Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

\* Редакція залишає за собою право виправляти мову,  
стилістику, редагувати матеріал відповідно  
до стандарту видруку статей.

\* Редакція не вступає в листування з автором.

\* При передруку посилання на «Українське  
релігієзнавство» обов'язкове.

\* Усі права застережені (с)

Редакційна колегія:

А.Колодний, доктор філософських наук, професор  
(головний редактор)

А.Арістова, доктор філософських наук, професор  
Е.Бистрицька, доктор історичних наук, професор  
А.Васіляускене (Литва), докт. істор. наук, професор  
Л.Виговський, доктор філософських наук, професор  
К.Елбак'ян (Росія), доктор філос. наук, професор  
Г.Надтока, доктор історичних наук, професор  
П.Павленко, доктор філософських наук  
О.Саган, доктор філософських наук, професор  
Р.Сітарчук, доктор історичних наук, професор  
Н.Стоколос, доктор історичних наук, професор  
Л.Филипович, доктор філософських наук, професор  
О.Уткін, доктор історичних наук, професор  
Г.Хоффманн (Польща), докт. філос. наук, професор  
В.Шевченко, доктор філософських наук, професор  
П.Яроцький, доктор філософських наук, професор

Рецензенти: докт. філос. наук Л.Виговський, докт. філос.  
наук, проф. Л.Кондратик, докт. істор. наук, проф. С.Шеретюк

*Рекомендовано до друку  
вченою радою*

*Відділення релігієзнавства*

*Інституту філософії*

*імені Г.С. Сковороди НАН України,*

*Протокол № 10 від 31 травня 2016 року.*

Спонсори видання : А.Арістова, А.Колодний, Л.Филипович.

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП.</b> Релігія в її сутності і структурі (А.Колодний).	4
---	---

**Розділ перший. РЕЛІГІЯ В ЇЇ СТРУКТУРНИХ ЕЛЕМЕНТАХ.**

1. Суспільні запити на трансформації віро повчального елементу релігійної свідомості (О.Горкуша).	18
2. Емоційно-почуттєва складова релігійного феномену (О.Бучма).	23
3. Культово-обрядова сфера релігії: природа та закономірності постання (В.Шевченко).	31
4. Модернізація в політизації релігії як інструмент інституційного її розширення й інтеграції в секулярному світі (П.Павленко).	41
5. Меншина як форма організації релігійного буття (М. Татарчук).	50
6. Спосіб життя вірянина як складова релігійного комплексу (Г. Кулагіна-Стадніченко).	54

**Розділ другий. РЕЛІГІЯ В ЇЇ ФУНКЦІОНАЛЬНИХ ВИЯВАХ.**

1. Трансформації функціональності релігії в сучасну добу: причини та наслідки (Л.Филипович).	60
2. Світоглядно-сенсотворча функція релігії як системно-формуючий елемент структури її функцій (Л.Виговський).	66
3. Сутність та специфіка комунікативно-трансляючої функції релігії (А.Арістова).	74
4. Релігійний чинник в українському націє- та державотворенні методологічні оціночні підходи (О.Саган).	82
5. Релігійні інституції України в контексті національної безпеки (В. Дерновий).	86
6. Релігійно-церковний чинник в контексті патріотичного виховання (О. Недавнія).	90
7. Рецепція та інтерпретація освітньо-просвітницької функції релігії в сучасному релігієзнавстві (Дм. Базик).	96
8. Нова «євангелізація церкви і світу» в секулярному контексті (П. Яроцький).	99
9. Функціональне значення релігійної ситуації як складно організованої системи (В.Титаренко).	106

<b>Видруки Відділення релігієзнавства з теми</b>	115
<b>Автори підрозділів праці</b>	118

## **ВСТУП. РЕЛІГІЯ У ЇЇ СУТНОСТІ І СТРУКТУРІ (Анатолій КОЛОДНИЙ)**

Релігія – надто складний духовно-практичний феномен. Користуючись поняттям релігія, дослідники не завжди мають однакове його змістовне наповнення. Між тим, постаючи однією із форм суспільної свідомості, релігія водночас є і світоглядом, і суспільно-історичним феноменом, і складовою культурного життя, й елементом суспільної надбудови, має індивідуальний і суспільний рівні свого вияву, існує у величезному спектрі конфесій.

В науковому релігієзнавстві наявними є різні підходи до з'ясування феномену релігії. Так, при інтеракційному підході він з'ясовується як система взаємозв'язків і взаємовідносин людей з приводу певних релігійних об'єктів. При функціональному з'ясуванні розкривається її роль в житті особи і суспільства. Біхевіоріальний підхід обмежується інтерпретацією певних видів релігійно значимих символічних дій, ритуалів, форм поведінки. Консестивне пояснення ґрунтується на тих чи інших явищах свідомості (фантастичне, святе, анімізм, віра в надприродне тощо), на основі раціоналістичного аналізу.

Особливістю релігії є те, що в ній відображаються не якісь зовнішні щодо людини природні чи суспільні сили, як на цьому наголошує марксизм при з'ясуванні її природи, а таке її буття, яке можна назвати станом самовизначення у світі, станом здобуття людиною самої себе. Будь-яку релігійну систему характеризує віра в трансцендентне. З огляду на це, особливістю релігії є й те, що вона виступає не у формі когнітивного, а в ролі засобу позалогічного осягнення людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті, зазнають впливу якихось вищих сил, які не піддаються логічному аналізу і понятійному вираженню. Саме через релігію людина-вірянин віднаходить для себе в бутті сокровенну божественну сутність і визнає себе як певний прояв останньої. Тому причетність людини до Всесвіту в релігії виражається не просто через усвідомлення себе його частинкою. Суть релігії постає саме у відчутті вірянином будь-якої конфесії наявності в собі чогось надлюдського, що підносить його над собою, робить з нього дещо нове, вселенське. Людина, повчають богослови, повинна не стільки думати про Бога, а відчути його буття в собі.

Такий підхід до дослідження релігійного феномену для українського релігієзнавства є новим. При цьому дослідження ірраціонального вимагає включення в пізнавальний процес специфічних методів наукового пошуку, звернення до спеціальних понять і категорій, пізнавальних прийомів, якими оперує хіба що філософія ірраціонального, філософія інтуїтивізму. Тут треба дати аналіз цілого комплексу феноменів людського духу - надії, віри, любові, сповіді, долі тощо, які або взагалі не розглядалися в минулому, або розглядалися марксизмом як щось хворобливе чи «пустоцвітне на живому дереві людського пізнання». Це вимагає вироблення спеціальних понять-категорій, які є і в богослов'ї, і в філософії ірраціоналізму й які не можна знайти

у філософських системах, що ґрунтуються на раціональному пізнанні, стоять на позиціях матеріалізму.

Як певна знакова система, релігія не залишається незмінною. Кожний етап її розвитку є продуктом певної суспільної епохи. Змінюються не лише зовнішні вияви релігії - обряд та організація, а й переоцінюються, а то й замінюються її віроповчальні систем. Одним з привабливих поглядів при дослідженні еволюції релігійного феномену при такому його баченні є концепція зміни в релігіях МИ на Я. Рух йде не до універсальної, а персоніфікованої релігійності, коли мають зникнути церкви і кожний одержить можливість спілкуватися з Богом на власній, інтимній мові. Свідченням цього є значний нинішній розрив між показниками релігійності і церковності на користь першого. З'являються навіть конфесії однієї людини (зокрема, витворена Юрієм Шеляженком Душевна релігія в Україні).

Оскільки зміст священних писань після одержання можливості вільного їх прочитання і символічного витлумачення все більше втрачає свій магічний потаємний зміст, то спостерігається дедогматизація їх. Явна дехристиянізація Заходу, що виражається в байдужості до дотримання зовнішніх виявів релігійності, відході віруючих від активного церковного життя, вивільнення суспільної свідомості від впливу релігії, появі богословських концепцій безрелігійного чи деміфологізованого християнства, «мертвого Бога» і т.п. засвідчує ту кризу традиційної релігійності, яку визнають навіть відомі релігійні діячі. Той дух аджорнаменте (оновлення), який започаткував II-й Ватиканський собор Католицької церкви, мусять сприйняти й інші конфесії, якщо їх турбує власна перспектива.

В наш час теологія переживає, скажемо так, антропологічну революцію, яка, власне, повертає її, як і наше релігієзнавство, до відтворення справжньої суті релігії. Якщо донедавна в релігійних теоріях обґрунтування буття Бога на основі досвіду людського самопізнання вважалося чимось неосновним, а Бог виводився на основі аргументації, взятої із зовнішнього щодо людини світу (згадаємо тут космологічну, телеологічну, онтологічну та інші форми доведення його буття), то нині все докорінно змінилося. Зростання значущості індивіда в релігійному житті, ваги в релігійному світобаченні саме його особистої віри привело до зміщення у релігійних системах із традиційної для богословського вжитку релігійної картини світу на картину людини. Релігія розглядається як аутентичне вираження "людської ситуації", форма осмислення людиною фундаментальних проблем свого існування. Людина стає єдиним, універсальним і вищим предметом теології. Тут доречними будуть пророчі слова німецького філософа Л.Фейєрбаха: "Таємницею теології є антропологія"<sup>1</sup>.

Певною мірою спонукою до такої докорінної переорієнтації і релігієзнавства, і теології є й те, що нині, як вже відзначалося, типовим стає віруючий, в структурі релігійності якого домінують не догми чи обряди, а суб'єктивне самовідчуття своєї причетності до Всевишнього, проникнуте своєрідним моральним стоїцизмом. переживанням своєї екзистенціональної

<sup>1</sup> Фейєрбах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произв. В 2-х т. – Т.2. – М., 1955. – С. 11.

ситуації, межовості свого буття в світі. Людина починає розуміти себе як частину іншого, більш Високого, Величного, Абсолютного, шукати свою сутність у ньому. Свої прагнення до суверенітету, здолання залежності від зовнішнього світу вона компенсує у своїх уявленнях про гаранта цієї незалежності - Бога, доступ до якого зрештою можна здобути через пізнання самої себе.

Нині ми є свідками переходу від онтологічної і космологічної аргументації буття Бога до антропологічної, а відтак і до психологізації й етизації релігії. Буття Бога доводить людина своїм буттям, а осмислення людиною самої себе, її самоосягнення виступає у ролі форми її ж релігійного досвіду. Процес цей ми б назвали не стільки суб'єктивізацією, скільки містифікацією релігії. Він відмінний від масової набожності, яка тривалий час домінувала і яка акцентувала увагу на чисто зовнішньому, обрядовому боці релігії. Дійсний релігійний досвід полягає не у формальному дотриманні культових приписів, а, як зазначає Е.Фромм, у відновленні людиною божественного образу своєї особистості: треба не думати про Бога, а відчувати в собі його буття, відзнайти його.

Переживаючи і осмислюючи межі свого існування, людина прагне вийти за них. Наступає етап трансцендентування, сходження її до Абсолюту, долання зовнішньої природної примусовості. Перейшовши за межу природного буття, людина поглинається покликом своєї надприродної орієнтації на моральні цінності, суспільні ідеали, які не виводяться безпосередньо з її біологічної природи, а постають як щось надприродне. Релігія в житті людини все більше починає відігравати роль символів життєдіяльності. Тут можна погодитися з відомим історіософом А.Тойнбі, який під релігією розумів таке відношення до життя, яке допомагає людям здолати його труднощі шляхом надання задовільних духовних відповідей на фундаментальні питання про таємницю Всесвіту і людську роль в ньому, а також приписів для її життя у Всесвіті.

Відтак Бог у свідомості віруючого постає скоріше як сила, що розчинилася в потоці самого життя і є для людини свого роду орієнтиром, моральним еталоном життєдіяльності, а догмати релігійних систем, зміст "священних книг" - символічним текстом-аналогом бажаної і водночас відповідної до волі Всевишнього діяльності - пізнавальної і практичної.

Саме в релігії природні й історичні об'єкти здобувають роль знаків людських символів і ціннісних орієнтирів, а людина дістає можливість відчувати свою причетність до тих процесів, які відбуваються у Всесвіті, але не мають якогось логічного обґрунтування, виступають як наслідок дії якихось незбагнених Вищих Сил, що існують реально. Релігійні символи, хоч вони й людського походження, завжди виходять за межі цього буття. В житті людини вони виконують свої функції саме завдяки тій "вісті", яку вони несуть. Ці символи дають можливість людині через її інтуїтивне прозріння відчувати реальну присутність у своєму особистому житті, бутті всіх людей у всьому Всесвіті якогось Вищого Начала, Вищої Премудрості, Розумної Сили, що спрямовує і робить осмисленим як існування Всесвіту, так і її власне існування.

Релігійний символ, як це слушно відзначав Макс Планк, завжди спрямований за межі самого себе, а його сенс ніколи не вичерпується ним самим, яку б почесну позицію він не займав. При цьому важливо відзначити те, що релігійний символ сам по собі ніколи не становив абсолютної цінності і завжди служив більш-менш досконалою вказівкою на Вище, що безпосередньо не сприймається.

Згідно богословських вчень, головна суть релігії постає як вираження того, що в людині діє щось надлюдське і підносить її над самою собою, формує з неї щось нове - світ вищої реальності, який виникає з середини самої людини. Тому релігію не можна ототожнювати лише з якимись віроповчальними ідеями, ритуалами чи інституціями, які є насамперед лише формами її зовнішнього вираження.

Масове обрядодійство є "безбожієм" тому, що своїм змістом воно "виводить" Бога з людини, часто стає для послідовника якоїсь конфесії самодостатнім, виокремлює людину із світу і протиставляє її Богу. Релігія тоді постає як система релігійно значимих дій. Вона не є також і якимсь об'єднанням віруючих - церквою, деномінацією, громадою. Якщо Бог є дух, а не якесь матеріальне тіло, то й поклоніння йому має бути духовним.

Нам близька думка американського психолога-релігієзнавця В.Джемса, згідно з якою особиста релігія, релігійний досвід є первинним, а богослів'я і будь-яка церква із системою прийнятих і широко використовуваних нею боговшанувальних обрядів - похідними, вторинними витворами, до того ж - людськими. Засновники кожної конфесійної системи, як це вони відзначали, завжди здобували свою силу із безпосереднього особистого спілкування з божеством. Згадаймо принагідно, як творили свої конфесії Будда, Ісус Христос чи Мухамед.

Відтак ми виходимо на вузьке і широке розуміння релігії. Релігія у вузькому її розумінні є не богослов'ям чи обрядовим комплексом, а таким внутрішнім особистісним станом, який прийнято називати вірою. Саме через цей стан людина відчуває свою причетність до Космосу, до Вищої сили, що визначає все в світі. Але зауважимо, що відчуття не рівнозначне розумінню. Відчувати те, що ти є частиною Всесвіту, і розуміти це - не одне й те ж саме. В тому й полягає особливість релігійного осягнення світу, що воно, як вище вже відзначалося, виявляється не на логічному рівні (в якій би формі - буденній чи теоретичній - він не функціонував). Саме тому власне у вузькій сфері релігії немає місця ні для теології, ні для обрядоконкомпексу. Релігія виражається через своєрідне внутрішнє одкровення чи озаріння, що не піддається навіть простій вербалізації. Його можна описати, але не можна осягнути.

На відміну від філософії, яка з метою розробки загальної теорії світу цікавиться не лише людиною, а й усім світом, їх співвідношенням, релігія замикається, власне, на першому елементі цього тандему, бо ж будь-яка релігійна система постає не як картина світу, а як картина людини. Так, у Біблії вирішенню проблем світу відведено всього лише два перші розділи книги Буття, а решта її змісту орієнтована на з'ясування питань місця людини у світі. Ідея антропоцентризму домінує в цій "книзі книг", стоїть над ідеєю



геоцентризму.

Включаючи в об'єкт свого відображення співвідношення "людина - світ", релігія акцентує насамперед увагу на співвідношенні "людина=індивід - світ", прагне з'ясувати місце людини як виокремленого індивіда у світі, і не просто людини як фізичного тіла чи мислячої істоти, а людини як носія вселенської суті в собі. Екзистенціалістська гіпертрофія проблем індивідуального існування саме і є тим, що характеризує релігійне вирішення питань відношення "людина - світ". При цьому людина не виноситься за світ, а тим більше не ототожнюється із свідомістю, духовним, й до того ж (що характерно для філософії діалектичного матеріалізму) не протиставляється буттю.

Відтак академічне релігієзнавство має розглядати людину саме в контексті буття, всередині його, у специфічному відношенні людини до нього як суб'єкта пізнання і дії, суб'єкта життя. Але ж висновувати від людини до того, що перебуває поза нею, можна лише за умови, що сама людина постає не як окрема істота перед реалією нескінченного, а як щось більше від людського, як внутрішній елемент і учасник вселенського буття.

Отже, релігія - це не притаманне особистості якість знання релігії, не сукупність певних обрядових дійств, зорієнтованих на десь, поза людиною існуючі надприродні сутності, а насамперед певний феномен підвищеного енергетичного фону душі людини, яка охоплена усвідомленням Високої Істини, відчуттям своєї причетності до неї. Об'єктом релігійного відображення є такий особистістний стан людини, який можна назвати станом самовизначення її у світі, здобуття нею самої себе на основі віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним. Це - вузьке розуміння релігії, яке виявляє її власну, іманентну сутність.

Проте у своєму функціонуванні релігія виходить за межі свого індивідуального буття, свою вузьку функціональність. Вона піддається доктринальній і обрядово-культовій (символічній) інтерпретації, входить у різні сфери людської спільнотної життєдіяльності, сакралізуючи їх. Відтак вона постає як складний суспільний феномен. Це виводить нас на широке розуміння її структури, необхідності виокремлення її структурних елементів. При цьому релігія виступає як системне і багатозначиме явище, що має певні ієрархічні ряди. Генетично-функціональний чи ж динамічний підходи до неї зрештою виявляють різні типи структури релігії із відносно самостійними закономірностями.

Не станемо тут розглядати в деталях питання структурованості релігії, різне бачення питання виокремлення структурних елементів релігійного феномену, критерії виокремлення складових релігії, тенденції їх змін і чинники появи нових. Різноманіття релігійного життя не може бути вкладене в якусь одну універсальну структурованість, що відповідає всім історично існуючим в минулому і сьогочасі, колективним та індивідуальним виявам буття релігії. Про це йтиме мова в нашій колективній монографії 2017 року «Структура релігії».

До того ж, розглядаючи питання складових релігійного комплексу,

потрібно строго категоріально користуватися поняттям «структура» як їх об'єднуючого. До речі, нами опрацьовано біля тридцяти українських і російських підручників з релігієзнавства і фактично у всіх при описанні релігійного комплексу вживається поняття «структура релігії». А між тим поняття «структура» і «система» мають свій внутрішній зміст і не є тотожними. Структура (лат.structura - будова, розміщення, розташування, порядок частин цілого) – це сукупність усталених зв'язків об'єкту, що забезпечують його цілісність і тотожність самому собі, тобто збереження основних особливостей об'єкту при різних зовнішніх і внутрішніх змінах. Цебто структура – це внутрішня побудова чогось, певні взаємозв'язки складових частин і цілого. Структурно-функціональний підхід до релігійного феномену дає підстави виділити генетичний і функціональний варіанти її структуризації.

Поняття «структура» співвідносне з поняттями «система» і «організація», але не тотожне їм. Система – це ціле, що складається із частин, поєднана сукупність елементів (складових), що знаходяться у відносинах і зв'язках одного з іншим, утворюючи при цьому цілісність, єдність, упорядкованість. Саме системність дає можливість розглядати релігію як релігійний комплекс. Основними системними принципами є: єдність, множинність, структурованість, взаємозалежність, ієрархічність, детермінованість (зумовленість). Кожна система характеризується не лише наявністю зв'язків і відносин між її складовими елементами, а й нерозривним зв'язком їх з навколишнім середовищем, у взаємодії з яким і виявляється її цілісність.

Відтак, на думку автора, при розгляді питання комплексності релігії ми користуємося необґрунтовано поняттям «структура». Доцільним тут є скоріше поняття «система».

До того ж, в підручній літературі її автори дещо доволіно підходять до питання виокремлення складових релігійного феномену, вживають подеколи науково необґрунтовані назви цих складових. Тут ми зустрічаємо такі поняття: релігійна духовність, релігійна свідомість, релігійне віровчення, теоретична релігійність, релігійні концепти, релігійна віра, релігійна ідеологія, релігійне світорозуміння, релігійна міфологія, релігійна психологія, релігійні емоції, релігійне світовідчуття, релігійний досвід, релігійне світоставлення, релігійна діяльність, практична релігійність, культова діяльність, релігійна поведінка, релігійний культ, релігійна обрядовість, релігійні відносини, релігійний спосіб життя, релігійна організація та ін. Можна сказати, що при виявленні складових релігії у їх назві маємо якесь змагання між авторами підручників з релігієзнавства: кожний прагне по-своєму виокремити структуру і назвати її складові. Солідної наукової монографії з теми немає. При цьому варто наголосити на тому, що складові елементи релігійного феномену можуть бути чітко виокремлені при науково обґрунтованому розумінні сутності релігії, її природи, місця і ролі в суспільній дійсності. При цьому певне різну структуру матиме релігія на суспільному й індивідуальному її рівні, в теоретичному й буденному її освоєнні.

Наголосимо також на тому, що як відносно самостійне

(самодетерміноване) явище, яке функціонує на вузькому і широкому рівнях, релігія має свою внутрішню і зовнішню структуру. Первинною реальністю її є релігійний досвід, що включає в себе такі аспекти, як захоплення і зачудування нескінченністю Космосу, почування таїни в наявності священного, відчуття залежності від божественної сили чи невидимого порядку речей, визнання провини і переживання неспокою, які супроводжують віру в божественне правосуддя, відчуття спокою в надії на божественне прощення. Саме при такому підході релігійний досвід постає вже як досвід зіткнення особи з реальністю іншого порядку, незалежно від того, чи знайшов він, а чи ж ні своє вираження в символах і образах певної релігійної традиції.

Релігійний досвід служить засобом виявлення потреби особи-вірянина у смислі буття, в силі, яка б надавала їй цілісність, виражала б ставлення до надприродного. Цей досвід знаходить вираження в таких індивідуальних проявах, як відчуття певної розумності і вічної справедливості в космічному масштабі, відчуття священного, що поєднує в собі боязнь і благовоління перед ним, а також благовоління перед таємницею людського призначення; почування страху і власної немочі при зіткненні із святинею; відчуття наявності у світі невидимого творця його порядку, тієї сили, завдяки якій індивідуальне життя набирає сенсу; відчуття свого єднання із світом всевишнього і подолання в такий спосіб свого егоцентричного Я.

Віруючі всіх релігій, хіба що за деяким винятком, сходяться у всякому разі в таких основних положеннях: існує верховне Божество, певна світова сила; людина тією чи іншою мірою знаходиться у зв'язках або залежності від нього, є продуктом його творива; цей стан зумовлює таку поведінку людини, яка зорієнтована на досягнення зрештою нею тієї чи іншої форми блаженства, бажаного життя в потойбіччі. Релігія відтак є внутрішнім, особистісним життям людини. А оскільки кожна особистість унікальна, то зв'язок кожного із надприродним є також унікальним. Тому без великої помилки можна сказати, що кожний віруючий має свою релігію, навіть коли він і має одновірців, послідовників однієї конфесії.

Але хоч духовне життя будь-кого з людей є індивідуальним, реалізуватися у відриві від інших воно не може. Індивідуальний пошук Бога будується на досвіді людства, інакше індивід залишився б на рівні аніміста первісного суспільства, який двійника-душу віднаходив в кожному предметі і явищі. Тому наявні релігійні системи різної конфесійної визначеності слід розглядати як різноманіття форм зв'язку людства з надприродним. Зберігаючи вірність родинним традиціям, одні йдуть до Бога через християнство, хоч воно подеколи й дає відмінні шляхи зв'язків з Богом, другі - через іслам, треті - через визначену їм батьками або обрану самостійно якусь іншу конфесію. Кожний з них завдяки своїй релігії може досягти високої духовності.

В наш час прилучення до релігії все частіше набирає особистісних виявів. Розглядаючи існуючі релігійні системи, зокрема їх обрядове оформлення, як відображення релігійних потреб минулої історії, нові віруючі прагнуть в своїх духовних пошуках вирішити три завдання: знайти Бога - жити з Богом - жити

Богом. Проте в переважній більшості випадків релігійність особистості формується на основі вже історично сформованих релігійних систем, до яких входить їх усталене віровчення, його обрядове вираження й певним чином організаційно оформлене певне конфесійне життя. Все це прийнято називати суспільним життям релігій. Відтак зовнішня структура релігії має три складові: погляди-віровчення, діяльність-культ та організацію.

Релігійні погляди основним своїм об'єктом мають людину - її долю, призначення, смисложиттєві орієнтації, її сучасне і майбутнє, питання добра і зла, смерті і безсмертя. Вони існують у формі уявлень, понять і суджень, що пронизані конфесійно оформленою вірою в надприродне. Надприродне - це гносеологічна ознака богів, духів, душ тощо, а також сакральних зв'язків її між собою і з природними й суспільними явищами. В релігії надприродне є увіруваним і явлюваним в культовій практиці, уособлюваним, наділеним рисами субстанційності та розумінням предмета віри як такого, що виявляє визначальний вплив на людину і світ. Надприродне в релігіях постає в ролі творця неба і землі, рослин і тварин, зрештою - людини, її життєвої вдачі і майбуття.

В розвинутих конфесійних системах їх релігійні погляди знаходять своє теоретичне оформлення у вигляді усталеного віровчення. Останнє претендує на стрункість, послідовність і навіть доказовість. Воно оформляється і розвивається богословами конфесій і знаходить свій завершений вигляд у їх релігійній літературі і насамперед в священних книгах релігій. Такими, зокрема, є «Авеста» (зороастризм), «Веди» (індуїзм), «Тріпітака» (буддизм), «Біблія» (іудаїзм, християнство), «Коран» (іслам) та ін.

Подеколи дослідники релігії виокремлюють такий складовий елемент релігії як ідеологія, ігноруючи при цьому категоріальний зміст цього поняття. А між тим теоретична релігійність постає в ролі ідеології лише тоді, коли в своєму функціонуванні вона підпорядковується інтересам певних суспільних сил. Окрім теоретичного, релігійні погляди мають ще й буденний рівень. Це, як правило, релігійні уявлення рядових віруючих, які не постають у формі цілісної системи віровчення, а функціонують як неоформлені, розрізнені погляди і уявлення про об'єкт віри, про все те, що сприймається через призму релігійного світорозуміння. Історично і в розвитку кожного індивіда зокрема буденна релігійна свідомість передуює появі її теоретичного рівня.

Буденну релігійність не слід розглядати як релігійну психологію, ототожнювати їх. Релігія дійсно знаходить і свій емоційний вияв, але ж ми його відзнаходимо і на буденному, і на теоретичному її рівні.. Релігійні світовідчуття – це велике різноманіття почуттів - страх, любов, благовоління тощо. Хоч вони й мають свій специфічний об'єкт зорієнтованості - світ надприродного, проте за своїм психофізіологічним змістом, характером емоційного відношення ці почуття нічим не відрізняються від звичайних.

Релігійні почуття не є чимось вродженим, одвічним. Вони постають в ролі емоційного підґрунтя і засобу оформлення того світорозуміння, яке формує кожна людина на основі особистісного сприйняття світу

надприродного. Релігійні почуття немовби доповнюють недостатню віроповчальну освіченість віруючого.

Складовим елементом релігійних систем, починаючи з найбільш примітивних їх форм і кінчаючи світовими релігіями, є ціла система прийнятих ними і закріплених в динамічному стереотипі особливих обрядових дій, вчинків, ритуалів, звичаїв, за допомогою яких віруюча людина прагне впливати на надприродні сили, прославляти їх або ж виражати свої почуття до них, що в своїй сукупності становить релігійний культ.

Релігійний культ - це не лише форма ставлення віруючого до надприродного, а й форма відносин між віруючими, яка перетворює релігійний текст у факт соціального спілкування, засіб своєрідного опредмечення конфесійного віровчення, оприсутнення його змісту. Так, Ісус Христос щороку народжується і помирає в православних і католицьких храмах в дні Різдва і Пасхи. І відбувається це в присутності і співдієвості всіх парафіян.

Відтак релігійний культ - це не лише спосіб ореальнення релігійних поглядів, а й русло практично-духовного входження вірних у світ надприродного, канал зовнішнього виявлення їх релігійних почуттів. Історія не знає жодної релігії, яка б не мала культового елементу. Він може мати для кожного вірного свою систему - примітивну чи зраціоналізовану. Так, для Григорія Сковороди молитва, як складова культу, поставала у формі богодумання, а не якогось гучного словославлення, словоблагання чи рукомахання.

Культ - це мова релігії. Всі його складові - предмети, дії, співи - мають певне символічне значення і віроповчальний зміст. Якщо у віроповчальному елементі різні конфесії мають багато спільного, то в їх культових системах, щонайбільше виражається їх своєрідність і відмінність. Культ відрізняє навіть конфесійно єдині православні церкви, скажімо, православному українську і російську.

В зовнішній культурі релігії помітне місце займають різні релігійні організації як специфічні форми поєднання віруючих за віроповчальним чи віросповідним принципом. Релігійні організації виникають насамперед на основі спільних інтересів, потреб, прагнень послідовників певних віросповідань. Цілісність і єдність їх забезпечується сумісним визнанням, як свого, змісту певного віровчення (догматів, ідей, морально-світоглядних цінностей, традицій), його культового оформлення, прийняттям певних принципів, правил, розподілу ролей, організаційного співжиття.

Залежно від призначення і функціональних ролей релігійні організації бувають двох типів. Організації релігійних потреб створюються віруючими на основі спільності їх релігійних інтересів, для здійснення спільних обрядових дій, взагалі для забезпечення функціонування певного віросповідання у суспільстві, підтримання зв'язків з державними органами, суспільними організаціями, іншими конфесіями. Релігійного типу організації мають свої управлінські і виконавчі органи, певну управлінську ієрархічну структуру. До них насамперед належать церква, деномінація, секта. Їх різновидами є релігійна

грумада (парафія), монастир, духовний навчальний заклад тощо.

Віруючі об'єднуються також за певними релігійними, громадськими, професійними, а то й політичними інтересами. Релігійні організації цього типу репрезентують різного роду місії, добротинні товариства, освітянські, молодіжні, жіночі, профспілкові об'єднання, конфесійно зорієнтовані партії тощо. Позакультові релігійні об'єднання існують як на моноконфесійному, так і міжконфесійному рівнях, як в межах однієї країни, так і на міжнародному рівні. До об'єднань цього типу належать, зокрема, Всесвітня Рада Церков, Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій, Українське Біблійне товариство, Християнсько-республіканська партія тощо.

Складна структурованість релігії засвідчує той тісний взаємозв'язок, який існує між її змістом і умовами її існування та функціонування. Традиціоналізована конфесійна структура зазнає помітних змін в процесі розвитку суспільства. Зокрема, зростає роль в релігійній системі її віроповчального елемента, спостерігається спрощення культової практики, все більше ієрархізованою стає організація релігійного життя, з'являється велике різноманіття позакультових релігійних об'єднань. Відтак хоч релігія і є виявом духовного світу особистості в її унікальному релігійному досвіді, вона має й своє суспільне життя, є важливою складовою культури народів.

Розкриття функціональної ролі релігії - це виявлення тих суспільних та індивідуальних потреб, які вона задовольняє. Способи такого задоволення визначають поняття функції релігії. Водночас цим поняттям визначають також форми, способи і напрями впливу релігії на соціум, його структурні елементи, людські спільноти, особистість. До числа найбільш загальних і характерних функцій релігії можна віднести зокрема світоглядну, виповнювальну (компенсаційну), інтегративну, регулятивну, комунікативну та культуротворчу.

Той факт, що релігія постає в ролі засобу самовираження людини у світі, засвідчує функціонування її насамперед як світоглядного явища. Саме релігія, на думку відомого православного богослова М.Бердяєва, розкриває суб'єкту сенс життя, відповідає на його основні, життєзначимі питання, що стосуються його відносин із світом, з реальністю, із Всесвітом. Як світогляд, релігія дає віруючій людині певний набір символів, понять категорій, в межах яких вона визначає своє ставлення до світу. Саме в релігійному віровченні людина віднаходить загальну картину останнього, що ґрунтується на визнанні первинності щодо нього надприродних сил, можливості втручання їх в життя природи, суспільства, самої людини.

Світоглядна функціональність релігії важлива, оскільки, вибудовуючи цілісну картину світу, вона розкриває можливості вільної і активної діяльності людини, пристосування до світу в межах «смислозадаючих рамок» релігійного світобачення, відчуття «смаку до життєдіяльності» як форми служіння Богу. Відомий релігієзнавець Р.Белл з цього приводу писав, що релігія постає в ролі символічної системи для сприйняття цілісності світу і забезпечення контакту з ним як єдиним цілим, в якому життя і дії мають певні кінцеві смисли. Лише через віднайдення цих смислів людина підходить до усвідомлення сенсу свого

життя.

Виповнювальна (компенсаційна) функція релігії виявляється в тому, що віра в надприродне компенсує людині те, чого вона не може добитися реальними способами із-за своєї немочі. В світі релігії віруючий одержує емоційну втіху і надію на краще при зустрічі з якоюсь небезпекою чи ж з невизначеністю свого майбуття. Віра в Бога зводить до мінімуму невдоволення і розчарування, знімає психологічну напругу, викликану неминучістю смерті, через обіцянку можливості вічного життя в потойбіччі. Ефективну роль в цьому відіграє переключення уваги людини з турбот і тягот земного життя на діяльність, що зорієнтована на досягнення в майбутньому царства небесного. Виповнювальна функція релігії абсолютизувалася марксизмом в його відомій формулі «релігія є опіум для народу».

Класичним зразком виповнювального гарантування щасливого майбуття людини є дев'ять заповідей блаженства, виголошених Ісусом Христом в знаменитій його Нагорній проповіді (Мф. 5). Заповіді ці дані християнам, щоб показати їм, які душевні настрої повинні вони мати, аби все більше наближатися до Бога і набувати святості. Якщо відомі десять заповідей Мойсея лише застерігали людину від певних дій, то Ісусові заповіді за дотримання убогості духом, милостивість, миротворчість, серцеву чистоту, за знання гнаності й ганьби, тихе життя та ін. обіцяють нагороди у вигляді втіхи, наситення, помилування, зустрічі з Богом, гарантування Царства Небесного. «Яка користь людині, якщо вона здобуде увесь світ, а душу свою загубить», - застерігає Спаситель. Своїми заповідями він прагне відвернути людей від всіляких збочень в житті, зорієнтувати їх на добрі діяння, серед яких Ісус виокремлює любов до Бога і ближнього.

Проте компенсаційну роль релігія відіграє не лише через надання людині віри в заступництво Боже, можливість втішитися й одержати помилування. Засобом реального практичного виповнення дійсності, задоволення ряду соціальних потреб слугує життя віруючого в релігійній громаді. Вона є специфічною формою колективного страхування своїх членів на випадок самотності, захворювання, втрати працездатності. Саме в релігійній громаді віруючий одержує не лише духовну втіху, моральну підтримку, а й потрібну за нині існуючих труднощів життя матеріальну допомогу.

Забезпечуючи людину можливістю спільного життя чи то в громаді, а чи ж в церкві в цілому, релігія тим самим відіграє інтегративну функцію. Інтеграція 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 зримо виявляється в діяльності різних згромаджень вірних в Греко-Католицькій Церкві. Якщо одні з них виконують освітницьку функцію, то інші виконують функцію опіки за престарілими і немічними, функцію катехізації, благодійництва тощо.

Інтегративна функція релігії виявлялася особливо на ранніх етапах життя людини, об'єднуючи членів роду чи племені дотриманням певних звичаїв і виконанням обрядів, нормуючи певним чином їх 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 проти іновірців. Згадаймо тут принагідно національно-визвольну боротьбу українського народу під проводом Богдана Хмельницького, яка велася під прапором боротьби за православну віру.

Виявом інтегративних дій релігії є 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 і 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 в ролі національних церков виступають конфесійні об'єднання певного етносу, які, функціонуючи в певний часовий 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 і державності своєї нації.

Поняття «національна церква» не тотожне поняттю «державна церква». Якщо перша постає 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.

В окремі історичні епохи інтегративна функція релігії може набути протилежну самій собі дезінтегративну форму. Слугуючи в одному випадку засобом поєднання людей на основі певних інтересів, вона водночас може руйнувати інші суспільні відносини, породжувати небажані протистояння. Це мало місце і в історії України. 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 призводив до ворожих протистоянь «України з Україною». Нині деякі суспільні сили через ідею рускості православ'я прагнуть «обґрунтувати» необхідність утворення на замість колишнього СРСР якоїсь східнослов'янської держави.



Близькою до інтегративної є комунікативна функція релігії. Завдяки широкій функціональності релігія постає формальною основою зв'язку між людьми, які належать до одного віросповідання. Релігійна комунікація має свою структуру, що включає в себе різні процеси взаємодії - спілкування, соціалізацію, передачу релігійного досвіду, обмін і засвоєння інформації, зміцнення зв'язків та ін. Зрізами релігійної комунікації є вертикальний, що постає у вигляді богоспілкування, і горизонтальний, що виявляється в процесі культової діяльності, під час обміну релігійною інформацією. Релігійна комунікація вірних відбувається і поза громадою.

Важливою функцією релігії є регулятивна. Будь-яка релігія створює свою систему, норм і цінностей, приписів і заборон, що регламентують поведінку людини, задають її певні типи. Так, особливо детально нормує життя правовірного єврея іудаїзм. Релігійні заборони і приписи перемішуються в нього із житейськими нормами, звичаями і традиціями. 613 заповідей іудаїзму освячують кожен сферу буденного життя віруючого іудея від громадянського права до особистої гігієни.

Моральне життя іудея, як і християнина, нормують відомі 10 заповідей, одержаних Мойсеєм від Бога десь 3000 років тому для іудеїв на горі Синай. Здобуття вічного життя Ісус Христос пов'язував з дотриманням цих заповідей, які визначають обов'язки людини щодо Бога чи ближнього, хоч і визначив саме відмінні від Декалогу ті дев'ять Заповідей блаженства, саме якими має жити християнин. До іудейського Декалогу входять такі моральні заповіді, як шануй батька твого і матір твою, не вбий, не твори перелюб, не кради, не лжесвідч та ін. Релігійні норми за характером регулювання поведінки поділяються на зобов'язуючі і забороняючі, за суб'єктом приписів – на загальні, групові й особистісні, за характером діяльності і відносин - на культові і організаційно-функціонуєчі.

Регулятивна функція релігії щодо моралі вимагає визнання її принципів як Божих заповідей і настанов. Відтак релігія в житті віруючого стає легітимізуючим (узаконюючим) чинником.

Соціальні функції релігії не співпадають із соціальними функціями релігійних організацій. Протягом всієї історії релігії останні виконували помітну культурно-трансляційну функцію. В наш час релігійні інституції все частіше прагнуть перебрати на себе політичні функції. Водночас і політика подеколи прикривається релігійним одягом, слугується підтримкою релігійних організацій.

Соціальна роль релігії, її складових, конфесій, організацій помітно видозмінюється. Вона залежить від місця релігії в суспільному житті, системі релігійних організацій світу і країни, соціальних установок і рівня політизації її інституцій. Виділяється три рівні вияву функціональності релігії - історичний (все суспільство, його історія), макрорівень (конкретне суспільство, держава, регіон, значні людські спільноти) і мікрорівень (малі соціальні групи, окрема особистість).

Процес функціонального впливу релігії, релігійних організацій на

суспільство характеризують поняття сакралізація і секуляризація. Якщо перше з них відображає процес розширення простору і сфер функціонування релігії, то друге - характеризує звуження її впливів, звільнення життєдіяльності людей від релігійно-церковного санкціонування. В наш час процес секуляризації особливо виявляється серед молоді. Певно що це послужило основою для заяви примасу Англійської церкви, що британці відчувають алергію щодо релігії і за нинішнього стану речей для її зникнення досить одного покоління.

## **Розділ перший. РЕЛІГІЯ В ЇЇ СТРУКТУРНИХ ЕЛЕМЕНТАХ**

### **1.1 Оксана ГОРКУША. СУСПІЛЬНІ ЗАПИТИ НА ТРАНСФОРМАЦІЮ ВІРОПОВЧАЛЬНОГО ЕЛЕМЕНТУ РЕЛІГІЙНОЇ СИСТЕМИ**

У сучасному світі з надзвичайною силою актуалізувались такі релігійні функції, як аксіологічна, морально-регулятивна, світоглядно-компенсаторна. В процесі послідовної секуляризації вплив релігії на людські спільноти та їхній спосіб світосприйняття, світорозуміння та життєдіяльність суттєво зменшився. Поступова диференціація форм суспільної свідомості призвела до того, що релігії в її варіатизованих різними конфесіями й традиціями виявах, лишився для опіки сегмент морально-духовного впливу на людство. І така ситуація вважалась виправданою і доцільною, особливо зважаючи на ту шкоду, яку приносили людським спільнотам спроби надати релігійної легітимізації суто політичним рішенням конкретних окремих суб'єктів політики. Зловживання релігією для прикриття приватних економічних чи політичних інтересів призводили до негативних наслідків в суспільній дійсності, а іноді й до війн та екстремізму. Однак з початком XXI сторіччя та подією дискредитацією сучасних світських ціннісно невмотивованих регулятивних форм організації суспільної дійсності, стає очевидним, що релігії не вичерпали свого суспільно-регулятивного потенціалу.

Крім того, й кількісне накопичення наукового знання людства про оточуючий світ насправді не дає можливості людині вирішити головну пізнавальну проблему – зрозуміти себе, своє життя, світ загалом, знайти свій сенс. Гуманітаристика спродукувала величезну кількість концепцій щодо цих проблем, однак не виробила критеріїв їх істинності. Стало очевидним, що багато знання й накопичення великого масиву інформації про світ природний та людський, як і розробка щораз ефективніших технологій перетворення дійсності та методологій керування суспільними процесами, не роблять людину ані щасливішою, ані відповідальнішою. Ті самі наукомісткі сучасні технології, зрештою, здатні як служити на користь людству, так і спричинити незворотну шкоду. Та й саме поняття “користі” релятивізується залежно від специфічної точки зору конкретного суб'єкта інтересів.

Враховуючи те, що такі “суб'єкти інтересів” перебувають у системі нашого світу і формулюють свій приватний інтерес, часто наперекір приватним інтересам інших, зрозуміло, що досягти якогось конвенційного порозуміння важко, адже хтось, хто має можливість застерегти власний приватний інтерес, спробує це зробити із застосуванням усіх доступних засобів і технологій, нехтуючи при цьому інтересами інших. Уявлення про “загальний інтерес” чи “конвенційно встановлені всіма визнані й дотримувані норми поведінки” є утопічним й маніпулятивним. І якщо не спиратись у своїх міркуваннях на якусь певну гіпотетичну точку зору універсального чи абсолютного суб'єкта інтересів (скажімо, трансцендентного Бога) щодо світу й людини, то важко наворотити

вихованих в утилітарному прагматизмі сучасників до відповідальної соціальної, політичної, економічної, екологічної діяльності, бо ж вони вважатимуть саме свій окремий приватний інтерес пріоритетним. Відповідальна ж діяльність передбачає відповідальну свідомість. Відповідальна свідомість продукується такою світоглядною диспозицією, де суб'єкт самоусвідомлення не лише ідентифікує себе щодо інших, але й щомиті відповідає перед цими іншими за кожну свою дію (узгоджує мету та методи, звітується). Найвдалішим "Іншим", перед яким щомиті звітується окремий суб'єкт самосвідомості, очевидно є Бог.

Для прикладу, екологічна свідомість може мати два джерела: самозвітність особи перед природою, світом, всесвітом (секулярне – внутрішньо системний або системний суб'єкт інтересів, темпорально й локально обмежений) чи звітність особи перед Творцем світу за його збереження (сакральне – трансцендентний суб'єкт інтересів, відповідальність людини за наслідки життєдіяльності набуває позатемпорального й позалокального виміру). Подібним чином ми можемо говорити про два джерела відповідальності і щодо економічної, політичної, правової, соціальної самосвідомості. Очевидно, що в першому випадку суб'єкт свідомості обмежує свою відповідальність конкретизованим історично та географічно контекстом. Це – світоглядно визначені онтологічні параметри його життя. В такому разі свій утилітаристськи-прагматичний підхід до оточуючого він корегує й дозує, бо розуміє, що сам залежить від оточуючого і споживаючи його бездумно чи неефективно втрачає власні перспективи на майбутнє. Тут можна говорити про регулятивні механізми утилітаристсько-прагматичного підходу, що методологічно впливають з раціональних процедур розрахунку можливих ризиків й позитивних перспектив. У другому випадку відчуття співпричетності до творця чи джерела світу (діалогічної, енергетичної) робить суб'єкта свідомості відповідальним не тому, що він як частина чи елемент системи залежить від її виживання, а з метою збереження та примноження самого життя. Тобто відповідальність перевищує горизонт очікувань й життєвого контексту людини. Цей підхід спирається на понад раціональні процедури.

У цьому ж напрямку варто нагадати, що утилітарний прагматизм, регульований формальними процедурами та регламентований раціональною доцільністю, що визначав економічні, політичні, правові, суспільні й господарські форми розвитку людства протягом минулого сторіччя, виявився неспроможним стримати волюнтаристсько-еґоцентричні праґнення окремих суб'єктів, які отримали доступ до владних та фінансових ресурсів. Неспроможним саме тому, що розраховував раціональними процедурами приборкати дораціональний вольовий потяг еґоцентричного суб'єкта до задоволення своїх інтересів за рахунок інших. Натомість релігійний світогляд накладає обмеження на волюнтаристсько-еґоцентричні нахили окремих суб'єктів, адже ставить їх у диспозицію залежності від значнішого суб'єкта – Творця чи джерела світу – нераціонально, через віру в Бога.

З іншого боку і постмодерн, що необачливо урівняв в правах будь-які дискурси й наративи, завдяки інформаційній добі помножив розгубленість

людини як суб'єкта самосвідомості. З'явилась потреба не просто вибирати з пропонованої безлічі альтернативних дискурсів та наративів той, що відповідає ситуативним потребам людини, але необхідність для суб'єкта самосвідомості відшукати нові чи оновити традиційні критерії розрізнення дискурсів та наративів на адекватні й фальсифікаційні. Особливо з урахуванням того, що свідомою особистістю хоче не належності до привабливого симулякру, а справжнього життя, у якому має можливість реалізувати й актуалізувати себе як діяльну живу персону. Релігійний досвід Божої присутності, конфесійно артикульований, що фіксується свідомістю віруючого, може бути таким критерієм, який допомагає вирізнити дійсність від її імітації (відрізнити життя від його штучно створеного інформаційними технологіями симулякру).

Простіше кажучи, релігія сьогодні знову стала потрібна людині у зв'язку з втратою справжнього сенсу життя та відчуття персональної відповідальності за життєдіяльність, що була спровокована з одного боку: 1) заспокоєнням від віри у всесильність раціональних регулятивних механізмів налагодження суспільного співжиття створити постійну зону комфорту для всіх; 2) нівеляцією критеріїв розрізнення різних дискурсів та наративів в ситуації їх кількісного накопичення й довільного використання для приспання суб'єктивної свідомості у штучно створеному симулякрі зони комфорту, що підміняє дійсність й відволікає суб'єкта від свідомої діяльності. Ця проблема на глобальному рівні проявляється у кризі сучасної глобальної політичної та економічної систем, в її неготовності протистояти волонтаристським зловживанням окремих суб'єктів, які нехтують загальновстановленими конвенційно визначеними правилами поведінки, ведення бізнесу, налагодження економіки, суспільних норм, права, політичних й дипломатичних процедур, зокрема й збройно-агресивним виявам такого нехтування як тероризм, екстремізм та війна задля перерозподілу земних ресурсів та переключення ігрового поля глобальної політично-економічної системи.

Відтак суспільні запити на релігійні віроповчальні роз'яснення сьогодні пов'язані із необхідністю дати людині сенс особистого життя та ціннісно вмотивувати її до відповідальної життєдіяльності на різних рівнях буття. Однак, зрозуміло, що традиційно сформульовані віроповчання, узгоджені з онтологічними, екзистенційними, гносеологічними, аксіологічними, методологічними, історіографічними параметрами суспільного контексту їхнього формулювання, потребують трансформації у змінених інформаційно-контекстуальних умовах. Людина хоче отримувати відповіді на свої межові питання зрозумілою їй мовою і згідно з тими життєвими обставинами, у яких вона перебуває безпосередньо. Людині потрібні відповіді на конкретні проблеми, з якими вона стикається у своєму повсякденні.

Крім того, віроповчання сьогодні потрібне не як спосіб легітимізації тієї чи іншої політичної, економічної, господарської чи іншої діяльності колективів, а як персональний засіб вмотивування вільної особистості до відповідальної життєдіяльності. Тобто, віроповчання не має бути збіркою чітко сформульованих догм, норм і приписів, що визначають зовнішнім чином

людську поведінку й фіксують жорсткі параметри світосприйняття, а навпаки – поставати ефективним засобом ціннісно-вмотивованій особистості віруючого зорієнтуватись в конкретній життєвій ситуації для того, щоб вільно діяти, зважаючи на її персональну відповідальність перед Господом.

Загалом сучасний персоналізм, що заохочує відповідальну свідому особистість до взаємодії з іншими відповідальними свідомими особистостями, є тим потужним засобом, завдяки якому з'являється перспектива у сучасному світі подолати соціальну безвідповідальність, апатію, ентропію, до яких спричинив утилітарний прагматизм й маніпулятивно-інформаційні технології керування суспільними процесами. Релігія має унікальний засіб для того, щоб бездіяльного бездумного споживача матеріальної та інформаційної продукції вирвати з тенет системної залежності – зробити особистість відповідальним перед Господом діячем у світі. Однак для цього релігія й сама повинна відмовитись від ролі засобу вмотивовування людини у цю систему. Не маючи сьогодні можливості підпорядковувати інші сфери суспільного керування (політику, економіку та ін.), релігія повинна мати гідність не ставати їхнім знаряддям, що дасть людині додаткові можливості звільнитись від системної залежності.

Тематично віроповчання мають очевидно зосереджуватись саме у сегменті релігійної компетенції: відносини між Богом та Людиною, самовизначення людини згідно з наділеною Богом їй природою; свобода та гідність людини як відповідальної перед Богом діяльної особистості; священна цінність створеного Богом життя; особистісна совість як звітність перед Богом; правда як адекватне вираження дійсності, засвідчене щирою людською та незалежною Божественною свідомістю. Ціннісно вмотивувати людину до активної відповідальної життєдіяльності – ось головне завдання віроповчального елементу релігійної системи сьогодні. Зрештою віроповчальний елемент релігійної системи має сьогодні щонайбільше опікуватись аксіологічною шкалою світогляду віруючих, повернувши творче натхнення людським спільнотам через відчуття причетності до священного кожної віруючої персони зокрема.

Однак маємо зрозуміти, що суспільні запити на трансформацію віроповчального елементу релігійної системи відрізнятимуться залежно від конкретного буттєвого контексту. Так, скажімо, у відносній умовній зоні комфорту європейських країн віроповчання мають зосереджуватись на тому, щоб піднести людину над споживацько-прагматичним впокоєнням до необхідності усвідомити себе співвідповідальною особистістю не лише перед ближнім, але й перед дальнім, а зрештою й відшукати суспільне взаємопорозуміння не на підставі формальних процедур, а ціннісних мотивацій. Та в спільнотах, що подійно й свідомісно перебувають у епіцентрі дійсності, де фактично реалізується започаткування нового майбутнього, на форму й характер якого можуть впливати найрізноманітніші, зокрема і релігійні фактори, віроповчальний елемент має інше завдання: не піднести людину над

системою, в якій вона заспокоїлась, а дати можливість людині віднайти себе і відповідально та діяльно визначити свій світ на майбутнє.

Так, зокрема, бачимо, що в сучасній Україні віроповчальний релігійний елемент покликаний не стільки запропонувати якісь універсальні ціннісні орієнтири віруючим, скільки адаптувати ці традиційні релігійні підстави до конкретних життєвих потреб. Тому віроповчання, що спрямовані на формування взаємоповаги, встановлення суспільного порозуміння й забезпечення механізмами налагодження миру, повинні спершу закріпити в свідомості віруючих чітку особистісну ідентичність й надати наснаги захистити свій світ - Україну, як згідно деяких конфесійних вчень Богом призначену Батьківщину саме цьому народові. Тобто тут віроповчання згідно з конкретними життєвими обставинами не повинне виносити людину до рівня загальної людини, а навпаки – закріпити чітко сформульовану ідентичність у сучасності для можливості зберегтися в майбутньому. Такі “цінності” як неперемінлива толерантність, пацифізм, відстороненість від конкретних подій, молитовна бездіяльність не є актуальними.

Натомість ми бачимо, як релігійні системи зосередились у своїх обґрунтуваннях ціннісної наснаги діяльної позиції й наполягають на чіткій ідентичності і відповідальності людини не лише за наслідки діяльності, але й за наслідки бездіяльності. Сформовані в Україні віроповчальні системи, як і адаптовані, розуміючи, що своє призначення мають щодо конкретного народу і його майбутнього, обґрунтовують такі цінності як “патріотизм”, “гідність людини”, “свобода людини”, “відповідальність”, “правда”, “діяльність”. Відтак, ці віроповчальні системи сприяють світоглядному подоланню негативної спадщини радянської доби – так званого “гомуссоветікус”. Водночас вони при всьому своєму багатоманітні, охоплюючи найрізноманітніші ідентифікаційні групи, сприяють формуванню спільної ідентичності у парадигмі відповідальної взаємодії найрізноманітніших суб’єктів з метою захисту сучасної України та побудови України майбутнього.

Ситуація епіцентру дійсності та потреба усім разом захистити свій світ від руйнування сприяла пришвидшеному виробленню ефективних засобів налагодження співдії відповідальних громадян та взаємопорозуміння через взаємодоповнення конфесійних віроповчань. Замість поборювати один одного в боротьбі за кількість віруючих і прихожан й пріоритетний статус церков в державно-політичній системі, конфесії звернули увагу на якість свідомості віруючих, зосередились на адекватному для цього формулюванні віроповчань. Крім того, стало очевидно, що не раціональні регулятивно-нормуючі процедури суспільного співжиття й світське право шкодять віруючим, а ідеологічно сформульовані й завуальовані релігійною риторикою волюнтаристські прагматично-егоцентричні домагання суб’єктів, наділених владою та фінансами, але позбавлених ціннісної сакральної мотивації, вивіреної точкою зору Творця життя.

## 1.2 Олег БУЧМА. ЕМОЦІЙНО-ПОЧУТТЄВА СКЛАДОВА РЕЛІГІЙНОГО ФЕНОМЕНУ

1. Релігійний феномен як комплексне ціле, що складається із множини елементів, об'єднаних різними взаємозв'язками і відокремлених від того, що їх оточує певними межами, формується і діє в чітко визначеному історично, часово-просторовому континуумі. В залежності від цього у ньому по-своєму відображаються особисто індивідуальний і суспільний життєві досвіди, зберігається система емоційно-образних уявлень і переживань, норм людського буття.

Але попри це, релігія в різних просторово-часових координатах виконує одну і ту ж культурно-історичну роль. Вона є засобом соціальної регламентації і регуляції в суспільстві, засобом збереження і упорядкування традицій і звичаїв, є тією рушійною силою, що підштовхує соціальний розвиток, визначає траєкторію еволюційного розвитку людської спільноти. А якщо рушійна сила прогресу знаходиться у сфері надприродного (для чого, можливо, є достатньо лише однієї релігійної віри), то в такому разі, на нашу думку, справедливою буде відома “теорема Томаса”: “Якщо Люди визначають ситуації як реальні, то і наслідки їх є реальні»<sup>2</sup>.

Відтак, якщо індивіду властива функція “визначати”, то його діяльність можна характеризувати як усвідомлену. Проте якщо індивід визначає надприродне як реальне, то про нього можна говорити як про носія релігійної свідомості з стрижневою її компонентою – емоційно-почуттєвою, яка має прямий і безпосередній вихід і вплив на всі інші складові релігійного комплексу (діяльність, середовище, відносини тощо).

2. Детермінантами емоційно-почуттєвої складової релігійного феномену є “релігійні потреби” і “релігійні інтереси”. Релігійна віра і практика релігійного життя, як зазначав М.Вебер, створюють психологічні стимули, які задають певний напрямок усій життєвій поведінці і змушують людину чітко дотримуватись його. Ці стимули зумовлені релігійними уявленнями і пов'язані з практичними релігійними інтересами<sup>3</sup>.

Релігійні потреби належать до духовних потреб й одночасно мають свою специфіку, яка відокремлює їх від інших духовних потреб. Релігійні потреби - це передусім потреби в спілкуванні з надприродними силами викликані невідповідністю між зовнішніми і внутрішніми умовами буття релігійного суб'єкта з метою наповнення життя новим сенсом. Релігійні потреби базуються на вірі, впевненості, переконанні в існуванні особливих зворотніх взаємодій між віруючим і надприродними силами, що відбуваються в результаті відповідних культових дій. Тому можна твердити, що релігійні потреби людини – це, передусім, її потреби у відправленні культових дій, в коєнні релігійної поведінки. Саме це й відрізняє релігійні потреби від усіх інших духовних

<sup>2</sup> Див.: Штомпка П. Социология социальных изменений. - М., 1996. - С. 89.

<sup>3</sup> Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. - К.: “Основи”, 1994. - С. 117.



потреб людини і водночас визначає специфіку її емоційно-почуттєвої сфери, зокрема у такому взамовідношувальному тандемі як “Людина - Бог”.

Але релігійні потреби не можна повністю звести лише до культових потреб. Хоча останні і є тим специфічним осердям релігії, без якого не можна мову вести про існування релігійних потреб. Проте релігія задовольняє багато потреб людини, які безпосередньо до релігійних віднести не можна, зокрема світоглядні, моральні, естетичні, пізнавальні, потреби у спілкуванні і втісі та багато інших.

Однак, віруюча людина задовольняє свої потреби в першу чергу через реалізацію своїх релігійних потреб. Якщо релігійні потреби залишились не задоволеними, то це можна сказати й про всі інші потреби, бо перші стосовно останніх є первинними і визначають їх зміст і суть.

Релігійні потреби - це цілком реальні потреби віруючої особи, на основі яких формуються всі її інтереси й життєві устремління, що визначають її сенс життя. Щоб реалізуватися, релігійні потреби мають бути осмислені особою. Усвідомлюючись, вони проявляються у вигляді релігійного інтересу, який пов'язує внутрішній та зовнішній світ особи.

Внутрішній зміст через певний психічний механізм відбивається в зовнішньому світі здатностями до релігійної діяльності, насамперед культової, в якій реалізуються індивідуальні релігійні потреби.

Релігійний інтерес являє собою той об'єктивний чинник чи причину функціонування релігійних взаємодій, що визначає місце й роль особи в системі релігійних відносин, характеризує людину не як суто біологічний організм, а як єдину і неповторну особистість, рушія суспільно-історичної діяльності, і постає як суб'єктивне відображення релігійних відносин, які самі існують об'єктивно і в свою чергу детермінують релігійний характер, визначають рівень релігійності, особливості структури її діяльності і способу життя, основні цінності і мотиваційні орієнтації, формують світогляд.

3. Релігійні відносини обумовлюють основний зміст релігійної поведінки особи, яка ґрунтується на певних моральних переконаннях і завжди орієнтована на відповідні цінності, а відтак є соціально спрямованою. Ця спрямованість виявляється у вигляді певної тенденції вчинків, а в свідомості постає як постійне емоційно-почуттєве тяжіння до того чи іншого мотиву поведінки, до певної ціннісної “константи” - у даному разі норми, що закріплена у релігійній свідомості.

Релігійна свідомість проходить складний шлях свого формування... Серед сучасного індіанського племені Мокусі поширена віра в те, що деякі його члени володіють особливим даром попереджувати біду і захищати від злих дій. Такого обранця називають “пеаї”. Саме за допомогою співу пеаї лікують хворих і закликають хворобу. Відомий шведський дослідник культури південно-американських індіанців Ян Ліндبلاد визначає загальним для первісної релігійності і всіх сучасних релігій - те значення, що надається ритуалам. Він пише: “Для певного успіху пеаї повинен виконати ряд чітко визначених дій, без чого не буде контакта з вищими силами. Кадилиці, що

коливаються, в католицькому ритуалі, кивки благочестивого іудея, буддистські церемонії, найскладніші ритуали індуїстів - все це є виявом одного “первісного” відчуття. Ніщо в установленому розпорядку не повинно порушитися, інакше ти ризикуєш бути непочутим”<sup>4</sup>. В своїх ритуальних діях пеаї користуються словосполученнями і окремими словами невідомими в звичному індіанському лексиконі, чим нібито забезпечується зв'язок з вищими силами. Тут можна провести паралель з глосолаліями. Глосолалія чи розмова індивіда з Богом “незнайомою” мовою підтверджує сходження на нього Святого Духа. Протестантський проповідник Ульф Екман твердить, що дар інших мов виконує кілька функцій в житті віруючого. Зокрема, для зміцнення духу (внутрішня людина отримує силу, очищення й стає чутливою до голосу Бога). Крім того, це спосіб прославлення й спілкування з Богом. За допомогою цієї мови внутрішня людина виявляє свою любов і вдячність Богу<sup>5</sup>. В свою чергу, людина отримує Божу благодать, представлену духовними надприродними дарами: віри, мудрості, зцілення, пророцтва тощо.

Спостерігаючи властиві теперішнім релігіям загадкові ритуали, невідомо виникає питання про їх походження: що спонукало первісних людей вірити в духів і що змушує сучасну людину вірити в дещо подібне. Відповідь на це питання залишається відкритою. Протилежні точки зору щодо цього викликані проблемою пошуку джерела індивідуальної свідомості. Що є її джерелом: тіло (мозок) чи душа? Можливо відповідь на це питання лежить десь посередні цієї дилеми: “Почуття, як і думки людини виникають в діяльності мозку, але любить і ненавидить, пізнає і змінює світ не мозок, а людина”<sup>6</sup>.

Завдяки мозку людина здатна спостерігати, досягти довкілля, проникати в мікро- і макросвіт, зрозуміти найскладніші причинно-наслідкові зв'язки, виокремити й самоусвідомити саму себе. Та недосяжними для людського розуму залишається нескінченність часу і простору: де виникало питання визначення просторово-часових параметрів там закінчувалась наука і “починалась” релігія.

4. Проблема душі й донині перебуває за межами науки, і чим далі вона віддається від “раціо”, тим скоріше вона наближається до “іраціо”.

Сутнісним атрибутом будь-якої релігії є не тільки переконаність індивіда в тому, що він володіє чимось незрівняно більш важливим в порівнянні з будь-якими матеріальними чинниками, - тим, що ми звикли називати душею, а й віра в ту чи іншу форму індивідуального життя після смерті, ідея безсмертя і потойбіччя. Даний факт наука не в змозі верифікувати чи фальсифікувати. Але й релігія також не може довести чи спростувати догмат про існування душі після тілесної смерті. Тому відповідь на це питання залишається справою віри кожного індивіда. Саме феномен віри розміщується в основі конструкції емоційно-почуттєвої компоненти релігії.

<sup>4</sup> Линдبلاد Я. Человек - ты, я и первозаданный. - М.: Прогресс, 1991. - С. 236.

<sup>5</sup> Эрман Ульф. Жизнь побеждает. - М.: Протестант, 1993. - С. 28.

<sup>6</sup> Рубинштейн С.П. Бытие и сознание. - М., 1957. - С. 7.

5. Відмінності в життєвому досвіді людей, як членів диференційованого суспільства, приводять тією чи іншою мірою до взаємних непорозумінь у міжособистісних чи колективних стосунках, створюють потребу в існуванні того загального і безперервного, що б панувало над усіма цими відмінностями і завжди було для всіх точкою опори в житті.

Безпорадність людини перед незрозумілими силами суспільного буття, її неспроможність оволодіти ними в пізнанні і практиці загострює потребу причинно уявити собі рух цих сил, знайти універсальну причину причин, що мало б принести душевне заспокоєння і обнадійливість.

Одним із найважливіших аспектів емоційно-почуттєвої складової релігії є почуття залежності, що проймає й забарвлює відносини віруючої людини і надприродного.

Релігія передусім - це діалог, що відкривається в особистісному спілкуванні людини з Богом. Хоча це спілкування й може відбуватися різними засобами (вербальні комунікації - молитва чи індивідуальна рефлексія - медитація), все таки воно передбачає одне єдине - зв'язок з трансцендентним. Власне саме слово "релігія" й означає зв'язок. Християнський богослов Лактанцій, кажучи про етимологію слова "релігія", акцентував увагу на тому, що в основі походження цього слова знаходиться латинське слово "ре-ліга-ре" - "зв'язувати", а "релігіо" означає "відношення", "зв'язок". Більшість дослідників й нині поділяють думку Лактанція щодо етимології та семантики слова "релігія", стверджуючи, що воно означає особливе відношення «людина-Бог», особливий зв'язок індивіда, особи з світом надприродного.

6. Чому людина звертається до Бога, шукає зв'язки з надприродним? Що спонукає її до цього? З одного боку, вона хоче віднайти в своїх намаганнях узгодження з надприродними силами, яким підвладне її життя. Саме це й становить найвищу мету віруючої особи, бо саме такий зв'язок, гарантований беззаперечним єднанням з Богом і безумовною вірою у його всемогутність, є запорукою її щастя, внутрішнього душевного спокою і рівноваги. У цьому виявляється особистісний емоційно-почуттєвий аспект релігійного феномену. Але, з іншого боку, функціональність релігії виходить далеко за межі індивідуальної свідомості, коли виявляється як стверджуючий дієвий чинник для людської спільноти.

Також однією з причин входження людини у сферу емоційно-почуттєвої тканини надприродного може бути криза соціального зв'язку; для індивіда, який недостатньо інтегрований в суспільстві й знаходиться в соціальній ізоляції (відсутність відчуття підтримки з боку суспільства) в соціальному плані особисте життя втрачає сенс; тоді індивід намагається віднайти його (сенс) в середовищі божественної присутності, трансцендентному.

На думку деяких соціологів людина й суспільство мають виміри трансценденції, яка є не просто переходом від одних систем відліку до інших, а тривалою приналежністю до чогось. Трансценденції стосуються людини й світу. Результатом здійснення трансценденції є перетворення індивідуальної (особистісної) і суспільної структур. Релігія будучи пов'язаною з основами

людського існування виконує роль трансіндивідуального чи трансуспільного об'єкта дії. Процес релігійної трансценденції відповідно може супроводжуватись специфічними енергетичними процесами, наслідком яких є переструктуризація особистісних компонентів, відбувається своєрідне переродження особистості; особа відчуває “народження заново”, яке розцінюється нею як “народження згори”. (Безсилі люди набувають нових сил, невдахи досягають успіху, хворі виліковуються тощо).

Релігійне середовище дозволяє особі звільнитися від власних кризових станів, викликаних конфліктними ситуаціями, наповнити життя смислами, підвищити інтенсивність переживань, звільнитися від почуття пригніченості.

7. Спільнотна емоційно-почуттєва атмосфера формується на основі загальних інтересів певної релігійної групи, поза якою її функціональний зміст набуває інших характеристик. Це виходить з того, що між членами релігійної спільноти є певна психологічна єдність, спільність ціннісних орієнтацій та установок, що дає можливість екстраполяції релігійних почуттів, представлених, скажемо, у вигляді колективних оцінок (схвалення, осуд) до загальноуспільних відносин. Відбувається своєрідний вплив на спосіб життя, вчинки віруючих тощо.

Панування загального релігійного погляду детермінує закріплення традиційної поведінки. Це іноді виключає привнесення новизни, модернізації в системі релігійних відносин. Нові ідеї і пропозиції можуть розглядатися як негативні щодо усталеної цілісної структури цих відносин. За таких умов порушення релігійних традицій, як виклик спільноті, це є замах на авторитет. Тому сформовані на цій основі емоційно-насичені релігійні погляди, життєві позиції, установки, ціннісні орієнтації віруючої особи можна визначити, значною мірою, як результат впливу релігійної спільноти.

Почуття єдності з іншими членами спільноти є реальним, соціально-психологічним фактором спілкування в релігійному середовищі. Небажання бути засудженим, знехтуваним, ізольованим від релігійної спільноти слугує своєрідним запобіжником від порушення регламентованих, певним чином, норм поведінки і життя віруючих.

Релігійним громадам притаманна наявність певних загально визнаних її членами норм, які обов'язково повинні бути прийняті новонаверненими. Вся емоційно-психологічна атмосфера в громаді спрямована на пристосування, узгодження вчинків, а то й думок її члена із загальними нормами. Тому відношення до віруючого з боку інших членів релігійної спільноти істотно залежить від того, наскільки відповідає поведінка цього індивіда прийнятим загальним зразкам. Атмосфера духовної близькості, дружби, тепла у взаєминах між віруючими створює підвищену комунікативність, але може й викликати негативне відношення до інших поглядів і думок.

Впливи релігійного середовища відбиваються на емоціях, почуттях особи й реалізуються в її поведінці. Таким чином, відбувається формування системи ціннісних орієнтацій, яка в свою чергу реалізується в релігійних установках

віруючої особи. Саме релігійні установки зорієнтовують здійснення релігійних поглядів віруючих у вчинки.

8. Релігійна установка забезпечує внутрішню визначеність, послідовності й стійкості відношень віруючого індивіда до соціального середовища, тобто виконує регулятивну функцію, яка забезпечує вибірковість відношення віруючого до навколишнього. У індивіда, який орієнтується на релігійну спільноту, установки по відношенню до неї, до її змісту і мети діяльності набувають особливої значимості, цінності. Утворюється відносно стійка система фіксованих релігійних установок віруючого чи система його ціннісних орієнтацій.

Установка взагалі й релігійна зокрема як психологічна орієнтація особи є результатом впливу певної сукупності чинників. Головним з них, на думку Д.Узнадзе, є наявність «потреби у суб'єкта поведінки, а потім і ситуації, в якій ця потреба могла б бути задовільнена. Це - основні умови виникнення будь-якої поведінки і передусім установки в ній»<sup>7</sup>.

Так релігійна установка, будучи необхідним елементом індивідуальної релігійної свідомості, часто-густо не сприймається особою, поки не виникне ситуація, в якій вона обов'язково повинна виявитися. В релігійній установці особи фіксуються її релігійні переконання, які формують впевненість в істиності певних ідей і устремлінь. Так в переконаннях віруючих існують позитивні установки по відношенню до служителів культу й релігійних проповідників.

У більшості віруючих релігійні лідери користуються неабияким авторитетом. З особливою увагою сприймаються їх слова й настанови. Така установка складається по відношенню й до одновірців.

Але в умовах релігійного середовища у віруючих може формуватися й негативна установка, скажемо, до інших думок, поглядів, що суперечать усталеним стереотипами; іновірців чи невіруючих. Це, в свою чергу, може призвести до деструктивних впливів на особистісну структуру, навіть і самого віруючого. З часом ці зміни виявляються як втрата індивідуальності, перетворення особи на одного з членів групи. Спостерігаються зміни у поведінці, втрата почуття гумору, здатності до самостійного осмислення ситуації; втрата свого «Я», своєї особистості; людина може відмовитися від життя через примху релігійного лідера.

9. Водночас, в процесі релігійної діяльності людина може відчужувати нашарування суспільних відносин і входити у сферу «чистих» релігійних відносин, суб'єктами яких постають Бог і особистість віруючого; вона (людина-вірянин) виокремлює себе із зовнішнього світу, протиставить себе йому і створює свій внутрішній світ - релігійне мікросередовище («Я» - Бог) - внутрішню детермінанту релігійної активності особи, вищу духовну реальність, трансцендентне буття, яке виходить за межі раціонального. Людина набуває якісно нового відчуття, яке характеризується приналежністю до нового виміру.

---

<sup>7</sup> Узнадзе Д.Н. Психологические исследования. - М., 1966. - С. 164.

Всі ті речі, які раніше заповнювали життя людини, вже не належать їй. Вони поринули в небуття. Інша сила керує особою, спрямовує і веде її. Особисте життя докорінно змінюється, можна сказати - повертається в протилежному напрямку. Колишня людина нібито “помирає” і “народжується” нова людина - у Бозі. Людину перестає цікавити минуле життя. Тепер вона шукає нового життя. В ній живе ніби нова істота, душа якої відчуває єдність з Богом. Тому й передусім ця людина думає вже не про мирські справи, а про діла Божі. Саме останні стають стрижневим моментом входження людини в суспільство; вже вони виступають детермінантою суспільної поведінки і вчинків віруючої особи.

За таких умов релігійне середовище може слугувати внутрішнім, духовним орієнтиром особі, що втратила чи не мала властивості пристосовуватися до конкретного оточення. Вона (особа) знаходить внутрішній резерв й долає, переборює наслідки цієї непристосованості: алкоголізм, наркоманію, психічні розлади, розлучення, невдалі кар'єри тощо.

10. З прилученням людини до емоційно-почуттєвої тканини надприродного сутнісно пов'язана ідея безсмертя. Іспанський мислитель, письменник Х.Л.Борхес відзначав: “Крім людини, усі живі істоти безсмертні, бо не знають про смерть”<sup>8</sup>. Дійсно, людині важко погодитися з думкою про конечність свого буття. Звідси - ідея безсмертя як найбільше можливої для людського буття смислової повноти.

Бажання безсмертя може виникнути як результат зіткнення в особі загостреного почуття (актуального) незворотності часу і потенційної можливості часової зворотності. Розпливчатість уявлень про час відбивається у самосвідомості, коли бажання нового досвіду перетинається із страхом перед життям. Людина може відчувати момент “зупинки часу”, повертаючись ніби до дитячого стану, коли час ще не переживався індивідом як реальний, не сприймався усвідомлено. Неминуча тема смерті полишає індивідуальну свідомість.

Цікавий випадок описав відомий педагог В.Сухомлинський: “Ніколи не забуду тихого вересневого ранку, коли до початку уроків до мене в садок прийшов Костя (вихованці мої тоді навчались у восьмому класі). В глибоких, тривожних очах хлопця я відчув якесь горе. “Що сталося, Костя?” - запитав я. Він сів на лавку, зітхнув і запитав: “Як же це так? Через сто років не буде нікого - ні вас, ні мене, ні товаришів ... всі померемо. Як же це так? Чому? ...” Потім, після тривалих розмов наших про життя і працю, про радість творчості і слід який залишає людина на землі, Костя сказав мені: “Мабуть, щасливі ті, котрі вірять в Бога. Вони вірять в безсмертя. А нам без кінця кажуть: людина складається з таких-то хімічних речовин, нема ніякого безсмертя, людина смертна так само, як і кінь ... Хіба можна так казати!”<sup>9</sup>.

Людина, що не може змиритися з ідеєю конечності свого буття, в релігії долає почуття незворотності смерті. Ідея смерті перестає бути для неї

<sup>8</sup> Борхес Х.Л. Бессмертный // Борхес Х.Л. Коллекция: Рассказы; Эссе; Стихотворения. - СПб., 1992. - С. 219.

<sup>9</sup> Сухомлинский В.А. Рождение гражданина. - М., 1971. - С. 69.

актуальною, з'являється надія на особисте безсмертя. Долається конфлікт реального й ідеального «Я». Розривається зв'язок «Я» з трамвуючим його середовищем, створюється своєрідна дистанція, що переростає у відчуження, коли об'єкт уже сприймається як іманентно чужий, зайвий, емоційно незначимий - що може навіть призвести до самовідчуження, коли втрачається відчуття реальності власного тіла, яке сприймається просто як зовнішній об'єкт; або й оточуючий світ сприймається особою по-новому, коли людина все бачить і розуміє, але відчуває не так, як раніше: з'являються нові почуття і переживання.

11. Людина, яка всім єством увійшла до релігійного середовища, злилася з ним, проганяє страх із свого життя. Вона ліквідує розрив між переживаннями і осмисленням реальності, вільно витворюючи нові смисли, мислечуттєві конструкції (уявлення, ідеї, цінності, орієнтації) де відображаються властивості ірраціонального ефекту.

Такий процес супроводжується надмірною концентрацією, звуженням індивідуальної свідомості, її спрямованістю на ключовий об'єкт свого шанування. Все інше, що могло бути варте уваги, відкидається, стає непотрібним. Людина ж відчуває розширення свідомості: надмірна концентрація, зосередженість особи на своєму об'єкті викликає ефект присутності останнього "тут і скрізь". Весь світ стає втягнутим у всюдиприсутнє Божественне. Віруючий індивід відчуває себе частинкою надприродного, або ж навпаки - Бог стає частинкою світу особистості.

Особа, яка належить до релігійного середовища, долає відчуття своєї залежності від природних сил, суспільних інституцій, соціальних негараздів, фатуму. Її входження до релігійного середовища є своєрідною рефлексією на розірваність людського буття з виокремленням таких його іноді суперечливих компонентів, як індивідуальне, суб'єктивно-близьке та об'єктивно - чуже, що детермінують загрозу смерті, відчуття кінечності свого існування і намагання зберегти позитивний сенс буття, розірвати здавалося б нерозривне протиріччя життя і смерті, стерти між ними грань. Особистісне життя наповнюється новими смислами, набирає нових якостей.

В поєднанні безконечного з кінечним людина знаходить свій варіант розкриття таємниці. З цього моменту проблема смерті для неї знімається. Середовище особи перестає бути обмеженим соціально-географічними рамками. З'являється нова його складова - потойбічне, яке стає реальним полем діяльності індивіда.

Слушним є висновок професора Б.О.Лобовика, що "релігія немов би починає з відображення суцього, причому саме ущербного, невільного стану людського буття. Але не сама ця ущербність, не сам хід практичної діяльності веде до надприродного - рефлексія людини над станом і сенсом свого буття є одночасно пошуком надсуцього ... релігія є таким практично-духовним входженням людини у світ, яке визначається станами її несвободи і полягає у

вірі в надприродне виповнення цих станів культовим чином”<sup>10</sup>. Розвиваючи цю думку, можна сказати, що за певних обставин будь-який вид людської діяльності, здавалося б навіть такий, що до релігії має не зовсім близьке відношення, набуває релігійного значення, форм релігійної діяльності.

12. Через зв'язок з надприродним і специфічну релігійну насолоду в процесі релігійної діяльності відбувається і пізнання, й передача досвіду та інформації, і аналіз станів буття. Людина в процесі своєї життєдіяльності не лише розкриває свої сутнісні сили, але й будує, збагачує, розвиває їх. Зміст сенсобуттєвих реальностей утворюють зокрема такі філософські категорії, як віра, надія, любов, мрія, сенс життя і смерті тощо. Ці реальності поєднуються, перетинаються, групуються, утворюючи вузлові пари. Така вузлова пара філософських категорій як “світ наявного буття” і “світ буття за межами наявної дійсності” на різних етапах історичного розвитку людства набирає різної конкретизації: “світ видимий і невидимий”; “смерть і безсмертя”; “світ добра і зла”; “світ земний і небесний”; “світ людський і Божий” та ін.<sup>11</sup>

В таких категоріальних конструкціях, незалежно від їх витлумачення, завжди відчутний безпосередній чи то опосередкований зв'язок з релігійною емоційно-почуттєвою сферою; вони ніби проходять, переломлюються через призму релігійного відношення набуваючи нового смислового значення. Тому широко розповсюджений, часто справедливо вживаний розподіл релігійної діяльності на культову і позакультову - в соціології релігії мабуть є не досить вдалим у застосуванні його до філософії релігії, яка має досягнути релігійний феномен у всій своїй єдності, сукупності, у всій тотальності взаємозв'язків і відношень. Мабуть все таки культовий, ритуальний, чи обрядовий елемент завжди відкрито чи завуальовано, безпосередньо чи опосередковано є присутнім і в позакультовій релігійній діяльності і, навіть, у тих виявах людської життєдіяльності, що на перший погляд здавалося б до релігії відношення мають далеке, а то й зовсім ніякого. Якщо в такого роду діяльності агентом дії є особа віруюча, то й будь-яку її діяльність, на нашу думку, можна вважати релігійною, адже вона детермінується релігійними почуттями, зв'язком з трансцендентним, надприродною Божественною волею тощо.

### **1.3 Віталій ШЕВЧЕНКО. КУЛЬТОВО-ОБРЯДОВА СФЕРА РЕЛІГІЇ: ПРИРОДА ТА ЗАКОНОМІРНОСТІ ПОСТАННЯ**

Культово-обрядова сфера – важлива складова релігійного комплексу, під яким, зазвичай, розуміють сукупність обрядових дій, що пов'язані з поклонінням надприродній реальності (духові, Богові, Абсолюту...) <sup>12</sup> і спрямовані на досягнення зв'язку віруючого з об'єктом поклоніння. Як

<sup>10</sup> Лобовик Б. Релігія як феномен і категорія релігієзнавства // Українське релігієзнавство. - № 4. - К., 1996. - С. 4-5.

<sup>11</sup> Горський В.С. Пам'яті Олександра Івановича Яценка // Філософсько-антропологічні читання – 95. - Випуск 1. - К., 1996. - С. 22.

<sup>12</sup> Горелов А. Культи // Католическая энциклопедия. Т. II. - И -Л. -М., 2005. –С. 1424.



невід'ємний атрибут релігійного феномену, культ постав разом з його виникненням і характеризується ускладненістю вияву в процесі історичного розвитку. Маючи напрочуд широкий арсенал вираження, обряд, зазвичай, формується на конкретному релігійному базисі та включає культурно-мистецькі засоби реалізації, етноментальні особливості втілення, політико-ідеологічні фактори замовлення. Крім того, на рівні міжрелігійної взаємодії культово-обрядовий комплекс акумулює чимало елементів попередніх вірувань, знаково-символічна природа яких дозволяє говорити про тяглість релігійної традиції. Властиво ця особливість обрядових дійств дає підстави говорити про культово-обрядовий комплекс як унікальне симбіотичне утворення, дарма що релігійними адептами обряд зазвичай вважається ексклюзивним, тобто непорушною питоменністю ними сповідуваного культу, тоді як у сприйнятті й оцінці ширшого загалу громадян асоціюється з вершинним національним досягненням, його священним надбанням.

Відтак, як з огляду на релігійні місце, роль та значення культово-обрядової сфери, так і з уваги на актуалізацію релігійного фактора в житті сучасної України, маємо додаткову спонуку до всебічного вивчення різних аспектів культово-обрядового комплексу, висвітлення якого потребує, насамперед, бодай побіжного окреслення найзагальнішого числа праць, що присвячені осмисленню природи його постання, закономірностей розвитку та функціонального наповнення. Ця проблематика (і те хотілося б відразу відзначити!) вже давно привертає увагу вчених різних галузей знання. Принаймні, досліджуючись комплексно, вона знайшла всебічне висвітлення в низці фундаментальних праць як зарубіжних, так і вітчизняних учених. Прізвища Е. Тейлора<sup>13</sup>, Е. Дюркгейма<sup>14</sup>, З. Фрейда<sup>15</sup>, Р. Отто<sup>16</sup>, Б. Малиновського<sup>17</sup>, М. Вебера<sup>18</sup>, В. Джемса<sup>19</sup>, М. Еліаде<sup>20</sup> у цьому переліку мали б посідати провідні позиції, оскільки йдеться про тих дослідників, які заклали методологічні основи ґрунтового вивчення релігії в усій сукупності її виявів з культово-обрядовою сферою включно. Той безперечний факт, що незалежно від ступеню свого розвитку, культово-обрядова сфера з необхідністю передбачає публічність вияву, нам принагідно важить підкреслити інше, позаяк, не будучи, як на тому, зокрема, зауважує Б. Малиновський, «ані автором релігійних істин, ні тим більше суб'єктом

<sup>13</sup> Тейлор Э. Б. Первобытная культура. – М., 1989.

<sup>14</sup> Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії. – К., 2002.

<sup>15</sup> Фрейд З. Психология бессознательного. Сб. произведений / науч. ред. М. Г. Ярошевский. – М., 1990; Фрейд, Зигмунд. Психоаналитические этюды. – Минск, 2010.; Фрейд, Зигмунд. Основные психологические теории в психоанализе. – М., 2006.

<sup>16</sup> Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб, 2008.

<sup>17</sup> Малиновский Б. Мистика. Религия. Наука. – М., 2008; Малиновский Б. Мистика. Религия. Наука // Классики мирового религиоведения. Антология. Под ред. А. Н. Красникова. – М., 1998.

<sup>18</sup> Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994.

<sup>19</sup> Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992.

<sup>20</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 1996.; Элиаде Мирча. Священное и мирское. – М., 1994.; Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андроген. Окультизм, ворожитство та культурні уподобання. – К., 2001.

самоодкровення»,<sup>21</sup> спільнота консолідується на спільній релігійній платформі. А така закономірність дозволяє:

- «завдяки системі взаємної підтримки ... оточити урочистим величчям акт зняття покрову тайни з сакральних сутностей та надприродних істот»<sup>22</sup>;
- «на загальноприйнятих стандартах поведінки»<sup>23</sup> утверджувати мораль у відкритий, публічний і загальний спосіб;
- передавати і зберігати священну традицію як абсолютно незмінну і недоторканну.

Водночас, відзначаючи той факт, що на функціональному рівні свого впливу обряд сприяє згуртуванню віруючих довкола певних цінностей та усталених способів вираження релігійних почуттів, уявлень і переконань, а відтак і консолідації віруючих на соціальному рівні життя, ми маємо усвідомлювати, що культово-обрядовий комплекс у всі часи виступав і продовжує виступати ціннісно-нормативним регулятивом для віруючої спільноти, важливим, а іноді й визначальним елементом культурно-духовного вияву народу (а то й цілої ойкумени!).

Як уже побіжно наголошувалося, не залишилися осторонь уваги численні аспекти релігійної обрядовості і у вітчизняній науці, значним стимулом до вивчення якої стали події кінця 80-х – початку 90-х років ХХ ст., що цілком слушно ототожнюються з відродженням національно-культурної спадщини на пострадянських теренах і, зокрема, найбезпосередніше пов'язуються зі з'ясуванням духовної самобутності українського народу, його віруваннями, національними святощами та духовними уподобаннями. Прикметно й те, що класово-ідеологічні табу радянської доби та ними зумовлені численні обмеження хоча й детермінували істотне уповільнення розвитку та доволі заангажовану інтерпретацію дисциплін гуманітарного циклу, однак на інтенсивності вивчення культово-обрядового комплексу відчутно не позначилися. Перелік прізвищ учених та їхніх праць, що його наводить В. Бодак у власній монографії «Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях» (К., 2000), – цьому красномовне підтвердження і рясніє іменами репрезентантів різних галузей знання, з-поміж яких Л. Ємелях<sup>24</sup>, Ю. Бромлей<sup>25</sup>, Є. Дулуман<sup>26</sup>, М. Закович<sup>27</sup>, Б. Лобовик<sup>28</sup>, А. Колодний<sup>29</sup>, І. Суханов<sup>30</sup>, Д. Угринович<sup>31</sup>, І.

<sup>21</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М., 1998.

<sup>22</sup> Там само. – С. 68.

<sup>23</sup> Там само. – С. 68.

<sup>24</sup> Емелях Л. Происхождение христианского культа. – М., 1961.; Емелях Л. Загадки христианского культа. – Л., 1985.

<sup>25</sup> Бромлей Ю. В. Современнее проблемы этнографии (очерки теории истории). – М., 1981.

<sup>26</sup> Дулуман С. К. Религия как социально-историчний феномен. – К., 1974.

<sup>27</sup> Закович Н. М. Праздники и обряды как специфическое социальное явление. – К., 1976; Закович Н. М. Празднично-обрядовая сфера духовной культуры. – М., 1983.

<sup>28</sup> Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Современный верующий. Социально-психологический очерк. – М., 1970; Лобовик Б. Вірування давніх українців та їхніх прашурів. – К., 1996.; Лобовик Б. О. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. – К., 1970; Лобовик Б. О. Як виник релігійний культ. – К., 1962.

<sup>29</sup> Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність сучасного віруючого і шляхи її подолання. – К., 1967; Колодний А. М. Походження і сутність релігійної обрядовості. – Чернівці, 1965.

<sup>30</sup> Суханов И. В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. – М., 1976.

<sup>31</sup> Угринович Д. М. Обряды: за и против. – М., 1975.; Угринович Д. М. Психология религии. – М., 1986.

Фурсін<sup>32</sup>, О. Чертков<sup>33</sup>, І. Яблоков<sup>34</sup>. В. Горовий<sup>35</sup>, П. Косуха<sup>36</sup>, Москалець<sup>37</sup>, Н. Романова<sup>38</sup>, В. Сапіга<sup>39</sup>, Р. Шрейнер<sup>40</sup> і С. Яковлев<sup>41</sup>. Що ж до тематичного діапазону згаданих досліджень, то він доволі широкий і назагал дозволяє констатувати високий рівень проникнення в сутність порушених проблем. Інша річ, що переважна більшість праць щойно названих авторів нерідко хибувала надмірною заідеологізованістю, в контексті якої:

- глашатаї та адепти соціалістичної обрядовості щораз охочіше пророкували неминучу та швидку «смерть» її релігійного аналогу і, розвінчуючи згубну сутність релігії, радше впали жертвою власних навіювань, бо історична епоха, що спонукала до таких ілюзій, наразі вже канула в Лету, а на пострадянському просторі, де так затято боролися з релігійними пережитками речники різних класово-ідеологічних переконань нині дедалі активніше утверджуються конфесійно-деномінаційні позиції;

- викриваючи підступні замисли «розсадників релігійного мракобісся» та згубні впливи їхніх ідей повсякчас нарікали, що служителі релігійного культу то модернізуються, підлаштовуючись під новочасні потреби, то блюзнірськи мімікують, самі не знаючи у що вірять, але при тому далеко не завжди завдавали собі клопоту розкрити глибинні корені кризи релігійної свідомості, яка, зрештою, спостерігається й дотепер на тлі панівної секуляризації та зростаючих на вазі глобалізаційних процесів.

Особливе місце у списку дослідників релігійного культу в його православній парадигмальній заданості належало б відвести богословам російської діаспори і, насамперед, С. Булгакову<sup>42</sup>, М. Лоському<sup>43</sup> та П. Флоренському<sup>44</sup>, переважаючий інтерес яких становило теоретичне осмислення обряду в структурному взаємозв'язку його органічно взаємопоєднаних елементів. Адже, поглиблюючи й вдосконалюючи погляд на невід'ємні складові релігійного культу, вони, з одного боку, давали й дотепер дають цілковиті підстави говорити про вагомість ними звершених напрацювань, однак при цьому маємо усвідомлювати, що осторонь їхніх науково-богословських інтересів залишалися ті аспекти релігійної сфери, що достосовувалися національної традиції. В цьому сенсі, зміщуючи фокус

<sup>32</sup> Фурсин И. И. Природа и социальные функции обрядности. – Ростов-на-Дону, 1974.

<sup>33</sup> Чертков А. В. Культ и его роль в религии. – М., 1975.

<sup>34</sup> Яблоков И. Н. Религия: сущность и явление. – М., 1982; Яблоков И. Н. Социология религии. – М., 1979.

<sup>35</sup> Горовой В.Н. Обрядность в зеркале времени. – Днепропетровск, 1988; Горовой В. Обряды в системе религиозного культа. – К., 1989; Горовой В. Бондаренко В. Д., Еленський В. С., Журавський В. С. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації. – К., 1996.

<sup>36</sup> Косуха П. И. Наши праздники и обряды. – К., 1987.

<sup>37</sup> Москалец В. П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К., 1987.

<sup>38</sup> Романова Н. С. Мировоззренческая функция социалистической обрядности. -К., 1987.

<sup>39</sup> Сапіга В. К. Релігійна і світська сфери святково-обрядового комплексу. – К., 1996.

<sup>40</sup> Шрейнер Ю. А. Ритуальное поведение и формы косвенного целеполагания // Психологические механизмы регуляции социального поведения / Бобнева М. И., Шорохова Е. В. (ред). – М., 1979;

<sup>41</sup> Яковлев Е. Г. Эстетическое чувство и религиозное переживание. – М., 1964.

<sup>42</sup> Булгаков С. Н. Богословские труды. – М., 1989; Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной Церкви. – М., 1991

<sup>43</sup> Лосский М. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Догматическое богословие. – К., 1991.

<sup>44</sup> Флоренский П. Иконостас // Богословские труды.. – М, 1972. – Вып. 9. – С. 82 – 149; Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. – Сергиев Посад, 1914.

наукової уваги на українські терени радянського сімдесятиріччя, В. Бодак, як на наш погляд, цілком резонно зазначає, що в розрізі зауваженого чи не найбільше «не пощастило дослідженню проблеми ролі релігійних обрядів в етноінтегративних і етноформуючих процесах»<sup>45</sup>. Саме внаслідок цього поза межами наукового дискурсу залишилося предметне поле східнохристиянського, а точніше православного обряду з його виразно українською специфікою. Щоправда, кажучи так, ми свідомі, що цю лауну по-своєму заповнювали митці української діаспори, з-поміж яких особливого відзначення потребує доробок І. Огієнка (митрополита Іларіона)<sup>46</sup>, Б. Липського<sup>47</sup>, Є. Іванківа<sup>48</sup>, Ю. Катрія<sup>49</sup>, М. Стахіва<sup>50</sup>, тобто тієї когорти мислителів, засвоєння надбань яких дещо згодом прислужилося розвою справи вивчення обрядово-культурного комплексу як старшою генерацією українських дослідників (А. Колодний, П. Яроцький<sup>51</sup>, О. Крижанівський, О. Моця<sup>52</sup>, Ю. Мицик, Д. Степовик ...), так і їхніми наступниками (В. Бодак<sup>53</sup>, В. Бондаренко<sup>54</sup>, С. Здіорук<sup>55</sup>, О. Саган<sup>56</sup>, Ю. Левада, О. Лещенко... Прикметно й те, що в орбіті уваги цих та непоміжених учених опиняться і сталі обрядово-культурні комплекси традиційних церков, і складний процес обрядотворчого становлення новітніх християнських відгалужень, на які, своєю чергою, доволі потужний вплив справили як внутрішньокультурні та етнополітичні фактори, так і зовнішні чинники найрізноманітнішого характеру. Однак в цілому концентр цих наукових пошуків, віднайдень та осмислення визначала напруга між культурним текстом та засобами його знаково-символічної передачі, тоді як в зарубіжних напрацюваннях тематичні береги були значно ширші, як, зрештою, і коло проблемних вислідів, деякі з яких прямо кореспондувалися або перетиналися з вихідними пунктами розуміння сутності релігії як такої. Хоча безперечним уявляється той факт, що, маючи на меті прославити й/чи змилоствити об'єкт поклоніння, обрядові священнодії суворо регламентуються та потребують неухильного дотримання й ретельного виконання уповноваженими на те особами. А це означає, що в своєму природному форматі кожний обряд підпорядкований чітко визначеному зразку як архетипу релігійного мислення, відчуття й переживання, тобто наслідуює

<sup>45</sup> Бодак В. Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях. – К., 2000.

<sup>46</sup> Огієнка І. Константин і Мефодій: їх життя та діяльність. – Вінніпег – Канада, 1970; Огієнка І. Нариси з історії української мови. – Варшава, 1927; Огієнка І. Українська культура. – К., 1918.

<sup>47</sup> Липський Б. Духовність нашого обряду. – Нью-Йорк – Торонто, 1974.

<sup>48</sup> Іванків Є. Український Християнський Схід. – Чикаго, 1992.

<sup>49</sup> Катрій Ю. Пізнай свій обряд. – Нью-Йорк, Рим, 1982.

<sup>50</sup> Стахів М. Христова церква на Україні (988 – 1396). – Стемфорд, 1985.

<sup>51</sup> Українська церква між Сходом і Заходом : наук. збірник / за ред. П. Яроцького. – К., 1996.

<sup>52</sup> Моця О., Ричка В. Київська Русь: від язичництва до християнства. – К., 1996.

<sup>53</sup> Бодак В., Колодний А., Український східний обряд : монографія. – К., 1997; Бодак В. Релігія і культура: взаємодія та взаємовплив. – Київ – Дрогобич, 2005.

<sup>54</sup> Бондаренко В. Д., Сленський В. Е., Журавський В. С. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації. – К., 1996.

<sup>55</sup> Здіорук С., Парахонський Б., Валевський О. Стратегічні аспекти національно-культурної політики України. – К., 1995.

<sup>56</sup> Саган О. Н. Національна самобутність обрядово-культурної сфери // Релігія в духовному житті українського народу. – К., 1995; Саган О. Н. Українське православ'я: особливості, історія, сучасність // Українське релігієзнавство. – 1996. – № 1.

приписам та настановам конкретно заданого континууму релігійного життя. У цьому зв'язку здаються слушними розмірковування Дж. Сантаяни, який у своїй книзі «Разум у релігії»<sup>57</sup>, зокрема, зазначає: «Будь-яка спроба розмовляти, не вживаючи при цьому якоїсь конкретної мови, така ж безнадійна, як і спроба мати релігію, яка б не була релігією конкретною... Адже кожній живій, дійовій релігії притаманні свої відмітні ознаки. Сила релігії полягає в її особливому й дивовижному посланні та в тому напрямі, який це одкровення надає життю. Перспективи, які вона відкриває, й таємниці, які вона пропонує, – це ще один світ, в якому можна жити, і цей інший світ – незалежно від того, чи сподіваємося ми коли-небудь до нього перейти, – в нашому розумінні і є релігією»<sup>58</sup>.

Водночас, віддаючи належне аргументованості означеного погляду, який, безсумнівно, відображає ексклюзивністьську природу релігійного феномену та передвизначає методологічні принципи дослідницького самовизначення, ми розуміємо, що сказане зовсім не підриває аргументативності мотиваційних засновків інакше мислячих, а властиво тих, хто обстоює крайню необхідність чи ж просто висловлюється на користь необхідності з'ясування спільних / споріднених рис найрізноманітніших релігій і вже на тій основі розмірковує над низкою питань культово-обрядового віднесення. Адже, незважаючи на міжрелігійну, як і на міжконфесійну та міжденомінаційну специфікації поклоніння вищій реальності з їм властивими релігійними та позарелігійними (етноментальні, політико-ідеологічні, культурно-мистецькі та інші чинники) порівненнями, в культово-обрядовому комплексі все-таки простежуються подібність, а то й спорідненість таких його складових, як молитва, жертвоприношення, пости, релігійні свята, паломництва до святинь, ритуальні дії з нагоди чи приводу народження, шлюбу, смерті ... А такі чи їм подібні аналогії спостерігаються з прадавніх часів чи пак на ранньому етапі розвитку релігійних вірувань. У цьому сенсі вельми показовою уявляється традиція весільного обряду, що описана в статті Ю. Писаренка «Лоно традиции (Размышляя над образом-понятием)»<sup>59</sup> і в якій наголошується, що побутуючий з-поміж білорусів обряд ставання нареченого, а також його супроводжуючих осіб (близько 6 – 8 осіб) босоніж правою ногою на сковорідку з присяганням: «Ну, цалуйте Божие милосердие, щоб стаятсь друг за друга, брат за брата, за единую кров капли», має свої первісні аналогії з родоплемінним періодом розвитку людства і, зокрема, спостерігається в скіфській культурі VII – III ст. до н. е. та має аналогії з грецькими традиціями II ст. н. е. Втім, повторюємо, зазначене зовсім не заперечує, а тим більше не спростовує того, що нині кожна релігія, як і конфесія та/чи деномінація, здебільшого мають власний, інституційно усталений та чітко дотримуваний культово-обрядовий комплекс, який навіть в межах однієї конфесії може більшою-меншою мірою, а іноді й

<sup>57</sup> Santayana G. Reason in Religion. – N. Y., 1905.

<sup>58</sup> Цит. за : Гірц К. Інтерпретація культур. – К., 2001.

<sup>59</sup> Писаренко Ю. Г. «Лоно традиции» (размышляя над образом-понятием) // Актуальні проблеми духовності: збірник наук. праць. – Кривий Ріг, 2012.

істотно відрізнятися поміж собою в залежності від етноментальних, культурно-ідеологічних, природно-кліматичних та інших факторів його поширення.

Важливим аспектом наших пропедевтичних розмірковувань про культ постає й взаємозв'язок структурних компонентів релігії, в якому зазвичай виокремлюють: 1) віронавчально-теоретичну або доктринальну частину; 2) культово-обрядову сферу; та 3) організаційну складову, в контексті яких перші два з них мали б становити для нас безперечний пріоритет та дослідницьку домінанту. Адже через посередність першого компоненту задається, конститується й легітимізується порядок звершення культово-обрядових дій, а завдяки другому у символічно-знаковий спосіб відображається релігійна тайновість у всій повноті її вияву<sup>60</sup>. Хоча, кажучи так, маємо бути свідомі, що наведена структура релігійного феномену чи ж її інші християнські інваріанти не можуть універсалізуватися і претендувати на класично-усталену даність бодай тому, що:

– кожна з релігій базується на власному джерелі найавторитетніших свідчень, яке, зазвичай, відіграє системотворчу роль в процесі формування культу та з ним пов'язаної обрядової практики і яке, як правило, буквально вписане в матрицю культури свого постання<sup>61</sup>;

– не тільки кожній з релігій, але і їхнім відгалуженням притаманна власна інтерпретація священних текстів, що надає культово-обрядовому комплексу як засобу відображення та вираження надзвичайної складності і на побутово-обрядовому рівні, і в межах питомо релігійного комплексу, де мають місце не тільки уже згадувані обряди, ритуали, свята, церемонії, жертвоприношення, таїнства, богослужіння, пости, молитви..., але й ширший ареал культового підпорядкування (в тому числі споруди, реліквії, предмети спеціального ужитку та все, що пов'язане з їхнім застосуванням та регламентацією);

– одним із невід'ємних атрибутів культово-обрядового комплексу у кожній з релігій виступає символ як частина знакової системи культу, на яку він зазвичай спирається і без якої він практично неможливий, дарма що сам символ по-різному мислиться в структурі конкретно заданого алгоритму релігійної інтерпретації;

– поза вираженням свого конкретного, чітко визначеного та обов'язкового до виконання значення, звершувана обрядова дія (якої б з релігій це не стосувалося!) не може вважатися дійсною;

<sup>60</sup> Іноді головним структурним маркером релігії називається релігійна свідомість, яка з необхідністю передбачає наявність віри у надприродне і виступає найпотужнішим чинником вольової мобілізації віруючого, задає смисли і, долаючи обмеженість розуму, слугує звершенням очікуваного. А такі сподівання та способи їхньої реалізації, своєю чергою, безпосередньо корелюють з релігійною психологією та релігійною ідеологією, тобто з тим комплексом «уявлень, почуттів, настроїв, звичок, традицій, пов'язаних із певною системою релігійних ідей..., розробкою та пропагандою яких займаються релігійні організації, професійні богослови та служителі культу».

<sup>61</sup> Вказуючи на те, що речники різних релігій нерідко позискують з власних класифікаційних принципів, нагадаємо, що в індуїзмі над інше важить чутливість до страждань та прагнення звільнитися від них, а в православ'ї домінантними виступають віра в Бога, в надприродний (потойбічний) світ та в безсмертя душі або наявність трансцендентального світу, переживання зв'язків з цим світом і соціальна організація.

– незалежно від якісних параметрів релігійних вірувань та засобів їхньої культово-обрядової репрезентації, всі вони (а з часом дедалі виразніше!) спрямовані на психо-емоційне піднесення віручого (–чих) та досягнення такої міри натхнення, на яке в ідеалі розрахований обряд і який зазвичай зводиться до відчуття його (її, їхнього) злиття (=єдності) з об'єктом поклоніння.

Певно, що з часом кожна релігія, а з перегадом і їхні конфесії та деномінації, в процесі свого історичного розвитку виробляли власні системи або ж елементи культових дій, надаючи їм відмінного ідейно-символічного та образного значення. Але така закономірність спостерігається або стає дедалі очевиднішою на доволі пізньому етапі розвитку релігійних вірувань та релігійної свідомості, коли богослужіння з їх складною знаково-символічною природою, багатою обрядовістю, таїнствами, празниками, постами, паломництвом... стають переважаючими і становлять напрочуд складне плетиво виголошень, піснеспівів, медитацій, молитов, кадінь, ритуалів тощо. Тоді як у первісних чи ранніх релігіях виразно проступав праксеологічний аспект приборкання стихій природи або умилостивлення тотемних тварин з їм властивими ритуальними танцями довкола певних зображень та їх супроводжуваних заклинань і камлань.

Зрештою, вказуючи на особливості постання культово-обрядового комплексу, а винятково на тривалий період його формування й розвитку, маємо усвідомлювати, що сама спонука вирозумітися на специфіці цього релігійного явища є утрудненою неймовірним розмаїттям культів, які різняться і за місцем свого поширення, і за релігійною заданістю культу та способами репрезентації, або, як каже дослідник, перебувають в «залежності від людей, середовища, обставин, віросповідань»<sup>62</sup>, в тому числі від «місцевості, храмів, поколінь, династій, навал тощо»<sup>63</sup>. У цьому зв'язку нам би, насамперед, хотілося підкреслити, що будь-які розумування про культово-обрядовий елемент релігійного феномену не мали б минатися:

– по-перше, з розумінням того, що обряд відображає, відтворює, символізує те, що закладене в основі культу і що на міжрелігійному рівні дослідження не може оминати специфіки взаємодії та взаємозв'язку символу, міфа та обряду;

– по-друге, з тим, що міфологія, як певна ментальна категорія з її діахронічною (=історичною) та проспективною (=від давнини до сучасності)<sup>64</sup> дослідницькими проєкціями не може заступати імперативності віросповідного начала, достосовуючись переважно доби панування міфологічної свідомості, коли вплив міфологічного фактора був вагомим і переважаючим;

– по-третє, з усвідомленням того, що міф «колонізує зміст»<sup>65</sup>, у зв'язку з чим важить не зміст слова, а «його ритміка, його здатність збуджувати, перевести в світ сакрального»<sup>66</sup>;

<sup>62</sup> Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії. – К., 2002.

<sup>63</sup> Там само. – С. 9.

<sup>64</sup> Усов Д. Технологии создания мифов в современном массовом сознании // Символ, миф, обряд. традиции и современность. Материалы Международной научной конференции. – К., 2000. – Ч. 2.

<sup>65</sup> Там само. – С. 17.

– по-четверте, з тим, що нині міф також (і не так вже й рідко!) править за традицію, яка внаслідок свого поширення набула ознак сакралізованого поняття і в контексті чого на сучасному етапі цивілізаційного поступу «дослідження міфологічності масової свідомості, полягає, насамперед, у створенні стратегії інтерпретації міфологічних символів, метою яких є формування механізму комунікації з масовою свідомістю»<sup>67</sup>.

При цьому, глибше задумуючись над питанням міжрелігійної спільності/спорідненості, ми повинні враховувати, що, маючи символічну природу свого функціонування, міф як своєрідний кодифікатор вийшов з первісного, сакрально обумовленого й сакрально обумовлюючого прадавнього минулого, за якого мало не всі сфери життя були виявом сакрального... Тому, керуючись тим, що картина міжрелігійного синкретизму вражає складністю і, зокрема, дозволяє стверджувати, що культурні традиції народів різних континентів буквально зіткані із міфів чи, щонайменше, пройняті їхніми мотивами, ми з цілковитою підставністю готові пристати на слухність твердження М. Еліаде, який, виходячи з дещо ширших дослідницьких засягів та з уваги на розірваність безпосереднього зв'язку між священним минулим і профанним сьогодні, наголошував: «Оцінити глибину урвища, яке поділяє ці два досвіди – священного і профанного, можна, читаючи праці про священний простір та ритуальний устрій людського житла, про різні прояви релігійного досвіду щодо Часу, про взаємини релігійної людини з Природою та світом інструментів, про освячення самого життя людини і про священний характер основних життєвих функцій (харчування, сексу, праці і т. п.)»<sup>68</sup>. Бо йдеться насправді про «два способи буття в світі, дві екзистенційні ситуації, які людина розвиває впродовж усієї історії»<sup>69</sup> і «тим, хто знайомий з релігійним досвідом, вся природа розкривається як космічна сакральність»<sup>70</sup>, як суцільна ієрофанія, тоді як секуляризованій людині доволі важко, а то й неможливо збагнути відчуття священності світу. А це означає, що по великому рахунку, вченому, який би хотів зайнятися вивченням типологічних аспектів культово-обрядової сфери, належало б починати з осмислення самих витоків релігійних вірувань, взоруючись на те, що в прадавні часи життя в усій повноті його виявів становило сферу сакрального і з огляду на що сама правомірність розрізнення сакрального/профанного на ранній порі людського розвитку виглядає на недоречність.

Зрештою, глибші спостереження дозволяють говорити і про трансформацію сприйняття концепту священного – того базового поняття, смислову оптику якого дедалі інтенсивніше визначатимуть раціональні доцільності та етична складова і в контексті якого, кажучи словами Р. Отто, «пройшовши через низку ступенів, «демонічний жах» підноситься до рівня

<sup>66</sup> Там само. – С. 18.

<sup>67</sup> Там само. – С. 19.

<sup>68</sup> Мирча Э. Священное и мирское. – М., 1994. – С. 19.

<sup>69</sup> Мирча Е. Мефистофель і андрогін. – К., 2001. – С. 10.

<sup>70</sup> Там само. – С. 9.



«страху богів», а згодом і до «страху Божого»<sup>71</sup>. Як наслідок, «Daimonion стає theion, страх – благоговінням. Розкидані і сплутані почуття стають religio. Жах стає священним тремом. Відносні почуття залежності й блаженства у зв'язку з numen перетворюються на абсолютні. Хибні аналогії й асоціації відокремлюються й відсікаються»<sup>72</sup>, а Numen стає водночас і Богом, і божеством. Але, щоб так сталося і склалося в житті переважної більшості людства мали відбутися кардинальні перетворення, з якими нумінозне набувало здатності притягувати «до себе як соціальні ідеї, так і індивідуальні ідеали кожного, справедливого і доброго»<sup>73</sup> і у зв'язку з чим «священне» ставало «добрим», а «благо» – «святим», «священним», поки, зрештою, не відбулося таке їх нерозчленоване плавлення, за яких «святие» стало одночасно і «добрим», і «священним»<sup>74</sup>.

Отже, виходячи з вище зазначеного, можемо підсумувати, що в процесі свого історичного розвитку:

- кожна релігія, а з перегадом і їхні конфесії та деномінації, виробляли власні обрядові системи або ж елементи культових дій, надаючи їм відмінного ідейно-символічного та образного значення;

- у обрядовому культі первісних (=ранніх) релігій виразно проступав праксеологічний аспект приборкання стихій природи або умилювання тотемних тварин з їм властивими ритуальними танцями довкола певних зображень та їх супроводжуваних заклинань і камлань;

- міжрелігійна спорідненість культово-обрядового комплексу є доконаним фактом і, маючи значне коло дотичностей та спільностей (молитви, пости, жертвоприношення...), може проявляється латентно, завуальовано, непомітно або ж у неповторно-своєрідний спосіб;

- перебуваючи в залежності від внутрішніх та зовнішніх факторів найрізноманітнішого ґатунку, богослужіння як знаково-символічна основа культу з його багатою обрядовістю, таїнствами, празниками, постами, паломництвом... ненастанно вдосконалювалися і нині у сформованому вигляді становлять напрочуд складне плетиво виголошень, піснеспівів, медитацій, молитов, кадінь, ритуалів тощо;

- дослідження культово-обрядового комплексу в усіх його можливих інтроспекціях потребує неодмінного врахування конкретно-релігійних специфікацій як віросповідно-богословського, так і етноментального, суспільно-ідеологічного, культурно-мистецького та загальноісторичного характеру, без яких, зрештою, неможливо збагнути ані його зміст, ані значення, ані символіку, які задаються відповідними уявленнями, ідеями, догматами та іншими доктринальними положеннями і відтворюються в процесі дійства як культовий текст.

<sup>71</sup> Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб. : АНО «Изд-во С.-Петербур. у-та», 2008. – С. 174.

<sup>72</sup> Там само. – С. 174.

<sup>73</sup> Там само. – С. 175.

<sup>74</sup> Там само. – С. 175 – 176.

## 1.4 Павло ПАВЛЕНКО. МОДЕРНІЗАЦІЯ В ПОЛІТИЗАЦІЇ РЕЛІГІЇ ЯК ІНСТРУМЕНТ ІНСТИТУЦІЙНОГО ЇЇ РОЗШИРЕННЯ Й ІНТЕГРАЦІЇ У СЕКУЛЯРНОМУ СВІТІ

Ми живемо в час, коли релігійний світогляд стрімко втрачає свою популярність. За даними Gallup International Association, яка вивчала рівні релігійності у 57 країнах світу, що охоплює близько 70% населення планети, більше половини землян, а саме 59%, вважають себе релігійними людьми, натомість 23% заявили, що вони не є релігійними, а 13% взагалі відносять себе до переконаних атеїстів. Відтак разом 36% осіб не мають релігійних переконань. Ці дані доводять той факт, що за останні роки з релігією порвали 9% людства.<sup>75</sup>

1) Сьогодні в європейських країнах невіруючими вважають себе чи не половина громадян. А якщо брати до уваги іншу половину, то її здебільшого складають особи, які лише формально відносять себе до якоїсь конкретної релігії. Відтак цілком очікуваним постає і проведене у Великій Британії інтернет-виданням Huffington Post і компанією “Survation”, що спеціалізується на дослідженнях ринку, опитування, за результатами якого більшість жителів цієї країни — 60% респондентів — переконані, що в моральному сенсі релігія приносить більше шкоди, ніж користі; що релігія шкідлива для суспільства. При цьому, з ними згодні 20% релігійних людей: вони вважають, що релігія є причиною “насильства, нетерпимості та іншого зла”. Більше чверті з 2004 опитаних повідомили, що, на їхню думку, атеїсти добріші, ніж побожні люди. А 55% респондентів взагалі переконані в тому, що моральні якості людини не залежать від того, чи є вона релігійною, а чи ж ні<sup>76</sup>.

Людство поступово відвертається від релігії. Причини цього — в самій релігії: з одного боку, в її нездатності пристосовуватися до сучасного світу, неспроможності пояснювати тих процесів, світоглядних трансформацій, які переживає сучасна людина, а з іншого - в аморальності служителів культу, розмиванні традиційних моральних цінностей, руйнуванні інститутів шлюбу, сім'ї. Втрата популярності релігії відзначає той факт, що вона здійснює ставку на віруючого, так би мовити, “взагалі”, розглядає його в непорушних століттями координатах віровчення, а тому безпідставно прагне регулювати його буття в сучасному світі приписами священних текстів, час написання яких сягає декількох тисячоліть і які, зрозуміло, зорієнтовані на людину, яка жила в умовах рабовласницького суспільства. Тому й не дивно, що ті тексти й традиція, що ґрунтується на них, здатна запропонувати людині ХХІ століття лише рабовласницьку (від сили феодално-монархічну) модель міжлюдських відносин з відповідним ставленням до світу, розумінням людини та її місця в

<sup>75</sup> Корреспондент: Епоха безбожників. Чому в мирі стрімливо падає кількість віруючих // Корреспондент. - 29 августа 2012: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://korrespondent.net/world/1388249-korrespondent-epoha-bezbozhnikov-pochemu-v-mire-stremitelno-padaet-kolichestvo-veruyushchih>

<sup>76</sup> Опрос: Религия приносит больше вреда, чем пользы // LraTVAKAN.COM. - 12 Ноябрь, 2014: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://lratvakan.com/news/114094.html>

ньому, морально-етичними нормами. Нинішнє християнство у своїй неспроможності підтримати свого вірного, здатне тільки підштовхувати його ненавидіти світ, спонукати зректися його, а зрештою у такий спосіб виховуючи слабку особистість, яка й може, що лишень ховатися від цьогосвітних проблем у шкарлупу власної релігійності.

Тому не дивно, що все частіше (і навіть у християнському середовищі) можна почути висновки на зразок таких: “Християнство вже давно себе дискредитувало”; “Християнство — це застарілий підхід до релігії”. А відтак слід відмовитись від “традиційного християнства” на користь нового, “агностичного християнства”. Це означає, що “йому потрібно стати таким собі західним буддизмом”. З’являються судження, що “Ісус прийшов, щоб зруйнувати старе царство, чим по суті й були старі вірування”, що “християнству потрібно оновитися, інакше вона помре”, “потрібна модернізація”, бо ж “не можна в ХХІ столітті вірити в міфи, в які вірили кілька тисяч років тому” (77).

Подібні думки небезпечні тільки для церковних функціонерів. Не випадково Московський Патріархат словами свого глави Патріарха Кирила називає “глобальною єрессю людинопоклонства” все, що бодай опосередковано може зашкодити авторитету Церкви як авторитету церковників, доводячи, що насправді, принаймні в російському православ’ї, віру в Бога давно підмінили вірою у “священноначаліє”. “Ми бачимо, як робляться зусилля в багатьох процвітаючих країнах законом затвердити право будь-якого вибору людини., - повчає очільник російського православ’я. - Сьогодні ми говоримо про глобальну єресь людинопоклонства, нового ідолопоклонства, яке викидає Бога з людського життя. ... Ми повинні захищати православ’я”(78).

З позиції церковного керівництва, “право вільного вибору”, “права людини” насправді слід розуміти, як “обов’язок” підкорятися Богу. Хоча, мовляв, “християнство повернуло людям серйозне ставлення до свого світоглядного і релігійного вибору і відстояло їхнє право на вибір” (79), водночас підкреслюється, що “Бог наділив нас правом (і обов’язком) слідувати Його закону” (80). Але як, яким чином? — Якщо “право” водночас є “обов’язком”, то саме по собі право вільного вибору, зокрема право обирати світогляд, заперечується. Право не може бути водночас і обов’язком, як і обов’язок — правом. Це — абсурд! Але якраз абсурд в історії християнства часто й виставлявся в якості світоглядної норми, віроповчальної максими. — “Credo quia absurdum!”, як колись проголосив Тертулліан (81).

77 Варич Отто. Християнству нужен ребрендинг // Атеистическая религия. - Мау 7, 2014: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <https://medium.com/varych-blog/c188ca13d816#.5a8uqiv3e>

78 Патріарх Кирилл призвал к защите веры от "глобальной ереси человекопоклонничества" // Интерфакс. - 20 марта 2016: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.interfax.ru/russia/499346>

79 Что христианство принесло миру? Несколько глав из книги А.Кураева “Что подарило христианство миру?”: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <https://medium.com/intresting-books/2d94fbde8eda#.bgw9dk4t4>

80 Что на самом деле сказал Патриарх о правах человека // Религия и право. - 22 Марта 2016: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: [http://www.sclj.ru/massmedia/detail.php?ELEMENT\\_ID=6839&SECTION\\_ID=445](http://www.sclj.ru/massmedia/detail.php?ELEMENT_ID=6839&SECTION_ID=445)

81 Лат. “вірю, бо абсурдно” (“вірю, бо безглуздо”). Цей вислів традиційно приписують Тертулліану (II-III ст.ст.).

Донедавна вважалось, що найпоширенішою формою організації релігії є релігійна громада, церква (переважно в православ'ї) як об'єднання віруючих на основі спільних віроповчальних уявлень, обрядів, традиції. Проте останні десятиліття показують, що громада вже не постає єдиним інститутом організації віруючих: з'являються нові релігійні об'єднання (міжконфесійні, міжрелігійні організації), які мають громадську, громадсько-політичну, міжнародну (трансатлантичну, трансконтинентальну), гендерну, вікову чи професійну орієнтацію. Постаючи в якості нових форм організації релігії, вони водночас є засобами її поширення, кажучи це мовою сучасного католицизму, “нової євангелізації”, зорієнтовані на виконання комунікативної й інтеграційної функцій серед віруючих, але найголовніше — на модернізацію релігійної сфери, збереження авторитету релігії у світі.

Нині з'явилися різного роду асоціації на кшталт “журналістів, видавців і мовців”, “християн-юристів”, “християн-підприємців” “молодих підприємців-християн”, “художників-християн”, “християнських медсестер і волонтерів”, “християн-лікарів”, “християн спортсменів”, “християнських психологів”, “християн-педагогів”, навіть “християн-науковців” тощо. В Україні наявна спільнота «християн-вчених Академії наук». Зазвичай подібні асоціації існують лише на папері, оскільки справді професійних юристів, художників, психологів, не кажучи вже про спортсменів, у межах конфесій не так вже й багато, а ті, які там є, до тих асоціацій часто мають лише умовне відношення. Пригадуємо, як десь років 10-15 тому в Україні широко рекламувалися установчі з'їзди різного роду християнських асоціацій. Проте далі за ця справа з більшості новостворених організацій так і не пішла. За задумами їх засновників, подібні асоціації, спілки, товариства за професійною ознакою повинні виконувати функції “легальних” виходів релігійних організацій у світ, що напряду вони робити це не завжди можуть (приміром, у християнстві подібне може констатуватися як єресь). По суті, йдеться про інструмент непрямого впливу на світське суспільство, з метою його “орелігійнення”, а в окремих випадках й ідеологічного контролю над ним, навіть політичного тиску на нього.

Окремо слід зауважити про практику соціального служіння конфесій, яке є виявом благочинства, але яке водночас подібне й до місіонерської роботи. “Соціальне служіння церкви — це не окремий проект, а те чим повинен займатися кожен віруючий від щирого серця і кожного дня”.<sup>82</sup> “Це євангелізація ділами”<sup>83</sup> і спрямована вона, попри благородну гуманітарну місію, також, поперше, “на збільшення чисельності організацій і розширення сфери їх впливу на соціум”, “розповсюдження своїх переконань серед послідовників інших релігій і невіруючих”, що часом може виступати навіть провокатором конфліктів на релігійному ґрунті, а по-друге, на “формування їхнього

82 Соціальне служіння // Перша Бориславська церква євангельських християн-баптистів: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://ebcborislav.com.ua/index.php/2015-03-20-18-00-06/social-service.html>

83 Соціальне служіння // Об'єднання церков «Спасіння»: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://spasinnya.com/uk/socialne-sluzhinnya>

позитивного іміджу у суспільній свідомості і як привід для встановлення контактів із представниками державних та інших соціальних установ”.<sup>84</sup>

Статутні положення низки християнських громадських об'єднань зазвичай зводяться до одного — “знайти спільні можливості проповідувати Євангеліє, ділилися досвідом християнського способу життя”<sup>85</sup>, використовувати ширші, ніж ті, які має релігійна організація, механізми впливу на світське суспільство з тим, “щоб впливати на світ і розказувати про Ісуса Христа”.<sup>86</sup> Тобто, являючись громадськими організаціями, їхня діяльність є релігійною, спрямована на реалізацію релігійних потреб. Подібні громадські об'єднання, по-перше, зорієнтовані на об'єднання віруючих у межах однієї конфесії; по-друге, спрямовані на популяризацію й утвердження авторитету тих релігійних організацій, від імені яких вони діють чи інтереси яких представляють; по-третє, передбачають формувати позитивний імідж релігійної організації в суспільстві і в такий спосіб посилити на нього свій вплив, а з іншого — мати можливість впливати на інші релігійні організації.

Під прикриттям “напіврелігійних”, “білярелігійних” чи “біляцерковних” громадських об'єднань часто ховається практика прозелітизму, який у полірелігійному, поліконфесійному суспільстві небажаний із моральної точки зору, а в окремих країнах заборонений на рівні законодавства. Мова йде про, так зване, “перенавернення” віруючих. Такі громадські організації є “доброю” лазівкою для цього. Зрозуміло, в країні, в якій прозелітизм заборонений (як правило, це ісламські країни), а чи ж релігія більшості є “державною” релігією (прикладом тут є Греція)<sup>87</sup>, подібна практика неможлива, оскільки релігія більшості через низку ухвалених “під неї” законів, нормативних актів, юридичних положень тримає релігійну ситуацію в країні під власним контролем, блокуючи все, що може становити бодай найменшу загрозу для її домінантного існування.

Приклад: модель державно-церковних відносин у сучасній Росії. І хоча закони про богохульство (з мотивацією “образа релігійних почуттів”, “образа почуттів віруючих”, “образа віруючих”, “блзнірство”, “святотатство”) існують у багатьох країнах, але в російському варіанті йдеться про прискіпливе, надумане, провокативне використання закону з метою політичного утвердження російського православ'я в суспільстві, по суті його одержавлення.<sup>88</sup>

84 Богдановський І. Добродійна діяльність нетрадиційних релігійних рухів як форма їхньої соціальної активності // Вісник Національного університету "Львівська політехніка". – 2010. – № 661. – С. 79.

85 Бізнесмени-адвентисти України створюють свою асоціацію // Церковь Адвентистов Седьмого Дня в Украине. - 08.12.2015: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: [http://www.adventist.org.ua/news\\_zakarpatya\\_business.html](http://www.adventist.org.ua/news_zakarpatya_business.html)

86 Про FCA // Асоціація християн спортсменів: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://fcaukraine.org/fca-ukraine/about-fca/>

87 Дворніченко Д.Ю. Позиція європейського суду з прав людини щодо прозелітизму: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: [https://www.academia.edu/20939964/ПОЗИЦІЯ\\_ЄВРОПЕЙСЬКОГО\\_СУДУ\\_З\\_ПРАВ\\_ЛЮДИНИ\\_ЩОДО\\_ПРОЗЕЛІТИЗМУ](https://www.academia.edu/20939964/ПОЗИЦІЯ_ЄВРОПЕЙСЬКОГО_СУДУ_З_ПРАВ_ЛЮДИНИ_ЩОДО_ПРОЗЕЛІТИЗМУ)

88 Сеньшин Євгеній. «В здоровому не будуть писати проти православ'я, заявила судья. І мене положили в психбольницю» // Знак. - 3 Марта 2016: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу:

Політизація релігійної сфери — один із дієвих засобів посилення релігією свого впливу на суспільство, інструмент монополізації релігійної сфери. Розширюючи свою складову в бік політичного поля, релігійні організації запроваджують мережу напіврелігійних спільнот, біляцерковних як “гібридних” релігійних організацій (братств, товариств, союзів), які б дозволили релігійним організаціям беззастережно вливатись у світське суспільство, ставати його частиною, а християнським організаціям “вдало” змирщуватись, при цьому залишаючись начебто в стороні від політики, формально утримуючи євангельський статус бути “не від світу цього”. З огляду на все це, ходить не про секуляризацію, і не про теологію „безрелігійного”, „приземленого” чи „мирського” християнства, а саме про “гібрид” християнства і світськості, розбудову якогось “громадянського християнства” і навіть “атеїстичного християнства”, яке, буде повноправною частиною світу і водночас начебто стоятиме поза ним.

Так, міжцерковні союзи та місії в межах протестантизму доволі своєрідно реалізують універсальне прагнення євангельського християнства до вселенськості. З одного боку, формально зберігаючи позанаціональний, космополітичний, глобальний статус, а з іншого - розробляють вектори впливу на нації, з відповідним формуванням громадянського світогляду. Приклад: оскільки в протестантизмі глобалізаційний рух проявлений у скасовуванні національних кордонів своїх церков — в об’єднанні у трансконтинентальні союзи та місії, то на пострадянському просторі подібне передбачає створення якихось “євразійських союзів” чи “слов’янських місій”, які, так чи інакше, передбачають змусити протестантські конфесії діяти за правилами Кремля і Московського Патріархату. За отим протестантським “євроазійством” стоїть одне — уніфікація протестантизму на пострадянському просторі за радянськими “канонами”, перетворення його (протестантизму) на пропагандистів російського неоімперського світогляду. Євроазійська ідеологія протестантизму в політичному сенсі тут дублює російсько-православну ідеологію “русского мира”. Підтримка окремими лідерами протестантських церков Росії сучасної Путінської політики лише підтверджує це (наприклад, позиція лідера російських п’ятидесятників С.Ряховського, який палко підтримує В.Путіна, підло схвалює сучасний політичний курс РФ<sup>89</sup>. Ось, як це описує Роман Лункін, провідний науковий співробітник Інституту Європи РАН. “Протестанти поділяють відповідальність за політичний розвиток країни. ... Символом влади євангельського руху став єпископ Сергій Ряховський, який повністю прийняв на себе удар політичного ритуалу. Зустрічі і рукоштовання,

---

<https://www.znak.com/2016>

0303/intervyu\_pervogo\_rossiyanina\_kotorogo\_sudyat\_za\_oskorblenie\_chuvstv\_veruyuchih

89 Пятидесятники не станут инструментом "оранжевой" революции // Интерфакс. Религия. - 13 июня

2005: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: [http://www.interfax-](http://www.interfax-religion.ru/catholicism/?Act=interview&div=27&domain=2)

religion.ru/catholicism/?Act=interview&div=27&domain=2; Сергей Ряховский на службе у Путина // Russian West.

- 28 Ноябрь 2013: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.russian-west.com/news/religiya/10580>; “ТБН-

Россия”: епископ Сергей Ряховский получил благодарность от Владимира Путина // ТНБ: Всемирное

общественное телевидение: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: [http://tbn-tv.ru/tbn-rossiya-episkop-sergej-](http://tbn-tv.ru/tbn-rossiya-episkop-sergej-ryahovskij-poluchil-blagodarnost-ot-vladimira-putina/)

ryahovskij-poluchil-blagodarnost-ot-vladimira-putina/

дружба з депутатами і сенаторами впливають і на служителів, і на чиновників у регіонах. Світогляд євангельських церков відображає суспільну свідомість росіян. Слідом за значною частиною російського суспільства пастори відмовилися від своїх прозахідних симпатій, багато хто підтримує Путіна і його політику щиро і ґрунтуючись на патріотичних почуттях”.<sup>90</sup>

Але найважливішим для нас у позиції російських протестантів постає те, що обов'язково слід враховувати, коли хто з українських протестантів, наголошуючи на своїй “аполітичність”, водночас є членом якоїсь із “євроазійських” місій, союзів і асоціацій. “Криза в Україні показала, що протестанти (в Росії — П.П.) невіддільні від суспільства, яке значною мірою співчуває жителям Донбасу і розуміє жителів Криму”.<sup>91</sup> Тому позиція російських протестантів є відкрито проросійською, пропутінською. Оскільки найбільш чисельні українські протестантські спільноти, зокрема баптисти й адвентисти, задаяні в євразійстві (це б то кирило-путінівському «русском мире»), то відзначати в Україні 500-літній ювілей протестантизму, означало б вінчувати тих, хто нині опосередковано у нас працює проти відродження українства, розбудови нашої незалежної держави.

То ж, що стосується протестантів України, то слід визнати те, що вони діють на догоду своїм «русским братьям во Христе». При цьому, на відміну хіба що українських п'ятидесятників, наші протестанти не поспішають висловлювати свої проукраїнські погляди, аби, як вони твердять, з одного боку, щоб не бути звинуваченими у “націоналізмі”, а з іншого - щоб, мовляв, не провокувати протистояння серед віруючих у громадах, бо ж серед віруючих “можуть бути” особи як проукраїнської, так і антиукраїнської політичної орієнтації (цебто вони або ще не знають, хто є хто серед них, або не хочуть знати, або знаючи, воліють не акцентувати на цьому). Саме тому вони, бач, змушені бути “аполітичними”. Подібна “аполітичність” притаманна особливо для українських адвентистів, а також для Свідків Єгови, деяких неохристиянських і неоорієнталістських груп. До речі, на відміну від згаданих вище російських п'ятидесятників, українські п'ятидесятники, особливо їх очільник М.Паночко, якраз активні в громадсько-політичному просторі, відкрито доводять свою громадянську позицію, позиціонують себе українськими патріотами.

Церква сьогодні прагне вийти за рамки Церкви-інституту, проявляючи себе в нехрамових як нетрадиційних формах — неформальних типах спільнот (товариствах, братствах, асоціаціях, клубах, гуртках), які сповідують ідеї про позацерковне християнство. Як зауважує М.Черенков, “у цих місцях церква як спільність відчувається сильніше, ніж усередині самої церкви як храму”.<sup>92</sup> Нетрадиційна спільнотність віруючих змінює усталені погляди про Церкву і

90 Лункин Роман. Евангельские церкви в России: путь от гонений к вершинам власти // INVICTORY. - 24 апреля 2016: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.invictory.com/columns/569/>

91 Там само.

92 Черенков Михаил. Новые форматы церковности как ответ на кризис церкви // Религія в Україні. - 14.02.2012: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/14623-novye-formaty-cerkovnosti-kak-otvet-na-krizis-cerkvi.html>

церковність: оскільки Церква, згідно з Євангелією, являє собою об'єднання віруючих, то будь-яка організація віруючих у нетрадиційних позахрамових інституціях також мусить вважатися Церквою. По суті, мова йде про відновлення Церкви як еклесії євангельського зразка. — “...Де двоє чи троє в Ім'я Моє зібрані, там Я серед них” (Мт. 18:20).

Церковність змінює своє значення, перестає асоціюватися виключно з Церквою як інститутом, з кліром. Не Церква, а позацерковне християнство стає реальним об'єднанням віруючих “довкола Христа”. “Духовність поза релігією, релігійність поза церквою, віра поза інститутом — ці дивні можливості стали раптом затребуваними на тлі занепаду ієрархічної, системної церковності”.<sup>93</sup> Нетрадиційні християнські інституції, громадські рухи, об'єднання, асоціації доводять, що християнство починає виходити за межі церковної огорожі, стає відкритим, зрозумілим перш за все для християн. Яскравим прикладом тут постають харизмати, свідки Єгови, численні неохристиянські громади, групи з вивчення Біблії, Церква серед яких розуміється, як живе й дієве зібрання віруючих, про яке, власне, й повідомляють перші розділи Дій апостолів. Подібні позацерковні зібрання вільні від практики довгих і заскорузлих служінь, не мають складної обрядової системи, у них відсутній формалізм, але є те, чому й повчає Новий Завіт — там присутній живий Христос.

У цих спільнотах не ставлять за самоціль своє кількісне розростання. Головним тут виступає інше — якість сповіданого християнства, відповідність його євангельському віровченню. Сповідувана там новозавітна доктрина про “малий залишок” — це той реальний принцип, який убезпечує їхнє позацерковне християнство від масової номінальності. Саме цими міркуваннями керувався автор Книги Об'явлення (14:1-5), зауважуючи, що спасених з усього людства за всі часи, як це не виглядає для когось дивним, буде всього нічого — лишень “сто сорок чотири тисячі”.

До речі, кількісне зростання ісламу в Європі, з одного боку, доводить втрату християнством своїх колишніх позицій в європейському соціумі, його (християнства) нездатність, безсилля (власне, толерантність!) захистити себе в умовах постмодерного, глобалізованого, секулярного і водночас полірелігійного світу. Масовість європейського християнства, неконтрольованість його членства, байдужість до пересічного віруючого, небажання його саме “навчати” Євангелії (Мт. 28:19-20) спрацювали проти християнства, зрештою, проти самої Європи, бо постали інструментом для вкорінення чужинських світоглядів на європейському континенті.

Без перебільшення можна констатувати, що християнство сьогодні здає свої позиції на користь ісламу. На фоні останнього воно й справді виглядає патологічно слабким, якимось беззубим, а тому й непереконливим, відірваним від людини. Як бачимо, в релігійному світі наявна не лише еволюція, а й інволюція. Тому, якщо християнство сьогодні нездатне захищатися, якщо воно й надалі буде декларувати, що його сила у слабкості, у непротидії злу, бо ж часто відсутність чинити опір у християнстві постає чи не найбільшою його

---

93 Там само.



чесноту (див.: Дії 8:32-33), то воно ризикує вже до кінця ХХІ століття якщо й не зникнути з релігійної мапи світу, то перетворитись на маргінальний світогляд. Християнська ідея “підставлення іншої щоки”, “любові до ворогів” тут вже не спрацьовує. Європейцям слід приймати рішучі і конкретні кроки на захист власної європейськості, християнської ідентичності.

Сьогодні ми є свідками нової, четвертої хвилі поширення ісламу у світі, проте хвилі особливої і знову ж таки “гібридної”, оскільки вона спричинена не так прагненням мусульман поширювати іслам, як міграцією в так звані “благополучні країни”, тобто викликана не релігійними, а соціальними і матеріальними причинами. Своєрідність цієї хвилі полягає ще й у тому, що вона не спричинена міграцією до метрополій мусульман виключно з колишніх азійських і африканських колоній, як це відбувалося протягом усього ХХ століття, не зніщана якоюсь з ісламських країн, як це було за часів Арабського халіфату чи Османської імперії. Четверта хвиля ісламу — це завоювання світу для ісламу через масову, неконтрольовану, нелегальну міграцію мусульман із країн третього світу; ця хвиля — вияв повзучої агресії “бідного” арабського світу проти “багатого” Заходу.

Іслам за темпами зростання в Європі давно вже перекидає християнство, в такий спосіб поступово перетворюючи традиційно католицькі країни на ісламські. За даними ООН лише у 2015 році близько 1 млн. нелегальних мігрантів прибули до Європи, від січня до липня цього року 438 тис. попросили притулку в Європі, з них 43% забажали жити в Німеччині (94). Це дає привід говорити, що з часом Європа, принаймні Західна, не виключено, що може перетворитись на мусульманський континент. Утім, хотілося б вірити, що це водночас не буде іслам арабського типу, а інший, новий, європейський іслам. Проте в наші дні допоки маємо зовсім іншу, протилежну картину, яка більше схожа на брутальну “арабізацію” Європи. Ні про який європейський іслам мова тут не йде в принципі, бо він (іслам), мало того, що залишається традиційно-арабським, постає для європейця незрозумілою культурою, чужинським світоглядом, ворожою релігією.

Переселяючись до країн Заходу, вихідці з мусульманських країн Близького Сходу, Центральної Азії та Північної Африки прагнуть нав’язати її громадянам притаманні для ісламського середовища релігійну й культурну парадигму, традиційну модель світорозуміння. По суті, паразитуючи на європейських цінностях, мігранти з мусульманських країн у такий спосіб беззастережно проштовхують іслам на європейський континент. Поруч із цим, разом із будівництвом в Європі культових будівель, збільшується кількість мусульманських навчальних закладів, культурних центрів, земляцтв.

Іслам нині розширюється за рахунок Заходу, межі ісламського світу сьогодні, як зазначає український ісламознавець М.Якубович, вже далеко “не в Стамбулі, а набагато західніше - у Парижі, Лондоні чи, скажімо, Брюсселі”, в

---

94 Меркель заявила, що біженці з Близького Сходу мають залишити Німеччину // ТСН.ua. - 30 січня 2016: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://tsn.ua/svit/merkel-zayavila-scho-bizhenci-z-blizkogo-shodu-mayut-zalishiti-nimechchinu-581633.html>

той же час “серед мусульман Євросоюзу — (можна — П.П.) почути агресивну риторику проти “західних цінностей”. Пригадую випадок, коли, будучи співорганізатором однієї конференції, я запрошував до участі ректора ісламського навчального закладу з Нідерландів: ініціатори тієї зустрічі бажали почути думку “європейських мусульман” про буття ісламу у світських державах. На загальний подив вона стосувалася не можливостей, які відкриває вільне суспільство, а майже виключно загроз релігійності й інших негативів”.<sup>95</sup>

Добре, що в українському ісламі є такі лідери, як шейх Саїд Ісмагілов — муфтії Духовного управління мусульман України “Умма”, який своїм завданням вважає утвердити думку, що мусульманська спільнота України мусить бути невід’ємною й обов’язково патріотичною частиною українського суспільства. А інші що? — Їхня позиція не до кінця виразна, не чітко проукраїнська. Приміром, діяльність шейха Ахмеда Таміма — муфтія України, голови Духовного управління мусульман України орієнтована здебільшого на інтеграцію українських мусульман в арабський світ. Діяльність його в Криму сприяла розколу мусульманського світу кримотатарського народу, з’яві спільноти, зорієнтованої на російський іслам.

З епохи Просвітництва існує думка, що в майбутньому релігія, зокрема християнство, зникне: активний розвиток науки, мовляв, призведе до відмови від релігійного світогляду. У цьому таки є певна рація. Бо ж і справді, як зауважував визначний індійський філософ Ошо (Раджніш Чандра Мохан, 1931-1990), “усього, чого досягла наука за 300 років, все це — завдячуючи сумніву. А за 10000 років релігія не досягла нічого — із-за віри”. Утім, на наш погляд, кінець релігії ознаменує не так практичне використання досягнень науки в інтересах суспільного розвитку, як його спричинить сама релігія через формалізм, деградацію релігійних інститутів і, зрештою, непопулярність релігійного світогляду.

Приміром, Католицька Церква вже відчуває серйозне занепокоєння з приводу втрати нею європейської ексклюзивності, зворушена поступовим зникненням католицької Європи, особливо на фоні її активної ісламізації, а також з огляду на втрату колишніх позицій на Сході Європи, спричинених поширенням там протестантизму і православ’я (особливо російського). Політика Ватикану тому спрямовується на відродження католицизму в Європі, хоча й існує неабияка для цього складність: європейці, з одного боку, все більше перестають бути церковно-належними віруючими, вважаючи, що духовність існує і поза межами конфесійно організованого християнства, а з іншого боку, чимала більшість католиків схиляється до позиції, яка може характеризувати їх більше, як агностиків, скептиків, атеїстів і навіть антитеїстів, тим само знецінюючи, заперечуючи свою належність до християнства взагалі.

“...Ми вбили Бога, а наші храми зробили поховальними ямами, - підкреслює кардинал Роберт Сара, префект Конгрегації Божого культу і дисципліни Таїнств. - Справжня криза, яка підточує наш світ, це не економічна

ані політична криза, а криза Бога. Людина нині скерована майже виключно на володіння і використання матеріальних благ: вона працює, створює суспільні зв'язки і розпочинає війни майже виключно для того, аби здобути матеріальні блага і зміцнити свою гегемонію. ...Культура Заходу поступово укладається так, ніби Бог не існує. Сьогодні чимало людей постановили собі обійтися без Творця. Для багатьох людей Бог помер. Значна частина вірних перестали ходити до церкви, аби вберегтися від запаху гниття Бога, а тому втратили самого Бога” (96)

Подібна думка справедлива не лише щодо католицизму чи християнства загалом, а й до будь-якої іншої релігії. Втрата в масовій європейській свідомості релігійно-моральної об'єктивної Істини знецінює саме поняття свободи – свободи як морального самопокладання. Вибір між добром та злом відтак втрачає об'єктивну безумовну значимість, оскільки самі поняття добра і зла значною мірою віддаються на відкуп індивідуальної совісті. Останнє, підкреслимо, і є тим головним лейтмотивом, яким скеровується рух сучасного людства до так званого нового плюралістичного суспільства (97), з його й новим, модернізованим християнством — християнством позацерковним, християнством не так уже євангельським, як агностичним. Це лише справа часу. Новозавітна герменевтика, окремі теологи вже нині роблять успішні кроки у справі прив'язування християнства до світу, його змирщення.

Розширення інституційного поля релігії в бік світу тягне за собою й зміну її пріоритетів, оскільки, так чи інакше, парадигмальні акценти переносяться з небесного на земне. Зауважимо тут принагідно, що свого часу радикалізм католицьких модерністів вивів їх за межі не лише самого католицизму, але й християнства взагалі, підірвавши в такий спосіб у католицьких колах на довгі роки (аж до II Ватиканського собору) довіру до біблеїстики і практично Біблії взагалі (98). Незважаючи на це, радикальні теологи продовжують виходити з того, що релігія в сучасному світі може вижити за однієї умови — коли прилаштується під сучасну людину, наблизиться до світу її буття. Розширення релігійної сфери через нетрадиційні форми її організації тільки підтверджує це. Наскільки це буде вдалий вибір покаже час.

## **1.5 Мар'яна ТАТАРЧУК. МЕНШИНА ЯК ФОРМА ОРГАНІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНОГО БУТТЯ**

В сучасних умовах розвитку України укріплення її правового фундаменту і встановлення демократичного громадянського суспільства актуальною проблемою є можливість особи реалізовувати права і свободи, гарантовані конституцією і іншими законодавчими актами. Останнім часом у світі все

96 «Для багатьох людей Бог помер...» // CREDO. - 16.03.16: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.credo-ua.org/2016/03/154165>

97 Попов В. Православие и свобода: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.wco.ru/biblio/zip/popov1.zip>

98 Див.: Кузмицкас Б.Ю. Философские концепции католического модернизма.- Вильнюс, 1982.

частіше і частіше трапляються випадки порушення прав людей у зв'язку з релігійними, расовими, мовними та іншими розбіжностями. Багатозначність, антагоністичність визначень та співвідношення понять різноманітних соціальних груп, як національна, релігійна меншина тощо, часто призводить до спекулювання та загострення етнополітичної ситуації. Цим пояснюється актуальність даного дослідження.

Вперше термін «меншина» з'явився в рекомендаціях про захист прав людини, розроблених Комісією з прав людини ООН у 1947 р. В статті 1 Декларації Об'єднаних Націй про права меншин 1992 року меншини визначаються як самобутні національні або етнічні, культурні, релігійні і мовні групи, і передбачається обов'язок держав охороняти їх існування. Тим не менш на сьогодні не існує єдиного, погодженого на міжнародному рівні визначення того, які ж групи являються меншинами, та й взагалі, чи доцільно вживати термін «меншина».

Під терміном «меншина», згідно з положеннями Декларації ООН про права меншин, зазвичай мається на увазі, як уже зазначалося, національні або етнічні, релігійні і мовні меншини. На сьогодні практично немає жодної держави, на території якої не проживала одна або декілька груп так званих меншин, для яких характерна певна відособлена ідентичність, тобто така ідентичність, яка відрізняється від більшості населення конкретної держави, місцевості тощо. Тобто можна вказати, що меншина є певна група, яка за певними показниками є меншою відносно до більшості населення певної території.

Відповідно до визначення, сформульованого в 1977 році доповідачем Підкомісії ООН з запобігання дискримінації і захисту прав меншин Франческо Капоторті меншина являє собою групу осіб, що є меншою за кількістю від решти населення держави, не займає панівного становища, члени якої є громадянами держави, мають етнічні, релігійні або мовні особливості, що відрізняються від особливостей решти населення, і виявляють бажання зберегти власну культуру, традиції, релігію та/чи мову. Хоча в 1985 році у 8-му томі «Енциклопедії міжнародного публічного права» Ф. Капоторті дає визначення меншинам без включення такого елемента, як належність до громадянства відповідних держав, що в свою чергу значно розширило коло осіб, які належать до меншин. Тим не менш, включення критерію громадянства в термін «меншина» є дискусійним.

Доцільно визначити критерії (фактори) відповідно до яких меншину можна визначити такою. Так можна визначити об'єктивні фактори, як наприклад наявність етнічної, мовної або релігійної особливості (відмінності) і суб'єктивні фактори, такі як самоідентифікація особи як члена меншини. І за основні вирізняльні особливості (відмінності) виділяють расу, етнічність, релігію або мову, тобто меншини постають як расові, етнічні, мовні або релігійні меншини.

Терміни «національна меншина», «етнічна меншина» зустрічаються у більш ніж 15 міжнародно-правових документах, в той же час як «релігійна меншина» є ніби похідною від них.

Як уже зазначалося вперше термін «релігійна меншина» був вжитий в Декларації ООН про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, а потім в Резолюції комісії з прав людини ООН 1995 року «Про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин», хоча і ратифікований ВР України в українських законодавчих актах не знайшов свого відображення. Тим не менш на даний момент питання визначення і регламентації діяльності релігійних меншин набирає актуальності.

Аналізуючи наукову літературу можна визначити релігійну меншину як групу осіб віруючих певної конфесійної зорієнтованості, яка має певне поширення у світі, країні, регіоні країни, що загалом є незначне або менше від решти число, співіснуючи при цьому з більшими релігійними системами і відчуючи в своєму функціонуванні часто негативну реакцію з їх боку.

М. Бабій описує поняття релігійна меншина як певну конфесійну спільноту, яка за своєю чисельністю, рівнем розповсюдженості, впливу в релігійному середовищі територіально не посідає домінуючого становища, а віросповідна і культова практика якої має свою самодостатність і самобутність.

Тобто виходячи із зазначеного можна визначити релігійну меншину як конфесійно однорідну групу осіб, що проживає на певній території (регіон, держава тощо), де за своєю чисельністю є меншою від основної маси населення, і ідентифікує себе як самодостатня самобутня конфесія, що не є частиною домінуючою на вказаній території релігії, конфесії тощо.

Говорячи про Україну, яка з давніх давен є поліетнічною, поліконфесійною державою, абсолютно домінуючою релігією є християнство. Тим не менш, можна виокремити окремі групи релігійних меншин, що здійснюють свою діяльність на її території.

По-перше, можна говорити про релігії національних меншин, такі як іудаїзм (тут варто зазначити, що іудейська громада України є однією з найбільших в Європі), іслам, вірменську церкву, віросповідання караїмів, віросповідання циган тощо.

По-друге, це група релігій, які будучи світовими релігіями, тобто займаючи домінуюче становище серед релігій у світі, на даній території представлені невеликою (порівняно) кількістю послідовників є меншинами (буддизм, іслам)

По-третє, можна виділити групу релігій, які є регіональними релігійними меншинами домінуючих традиційних в Україні конфесій, як наприклад общини УГКЦ, ІПЦ, ІПХ, РКЦУ та інші.

По-четверте, - традиційні для України громади протестантських конфесій, як наприклад лютеран та ін, старообрядців тощо.

По-п'яте, релігійні новоутворення, як-то різноманітні синтетичні неорелігії, неязичницькі напрями, саєнтологічні рухи тощо.

По-шосте, релігійні течії, або квазі-релігійні течії, засновані на проповідуваннях, що є окремим трактуванням традиційних або нетрадиційних релігійних течій окремого «лідера», як наприклад «Посольство Боже», або душевна релігія.

Цей список можна продовжити. Зрозуміло, що таких поділ є дуже умовний і далеко не єдиний можливий. Але вже можна зробити висновок про те, що розвиток релігійного життя в Україні не стоїть на місці.

Сьогодні діяльність релігійних меншин в Україні регулюється Конституцією України, а саме ст. 35, і Законом України «Про свободу совісті і релігійні організації» 1991 року. Згідно зі ст. 35 Конституції України кожен має право на свободу світогляду і віросповідання, що включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність, і це право не може бути обмежене, за винятком випадків, коли здійснення цього права може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей.

Не дивлячись на наявність певної законодавчої бази, в законі відсутні визначення понять «релігійна меншина», «конфесійна меншина», відсутній поділ релігій і релігійних деномінацій на традиційні і нетрадиційні, більшини і меншини тощо. Релігійні організації в даному випадку розглядаються як суто правові організації, спільноти, що в цивілістичному розумінні мають на меті отримання певного результату від своєї діяльності. Тому на нашу думку законодавство України в сфері свободи совісті потребує реформування і оновлення відповідно до вимог сучасних реалій.

Хоча варто вказати, що зазначені недоліки з іншого боку можна визначити і з іншої точки зору, оскільки українське законодавство не обмежує свого регулювання тільки щодо традиційних релігій. У ставленні до релігійних меншин держава Україна виявляється (хоча б на нормативному рівні) однаково толерантною до всіх деномінацій, і поважає вільний вибір совісті і віросповідань своїх громадян, та осіб, що проживають на її території.

Проблеми постають на внутрішньому рівні. Маються на увазі міжконфесійні та міжрелігійні конфлікти, які виникають дуже часто, особливо останнім часом, як на регіональному рівні, та і на всеукраїнському. Багато положень залишаються декларативними, і хоча здійснювалися спроби деякого реформування і вдосконалення означених недоліків, все ж цього було мало.

Гострою проблемою залишається формування толерантного демократичного ставлення до релігійних меншин і деномінацій з боку домінуючих традиційних конфесій, що призводить до великої кількості конфліктів і непорозумінь.

Зазначені проблеми мають шлях до вирішення, і шлях соціалізації, можливість попередження конфліктів і врегулювання негативних наслідків шляхом діалогу з особами іншої віри і іншої конфесії, вирішення конфліктів шляхом медіації.

## 1.6 Ганна КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО. СПОСІБ ЖИТТЯ МИРЯНИНА ЯК СКЛАДОВА РЕЛІГІЙНОГО КОМПЛЕКСУ

За останні кілька десятиліть релігієзнавством досягнуто певних успіхів в опрацюванні категоріального апарату, що відображає взаємозв'язки віруючого та соціуму. Богословами активно осмислюються такі поняття як-то «особистість», «діяльність», «потреби», «ціннісні орієнтації», «комунікація». Разом з тим, науковцями уточнюється термінологія, що стосується умов існування релігійного комплексу, зокрема: «інституалізація», «модернізація», «сенси» та ін. Потребують подальшого вивчення індивідуальні, соціально-політичні, економічні, релігійні чинники, що спонукають віруючого до активності відповідно до об'єктивних, предметних властивостей того середовища, в якому вони реалізуються. Привертають увагу обумовлені історичними реаліями процеси виникнення, підтримання, змін релігійних норм, цінностей, зразків діяльності та їх акумуляція мирянами, з допомогою яких останні організують власну життєдіяльність у динамічному, неоднорідному соціокультурному просторі. Це коло питань окреслюється поняттям «способу життя».

Традиційно під способом життя розуміють філософсько-соціологічну категорію на позначення пов'язаних з певними умовами існування типових видів життєдіяльності індивіда, соціальної групи, суспільства, що уможливорює комплексно, взаємопов'язано розглядати головні сфери буття людей, а саме: працю, побут, суспільне життя, культуру, з'ясовувати обумовлені укладом, рівнем, якістю життя чинники їх поведінки (стиль життя).<sup>99</sup>

На думку казахського вченого А. І. Артем'єва, спосіб життя включає у себе низку підсистем. Однією з них виступає релігійний спосіб життя, який обумовлюється місцем та роллю релігії у життєдіяльності мирянина. Релігійні установки, уявлення регулюють побут, стиль життя, уклад, культуру, суспільні зв'язки вірних, постають наслідком взаємодії різних чинників: особистісних та надособистісних, суб'єктивних і об'єктивних, духовних і матеріальних, ідеологічних, психологічних, організаційних.<sup>100</sup>

Релігія виступає здатним до пристосування у соціальному середовищі особливим духовно-практичним комплексом, включає ідеологічні, емоційно-психологічні, міфологічні, обрядово-культові компоненти, надто пов'язана з етнокультурною традицією, перетворює останню на жорсткий стандарт поведінки, обов'язковий стереотип. Консервативна інерція етнокультурної традиції утворює внутрішню стійкість, спротив зовнішнім впливам, забезпечує релігії, як системі, автономію, відносну самостійність.<sup>101</sup> Відтак, кожному релігійному комплексу притаманний відповідний спосіб життя: не лише християнський відрізняється від мусульманського чи буддистського, а й православний, католицький, протестантський мають свою специфіку.

<sup>99</sup> Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 446.

<sup>100</sup> Артем'єв А.И. Религиоведение. – Алматы, 2002. – С. 42 -70.

<sup>101</sup> Костюкович П.И. Религиоведение. – Минск, 2001. – С.19.

Визначальними структурними елементами сучасного релігійного комплексу виступають конфесійно-спільнотна та сімейна релігійність. Їм належить провідна роль у збереженні та відтворенні релігійної свідомості, поведінки мирян. Релігійна спільнота постає головним джерелом формування стійкої релігійності, носієм релігійних стереотипів, відтворювачем ідеологічної традиції, специфічною формою організації віруючих для здійснення культу. Крім того, кожній конфесії притаманна своя система регулювання сімейно-побутових відносин з помітною, останнім часом, тенденцією до посилення сакралізації, фідеїзації сім'ї, перетворення її на «домашню церкву». Взаємодія релігійних сім'ї та спільноти має різноплановий характер. Внаслідок полісоціального, міжнаціонального, сімейно-групового спілкування всередині спільноти реалізуються світоглядна, комунікативна, компенсаторна та інші функції релігійного комплексу. У релігійному мікросередовищі вони трансформуються, набувають нові системні якості, проходячи шлях від загального, через особливе, - до одиничного, від сутності – до явища, конкретного буття мирянина.<sup>102</sup>

Отже, спосіб життя постає усталеною науковою категорією, широко використовується релігієзнавцями, ними адаптується до вивчення суспільного та культурного життя мирян.

Богослови засвідчують, що у Новому Завіті слово «мирянин» відсутнє. Натомість вживаються такі синоніми: «брати», «учні», «стадо», «святі» - у розумінні «народу Божого».<sup>103</sup> З часом, головним чином внаслідок антиклерикальних настроїв, революцій, грецький термін «лаїк» секуляризується, відповідним чином артикулюється, переосмислюється, вживається у зміненому контексті.

Сьогодні поняття «мирянин» асоціюється з представниками християнських конфесій, менше – з буддизмом та іудаїзмом, у виняткових випадках – з ісламом. Довідникові видання визначають мирянина як послідовника християнства, або ж - іншого релігійного культу, представника Церкви, який не є священиком чи монахом, не належить до кліру, живе світським життям (мн.: миряни, грец. *λαϊκός* - лаїки).<sup>104</sup>

Тема покликання мирян тривалий час залишалась на маргінесах богословської думки. Впродовж багатьох років дискутувались питання єдності Церкви, значення єпископату, священства, вчення про ієрархію священиків тощо. Лише у ХХ столітті значно актуалізувалась проблема ролі мирян, яких вже називають «передовою лінією життя Церкви», «життєдайною основою людської спільноти», «місіонером, що змінює власне середовище існування шляхом звільнення від гріха, прагнення святості через вибір celibату,

<sup>102</sup> Артемьев А.И. Религиоведение. – С. 42-70.

<sup>103</sup> Єрмак Ірина. Переображення слова. – Режим доступу: <http://www.credo-ua.org/2011/10/52528>

<sup>104</sup> Мирянин. – Режим доступу: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Мирянин>, а також: Мирянин. – Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki/Мирянин>



подружжя та родинного життя, праця, різноманітні форми суспільної діяльності».<sup>105</sup> Починають створюватись Товариства мирян.

Нині переважає точка зору, що релігія не повинна породжувати у вірян відрази-відвернення до світу, формувати роздвоєння особистості, оскільки Бог чекає не на тому світі, знаходиться не лише у храмі чи на прощі, а існує у вирі повсякденного життя. Відтак, останнє підлягає освяченню, зокрема – його найбільш «природні» сфери: «Їсте чи п'єте чи що-небудь робите, усе робіть на славу Божу».<sup>106</sup> Розпізнання «присутності Бога» у секуляризованому світі постає непротим викликом для реалізації місії мирянина.

Сучасна культура перестала передавати віру, у ній релігії відводиться щораз менше місця.<sup>107</sup> За цих умов реалізація релігійного способу життя вимагає від мирянина подолання щонайменше кількох викликів:

- 1) нерозуміння місії Церкви у сучасному світі;
- 2) брак спеціальних богословських знань, освіти;
- 3) розрив між церковною практикою і богословським вченням;
- 4) поєднання богословського вчення та реалій сьогодення.

Розглянемо ці виклики кожний зокрема.

Нерозуміння місії Церкви у сучасному світі. Найбільший сплеск релігійності у 1993-1995 роках пов'язаний із переосмисленням ролі Церкви у суспільстві. Відродження релігії стало одним із символів демократизації України, релігійна свобода асоціювалась з найголовнішою демократичною свободою. Пізніше віра та держава поляризувались: перша з них почала сприйматись в якості протесту проти дій влади, її курсу. На певному етапі розвитку України Церква відіграє роль національного ідентифікатора. Водночас зростання релігійності українців пов'язане із високим ступенем політизації релігії. На думку експертів, кількість віруючих в Україні зростатиме доти, доки «українські лідери будуть нав'язливо демонструвати свою релігійність, а в офіційних, медичних, шкільних кабінетах буде збільшуватися кількість ікон».<sup>108</sup> Такий вияв релігійності Л. Шангіна називає «позірною та демонстративною», не пов'язує її з низьким матеріальним станом вірних чи бідністю суспільства. У цьому випадку декларування своєї належності до віруючих виступає ідентифікацією суб'єкта на макрорівні, усвідомленням єдності з колективним «ми», в якості чого постає Церква. Відповідна конформістська поведінка є індикатором зростання числа формальної релігійності, що не свідчить про духовне відродження країни.

Проблема місії Церкви у сучасному світі, її ролі у справі Спасіння нині постає одним із найактуальніших питань богослов'я. Християнин покликаний не лише зберігати Благую Вістку, а й транслювати її, передавати іншим, бути відповідальним за неї у земному житті: «...світ передусім потребує святих

<sup>105</sup> Бабінський Анатолій. Мирянин XXI століття. – Режим доступу: <http://www.patriyarkhat.org.ua/statti-zhurnalu/myryanyn-hhi-stolittya/>

<sup>106</sup> Там само.

<sup>107</sup> Там само.

<sup>108</sup> Шангіна Людмила. Висока релігійність в Україні спричинена не бідністю, а політизацією церкви. – Режим доступу: [http://www.razumkov.org.ua/ukr/expert.php?news\\_id=3406](http://www.razumkov.org.ua/ukr/expert.php?news_id=3406)

людей, які служитимуть у різних галузях культури, науки, технічного розвитку та мистецтва».<sup>109</sup>

Богослови визнають, що кожен місіонер повинен знати культуру, мову того народу, серед якого здійснюється місія. Культура народу надто пов'язана з політикою країни, уряду, який зобов'язаний зберігати, захищати, підтримувати культурні цінності власного народу. Місія Церкви буде успішною лише тоді, коли вона визнає ці цінності та поєднує їх із Євангелієм. Своєрідному процесу інкультурації сприяє діалог між Церквою та народом, що уможливлює сприйняття останнім Благої Вістки. Підкреслюється важливість міжконфесійного та міжрелігійного діалогу, духу любові та взаємоповаги задля уникнення кровопролиття та ворожнечі, наближення людства до Спасіння: «Кожній релігії слід виявляти терпіння».<sup>110</sup> Допоміжними методами місії постають катехізація, богословські курси, курси катехізаторів, знання основ віри для правильного розуміння і тлумачення Євангелія.

Від мирян вимагається участь у таїнствах, апостольстві, соціальна активність. З одного боку, задля здійснення місії Церкви вони мають співробітничати з вірянами інших конфесій, нести з ними спільну відповідальність, а з іншого – уповноважені діяти в суспільстві з метою «повернення минушої дійсності до Бога».<sup>111</sup> Водночас клірики висловлюють стурбованість тим, що більшість мирян недооцінюють своє покликання: для них релігійність залишається «окраїною» життя, яке переважно складається з роботи, турбот і страждання: «Вони не розуміють, що Бог потребує їх там, де вони є, аби продовжувати своє діло у світі; що Він розраховує на них, аби завершити діло освячування світу».<sup>112</sup> У богословській літературі значно переосмислюються вияви та смисл індивідуальної релігійності віруючого, де аксіологічна вісь обертається навколо поняття «любов». Для мирянина релігійність має перетворитись на спосіб життя, не вимірюватись лише кількістю прийнятих причасть чи тривалістю молитов. Істинне визнання віри означає високу професійну і сімейну якість, вкладається у зміст поняття «увірувати у святість земного буття».<sup>113</sup>

Брак спеціальних богословських знань, освіти. На індивідуальному рівні релігійність вироджується у такий спосіб життя, коли реальна відсутність віри у Бога, у життя після смерті, в існування душі, не дозволяє мирянину апелювати до нього у своїх буденних справах. Загалом віряни погано знають основи свого віросповідання, не привчені читати священні писання, не живуть по-релігійному, мало знайомі із священством, його покликанням, функціями. Не маючи власного релігійного досвіду, люди схильні ідеалізувати і

<sup>109</sup> Миссия Церкви в современном мире. – Режим доступу: [http://www.catholics.ru/books/Missiya\\_Tserkvi\\_v\\_sovremennom\\_mire.pdf](http://www.catholics.ru/books/Missiya_Tserkvi_v_sovremennom_mire.pdf)

<sup>110</sup> Там само.

<sup>111</sup> Парлато Витторіо. Духовенство и миряне в опыте католической Церкви. Часть II. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/22995-duxovenstvo-i-miryane-v-opyte-katolicheskoy-cerkvi-chast-ii.html>

<sup>112</sup> Евелі О.Луї. Духовність мирян. – Режим доступу: <http://www.credo-ua.org/2016/02/151107>

<sup>113</sup> Там само.

романтизувати релігійність, яка здебільшого є ситуативною.<sup>114</sup> Соціологічні дослідження засвідчують, що релігія і віра для українців – це данина національним традиціям (42%) і моральним нормам (32%). Приблизно четверта частина опитаних (24%) бачать у ній особисте спасіння. За останнє десятиліття громадяни частіше стали відвідувати церкву, шанувати релігійні свята і традиції. Зросла кількість людей, які вважають себе віруючими. Водночас у формуванні моральних цінностей релігія не має безумовного авторитету. Так, у цьому питанні 80% українців поставили на перше місце сім'ю, 50% - школу і внз, і лише 28% - Церкву.<sup>115</sup>

Однією з важливих складових складних взаємовідносин вірян та конфесії, способу життя в цілому виступає релігійна проповідь. Керівники релігійних організацій приділяють значну увагу проповідницькій діяльності як одному з активних засобів збереження, розповсюдження релігійної ідеології, вважають її профілактичним, попереджувачим, оздоровлюючим інструментом регулювання поведінки віруючих всередині та поза релігійної спільноти, у сім'ї, на роботі. Проповідь сприяє підвищенню рівня богословських знань мирян, популяризує, модернізує старі догми відповідно до вимог часу, виховує у віруючих почуття обраності, винятковості.

Разом з тим більшість опитаних українців віком 30-39 років зізналися, що відвідують церкву лише у великі свята. Респонденти старше 50 років відвідують церкву «від випадку до випадку». Щодня бувають в храмах люди у віці понад 60 років.<sup>116</sup>

Розрив між церковною практикою і богословським вченням. Наголошуючи на важливому значенні участі мирян у житті Церкви, клірики констатують, що церковна практика виявилась більш мобільною, активно реагує на виклики часу, а відтак залишилась без богословського обґрунтування.

На думку богословів, нині існує потреба у розробці еклезіологічного вчення про мирян, що не обмежується лише визначенням обов'язків, а й уможлиблює встановити їх норму діяльності. Водночас метою богословського теоретизування щодо служіння мирян у Церкві залишаються питання священнодійства, церковного керування, церковного вчительства.<sup>117</sup> Натомість не приділяється достатньої уваги іншим різноманітним формам діяльності вірних, зокрема їх участі у релігійному вихованні, соціальній праці.

Поєднання богословського вчення та реалій сьогодення. Після розпаду СРСР країни колишнього радянського простору опинились в ситуації пост-атеїзму. Однак сьогодні можемо констатувати, що реабілітація релігії, її активна пропаганда засобами масової інформації створює ілюзію бажаного у релігійності вірних, не відображає реальних процесів у їх способі життя.

<sup>114</sup> Филипович Людмила. Релігійність українців здебільшого ситуативна. – Режим доступу: <http://tyzhden.ua/Society/139338>

<sup>115</sup> Релігійність українців за роки незалежності зросла, але до церкви вони ходять рідко. – Режим доступу: [http://www.religion.in.ua/news/ukrainian\\_news/15833-religijnist-ukrayinciv-za-roki-nezalezhnosti-zrosla-ale-do-cerkvi-voni-xodyat-ridko.html](http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/15833-religijnist-ukrayinciv-za-roki-nezalezhnosti-zrosla-ale-do-cerkvi-voni-xodyat-ridko.html)

<sup>116</sup> Там само.

<sup>117</sup> Антонов Геннадій. Служение мирян в Церкви. – Режим доступу: <http://tulaeparhia.ru/eparxialnoe-upravlenie/eparxialnyie-dokumentyi/prochie-eparxialnyie-dokumentyi/1545.html>

Переорієнтація суспільства на ринкові взаємовідносини формує новий тип віруючого, яким постає зраціоналізована особа, що не сприймає ортодоксальні, немобільні форми вираження релігійності. Ринок потребує прагматизму, переваги логічного над інтуїтивним, розрахунку. Відтак слухним є занепокоєння богословів рівнем моральності віруючих.

З іншого боку, значна інформатизація суспільства ставить вимогу підвищення інтелектуального рівня мирян, а цьому не сприяє надмірний консерватизм, неусвідомлення Церквою потреби модернізації догматів відповідно до викликів часу. Водночас від спроможності мирянина акумулювати досягнення науки тепер залежить перспектива існування певної релігії. Найбільш адаптованими тут є вірні нетрадиційних для України релігій (ісламу, буддизму, неорелігій), а також – католицизму, деяких конфесій пізнього протестантизму. Надмірний консерватизм православ'я, його небажання оновлюватись спонукають декого з православних віруючих до переходу в інші конфесії, Церкви.

Подеколи богослови недооцінюють поліфункційного способу життя вірних, їх соціальної, суспільно-економічної, політичної активності, особливостей історичних умов існування. Суспільно-політичні погляди мирян часто виявляються у релігійній формі, на них надто впливають спричинені політичною ситуацією у країні міжцерковні конфлікти. Найбільшої шкоди завдає конфлікт між православними Церквами, що віддзеркалює ментальні відмінності мирян, різні рівні їх національного самоусвідомлення, типи історичної пам'яті, погляди на майбутнє України.<sup>118</sup>

Таким чином, актуальність вивчення способу життя мирянина обумовлена практикою цілеспрямованих соціокультурних змін релігійного комплексу за умов становлення та розвитку специфічних для суспільства форм політичної, економічної, культурної життєдіяльності громадян.

---

<sup>118</sup> Лютко О.М. . Релігійність як складова української ментальності та чинник само ідентифікації. – Дис. на здобуття наук. ст. канд. філос. н. – К., 2010. – С. 98 – 113.

## Розділ другий. РЕЛІГІЯ В ЇЇ ФУНКЦІОНАЛЬНИХ ВИЯВАХ

### 2.1. Людмила ФИЛИПОВИЧ. ТРАНСФОРМАЦІЯ ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ РЕЛІГІЇ В СУЧАСНУ ДОБУ: ПРИЧИНИ І НАСЛІДКИ

В науці впевнено закріпилася уява про функції релігії, під якими традиційно розуміють характер і напрямок *впливу* релігії на суспільство. Але досліджуючи окремі релігії в різні епохи, вчені знали про функції, але впливу релігії не бачили. Як в радянські часи, наприклад: навіть будучи забороненою, релігія функціонувала, в урізаних формах, в підпіллі, але не впливала на життєдіяльність переважної маси людей. Той чи інший елемент релігії виконував певну роль в усьому релігійному комплексі, але на суспільство та окремих громадян майже не діяв. Функцію має характеризувати *діяльність*. Тут скоріше треба говорити про функціональність як здатність (потенційні можливості) виконувати певні функції та їх видиме й результативне проявлення.

Історично виокремилися інтегративна, комунікативна, світоглядна, регулятивна, компенсаційна, нормативно-оцінювальна та інші функції. Говорять про функції внутрішні і зовнішні. Є функції власне релігійні і нерелігійні (політична, економічна, виховна, культурно-освітня). Але релігія реально живе тільки тоді, коли вона *функціонує*. Тобто функціональність релігії в сучасну добу є показником її вітальності. Традиційно виконуючи притаманні їй функції, які закріпилися за нею історично, релігія змінюється, якщо хоче бути впливовою в житті людини і суспільства. І це відбувається не за рахунок догматичних чи культових новацій, а завдяки пристосуванню, адаптації, вживанню, оприсутненню релігії в нових історичних соціально-політичних і духовних умовах. Що ж сьогодні покликає процес трансформування функціональності релігії? І які це має або може мати наслідки для суспільства і самої релігії?

При з'ясуванні причин функціональних змін релігії експерти, як світські, так і релігійні, посилаються на комплекс факторів, які достатньо повно проаналізовані ними <sup>119</sup>. Йдеться про такі явища, як:

- Глобалізація
- Секуляризація і постсекуляризація
- Повернення релігії в публічну сферу
- Релігійна свобода
- Плюралізація релігійного життя

<sup>119</sup> Див. вітчизняні дослідження: Релігійна свобода. – К.: УАР, 1996-2013; Виговський Л.А. Функціональність релігії: природа і вияви. – К.-Хмельницький, 2004; Релігія у контексті соціокультурних трансформацій України. Колект. монографія. За ред. Л.Филипович. – К., 2009; Релігійні процеси в перспективі їх виявів. Колект. монографія. За ред. А.Колодного і Л.Филипович. –К., 2012. Релігія в контексті духовного життя. Колект. монографія. За ред. А.Колодного. - К., 2012; Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття. - Львів, 2013 та ін.]

Кожна з названих причин вартує самостійного аналізу, оскільки дає можливість зрозуміти, в якому напрямку трансформується функціональність релігії та її складових. Звернемося до першої з них.

Виходячи з того, що глобалізація, як об'єктивний етап розвитку світового співтовариства, що знаходиться в стані транснаціональних, трансконтинентальних і транскультурних зв'язків, - це завжди уніфікація та інтеграція, є сенс говорити про посилення цих процесів в релігії. Традиційно, уніфікація в духовно-релігійному сенсі розуміється як стирання культурно-національних особливостей релігій. З одного боку, таку втрату яскраво виражених національних ознак можна сприймати як руйнування духовної традиції, яка склалася. А з іншого - якщо уніфікацію розуміти як процес формування самобутньої системи цінностей, норм, стереотипів, притаманних способу життя і поведінці представників певного народу, то уніфікація постає невідвратною і навіть необхідною. Тобто, уніфікація має інтра- і екстравимири: як внутрішній процес, у результаті якого формується культура та релігія якогось етносу, вона є безумовно позитивним явищем; як зовнішнє втручання, вона може бути небезпечною для існуючої релігії. Але в сучасних умовах, коли геополітичний розподіл релігій устатковувався, коли самі релігії мають віковий досвід самозбереження, зникнення якоїсь релігійної системи маловірогідне.

У результаті складного хвилеподібного процесу розвитку релігій, які перетворюються на вселенські феномени, релігійні комплекси не лише втрачають, але й набувають шляхом виокремлення, зняття, генералізації того загального, що характеризує будь-яку релігію. Так, глобалізація інтегрує духовний світ людства, майбутнє якого бачиться через створення єдиної мегарелігії або неінституційне-нецерковне об'єднання навколо спільних цінностей у формі нарад, комісій, комітетів, колегій тощо. Але історія не знає таких вселенських духовних об'єднань. Більш ймовірним видається другий шлях - шлях діалогу між різними релігійними і духовними традиціями<sup>120</sup>.

Аналізуючи ситуацію в Україні, ми бачимо прагнення церков досягнути не організаційної єдності, а такої уніфікації та інтеграції духовного і церковного життя, які б давали можливість всім існувати і розвиватися вільно. Збільшення серед українців кількості тих, хто визнає себе просто християнами або православними, свідчить про формування нового типу спільноти, яка об'єднується не загальним минулим, а загальним майбутнім, на основі сучасних цінностей. Люди краще сприймають не інституалізовану, а духовну єдність, бо не потрібно відмовлятися від своєї автономії та самостійності, від звичаїв і традицій. Теза про єдину соборну православну церкву зазнає богословських роз'яснень: не йдеться про створення якоїсь трансцерковної спільноти, у рамках якої можливо провести розподіл функцій і відповідальностей між церквами або створити якісь спільні структури соціальної допомоги, якісь

<sup>120</sup> Филипович Л. Глобалізація релігійного життя та перспективи конфесійного розвитку в Україні // Globalization. Development and perspective.- Львів, 2015. – С.70-72.

корпорації із надання духовних послуг. Достатньо спільності. Потрібна не єдинність, а єдність, і не організаційна, а духовна.

Чи є якісь небезпеки для України від уніфікації та інтеграції, які несе з собою глобалізація релігійного життя в світі? Є, якщо в результаті глобалізації релігійні комплекси «не збагачують один одного, а взаємопоглинаються». В такій ситуації «культури не отримують імпульс для саморозкриття, а нівелюються». Україна зазнає впливу і американізації, і вестернізації, що прослідковується в діяльності українських церков католицького і протестантського напрямку. Православ'я також знаходиться в зоні особливої уваги «Русского мира». Навряд чи звільняться від китайського чи японського впливу буддисти України. Крішнаїти не можуть бути не-індуськими.

Глобалізація пов'язується не тільки з ризиками і загрозами. Вона створює нові умови, виступає важливим ресурсом для суспільних трансформацій. Якщо правильно використати переваги, які надає глобалізація, то це призведе або до розширення меж і урізноманітнення форм спілкування між різними традиціями, або навпаки - до згортання міжрелігійних контактів. Перед Україною постає такий самий вибір: або вийти за «огорожу» своєї традиції, подивитися на себе з глобальної точки зору, вписати себе в світ, що змінюється, або зануритися у внутрішні проблеми власних конфесій. Відповідно корегується і діяльність церков, змінюється їх функціональність в інтегративному та уніфікаційному напрямку.

Очевидно, що функціональність релігії завжди глобально і локально, соціально й духовно спричинена. Вона набуває специфічних форм вияву, які з часом конституюються, консерватизуються, забезпечуючи стабільність тій чи іншій системі поглядів, способу життя певної спільноти людей. Але та чи інша конфесія не може не реагувати на зміни зовнішнього щодо неї порядку, оскільки виникає небезпека втратити своїх послідовників, що призведе до смерті даної релігійної традиції. Крім того, існують чисто внутрішні потреби в релігії, що пов'язано із необхідністю уточнити віросповідні положення, ускладнити чи спростити культ, змінити форму організації, придати їй ідеологічні відповідальності.

Релігія в своєму функціонуванні спрямовує вплив на різні сфери буття людини і суспільства. Такими об'єктами впливу виступають окремі індивіди, різні спільноти (сім'я, асоціації, об'єднання, організації, народ, нація тощо), держава та її органи влади, міжнародні співтовариства та структури. Зрозуміло, що не сама релігія прямо впливає на ці спільноти, а використовує конкретних носіїв релігійних поглядів та виконавців релігійного культу, впливає, як правило, через і завдяки релігійним організаціям. Ефективність функціонування тієї чи іншої конфесії залежить і від кількісних показників (чисельність послідовників та їх об'єднань), і від показників якісних (рівень релігійності та релігійної освіченості, досвід спілкування із світом сакральним і світом профанним, вправність управління у прийнятті і виконанні певних рішень, ступінь опанування сучасними технологіями комунікацій та зв'язку тощо). Будь-яка релігія зацікавлена у щонайширшому охопленні своїм віровченням та

цінностями якнайбільшого числа послідовників. Тобто експансіоністські орієнтації притаманні всім релігіям, оскільки від успіху в цьому напрямку залежить вітальність (живучість) релігії. Але кожна конфесійна традиція випрацювала свої форми виживання і розвитку: від неухильної вимоги належати до конкретної віросповідної спільноти в силу свого народження (етнічні релігії) до масового навернення у нову віру через відмову від пробатьківських традицій (світові релігії), від неможливості і заборон будь-яких переходів з однієї конфесійної традиції в іншу до широкого права вибору будь-якої з таких традицій і нескінченної кількості разів їх зміни.

Найбільш повно і успішно релігія функціонує через релігійні інституції, які виступають основною формою реалізації суспільної сутності релігійного феномену. Саме релігійні інституції забезпечують найрезультативнішу функціональність релігії. Про повноту виявів такої функціональності свідчать її різновиди, серед яких виділяємо світоглядно-сенсотворну, ціннісно-регулятивну, комунікативно-трансляючу, соціально-інтегративну, націєтворчу і націєзберігаючу, освітньо-просвітницьку, господарсько-економічну, науково-культурницьку, інформативно-видавничу, благодійницьку тощо.

Названі функції виокремлювалися в процесі розвитку самої релігії. Соціально-культурна та ідейно-духовна реальність формулює свої виклики до релігії, на які вона повинна давати своєчасні і адекватні відповіді. Тому функціональність релігії постійно змінюється, що залежить як від загальносвітових тенденцій розвитку суспільства, так і суто локальних, а тому специфічних обставин. Так, скажімо, епоха просвітництва, з одного боку, звузила функціональне поле релігійних впливів, але з іншого – урізноманітнила і поглибила нові форми присутності релігії в житті особи і суспільства. Секуляризація суспільства, що почалася саме в новій добі, стала принципово новим ситуативним тлом, на фоні якого функціональність релігії зазнала чи не найбільших трансформацій. Вперше релігія вимушена була взяти до уваги такого серйозного опонента, як світське суспільство, яке існувало і раніше, але ідейно оформило свої принципи у філософії та ідеології просвітництва.

Нинішня, постмодерна доба, сформулювала не менш вагомі запити-виклики до релігії. Тому є сенс говорити про особливості трансформації функціональності релігії наприкінці ХХ - початку ХХІ століття. Цей час характеризується «великим поверненням» релігії у глобальну політику, у міжнародні відносини, у державне будівництво, у вирішення екологічних проблем, у біологічне і соціальне буття людини. Ознаками цього повернення є класичні приклади, до яких вдаються експерти, критикуючи несправджені прогнози відмирання релігії в суспільному та індивідуальному житті. Про це ґрунтовно пише В. Єленський у своїй книзі «Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття» (Львів, 2013). Ісламський вибух, євангельський бум, католицьке піднесення, неорелігійний ажіотаж, пострадянське духовне відродження – ось ті процеси, свідками яких є сучасне покоління. На фоні цих глобальних процесів в особливому фокусі постає і український проект як особливий (для



нас) випадок «великого повернення». При всій важливості світових подій, які не могли не відгукнутися в свідомості українців, внутрішні проблеми розвитку українського суспільства є пріоритетними. А тому зацікавлення власне українськими церквами та релігійними інституціями, які функціонують серед народу України, їх включення або не-включення до суспільних процесів – основний предмет аналізу.

Український релігієзнавець А. Колодний вважає, що релігійна карта України (як і її конфесійність) на кінець ХХ ст. фактично сформувались<sup>121</sup>. Він фіксує порівняно незначне щорічне зростання релігійної мережі, яке не впливає на кардинальну зміну релігійного ландшафту України. Це підтверджується як статистичними даними, так і матеріалами соціопитування, що проводять авторитетні соціологічні центри та інституції. Після 70 років примусового державного атеїзму, коли кількість віруючих хиталася в межах дозволених 10%, певним соціологічним шоком стало дослідження Центру Разумкова, яке зафіксувало 65% кількість віруючих в Україні в 1995 році. Відтоді кількість тих, хто визнає себе віруючим, хитається в межах 60-75%, різко не зростаючи і не зменшуючись. У 2000 році кількість громадян, які визначали себе віруючими, сягала 58%, у 2010 – 71%, 2013 – 67%, 2014 – 76%, а 2016 – 70% [Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. – К., 2013; Релігія, Церква, суспільство і держава: два роки після Майдану. – К., 2016]. Є підстави стверджувати, що релігійність перетворюється у масове явище. Громадська думка загалом позитивно ставиться до релігії, окремих релігійних лідерів, до їх духовних та соціальних ініціатив.

Релігійні організації збільшують свою присутність у різних сферах суспільного життя, зростає їх імідж в очах українців. Про це також красномовно свідчать результати опитувань. Відсоток тих, хто довіряє церкві, завжди був відносно високим в Україні. Він і зараз утримує першу позицію серед суспільних і політичних інститутів, які користуються повагою серед українських громадян. У 2016 році довіряли церкві 57% опитаних: від 83% жителів Заходу до 51% жителів Півдня і Сходу. У всіх регіонах, крім Донбасу, число тих, хто довіряє Церкві перевищує число тих, хто їй не довіряє. Досить високим рівнем довіри користуються також предстоятелі найчисельніших церков України. Так, Патріарху Київському і всієї Руси-України Філарету тією чи іншою мірою довіряють 40% громадян, Митрополиту Київському і всієї України Онуфрію – 32%, Верховному Архієпископу Києво-Галицькому Святославу – 29%<sup>122</sup>.

За сучасних умов релігійні інституції у своїй діяльності все більше виходять за межі того, що характеризує їх як власне релігійні, оскільки у своїй діяльності вони значною мірою змушені переорієнтовуватися з вертикального підпорядкування відносин «людина-Бог» на горизонтальне «людина-людина» (а відтак - «церква-людина»), що веде до зменшення в них сакральних

<sup>121</sup> Колодний А. Релігійна мережа України в її проблемах і перспективах // Інституалізаційні процеси конфесійного життя світу й України. - К.: УАР, 2015. – С.9.

<sup>122</sup> [http://www.razumkov.org.ua/upload/Religiya\\_200516\\_A4.Compressed.pdf](http://www.razumkov.org.ua/upload/Religiya_200516_A4.Compressed.pdf)

моментів. Секуляризаційний процес виступає при цьому актом внутрішнього якісного трансформування релігійного комплексу, в ході якого відбувається розмивання межі між релігією і тим, що нею, власне, не є. Зрештою це веде до істотного звуження сфери реалізації її традиційної функціональності, навіть зникнення деяких соціальних функцій релігії, зокрема функції легітимації, перехід неосновних функцій в основні (благодійництво, освітньо-просвітництво), з'яви нових (комерційна, менеджерська, індустріальна).

Нині релігія починає активно функціонувати, а відтак і виконувати свої функції у господарсько-економічній, освітньо-просвітницькій, соціально-менеджерській, науково-культурній, військово-патріотичній та інформаційно-видавничій сферах. Її прагнуть використовувати як чинник збереження національної ідентичності.

Особливу роль релігія відіграла в соціально-політичних подіях Майдану 2013-2014 рр. Вона активно віднаходить себе на фронтах війни, в ситуаціях поствоєнних синдромів, у волонтерських рухах, в інвалідних і сирітських проблемах, які спричинені військовою та інформаційною агресією Росії проти України. Частково ці нові функціональності вже осмислені експертами<sup>123</sup>. Комусь може здатися, що відбувається «змирщення» функцій релігійних інституцій, заміщення чисто релігійних обов'язків соціальними чи культурними, медично- і психологічно реабілітаційними. Церкву звинувачують у тому, що вона береться не за притаманні їй справи, що вона замінює собою державні органи, зокрема фінансові, соціальні чи медичні їх інституції. Закидають церкві те, що таким входженням у суспільство вона прагне вижити, набрати бали для додаткового авторитету в суспільстві.

Можна по-різному оцінити присутність церкви в сучасному житті країни. Обираються полярні стратегії церковної поведінки: від повного занурення в соціально-економічні і політичні проблеми до абсолютного їх ігнорування. І у тієї чи іншої позиції знайдуться прихильники. Про це яскраво засвідчив конфлікт, який розгорається навколо Українського Католицького університету, при визначенні напрямку розвитку якого зіткнулися дві позиції: фундаменталістська церковна і ліберальна світська<sup>124</sup>. Важливим є те, що самі церкви розуміють необхідність переосмислення своєї ролі у суспільстві. Вони не відмовляються від виконання традиційних функцій, але роздумують над формулюванням нових покликань і завдань, дуже часто випереджаючи державні структури у формулюванні стратегічних планів для країни.

Так, церква сміливо бере на себе функцію творення нових смислів для історичного поступу України. Вона формує і формулює нові стратегії соціального розвитку, вимагаючи нового суспільного договору, який би базувався на альтернативній пануючій нині в Україні системі цінностей. Церква претендує бути миротворцем між різними соціальними верствами українського суспільства, між владою і народом, навіть між протиборчими політичними

<sup>123</sup> Див.: Майдан і Церква: хроніка подій та експертна оцінка. – К., 2014; Майдан. Свідчення. 2013–2014 роки. – К., 2016 тощо.

<sup>124</sup> Див. лист Мирослава Мариновича про атаку на УКУ ([http://zaxid.net/news/show/News\\_Do?yde=brudna\\_y\\_tsinichna\\_kampaniya\\_z\\_reyderskogo\\_zahoplennya\\_uku&objectId=1400184](http://zaxid.net/news/show/News_Do?yde=brudna_y_tsinichna_kampaniya_z_reyderskogo_zahoplennya_uku&objectId=1400184)).

силами. Церква є модератором в міжконфесійних і державно-церковних відносинах, подеколи більш вдалим і результативним, ніж сама держава чи громадські організації. Про це, зокрема, свідчить діяльність Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. Церква часто виступає в ролі суспільного алярміста, актуалізуючи екологічні проблеми, виявляючи соціальні недуги (корупція, жадність, продажність тощо) та пропонуючи шляхи їх подолання. Нові функції, які не притаманні класичній природі Церкви як інституту, що знаходиться в опозиції до влади кесаря і звик до глухої оборони ба навіть підпілля в епоху деспотій – індивідуальних, класових, партійних, нині змінюють саму церкву. Вона стає іншою: з пасивної, залежної, наляканої, безініціативної, забобонної перетворюється у своєрідний двигун українського суспільства.

Від 1991 року українські суспільні інституції неодмінно тримали першість у цивілізаційному поступі України. Церква дзеркально відображала стан суспільства у його планах, очікуваннях, надіях. Але відсутність значних змін в соціальній і політичній сфері виштовхує Церкву як духовну і соціальну одиницю на передову боротьби за нову Україну. Правда, при цьому йдеться не про всі церковні спільноти, наявні і діючі в конфесійному просторі України. Церква дозволяє собі (!) не просто бути незадоволеною владою, критикувати її, а й пред'являти претензії, формулювати вимоги до влади, до суспільства, випереджаючи останнє і за масштабністю бачення проблем, і за швидкістю їх розпізнавання, і за варіативністю їх вирішення.

Динамічність самого життя покликає церкви переосмислювати свою роль у суспільстві і на основі цього шукати більш ефективні форми своєї присутності в світі, не втрачаючи свого основного призначення, не перетворюючись на ще один з багатьох соціальних інститутів, зберігаючи розумну міру між земним і небесним.

## **2.2 Леонід ВИГОВСЬКИЙ. СВІТОГЛЯДНО-СЕНСОТВОРЧА ФУНКЦІЯ РЕЛІГІЇ ЯК СИСТЕМНО-ФОРМУЮЧИЙ ЕЛЕМЕНТ ЇЇ СТРУКТУРИ**

Релігія в наш час продовжує відігравати значну роль у житті суспільства й особистості. Для пересічної людини вона перш за все постає як сукупність функцій, які вона виконує щодо конкретної спільноти віруючих людей. “Релігію можна описати через її функціональність, - слушно зауважує А. Колодний, - але не можна осягнути через її сутність”<sup>125</sup>.

Очевидно, що функції релігії носять соціальний характер, адже визначають або корегують майже всі форми поведінки віруючої людини. Саме тому релігія виступає важливим фактором соціальної взаємодії людей,

<sup>125</sup> Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. Монографія. – Львів, 2005. - С. 282.

зумовлює їх соціальну поведінку, певною мірою визначає координати їх подальшого суспільного й особистісного розвитку.

Загальновідомо, що в будь-якій системі є елемент, який виконує структуро-формуючу функцію. Саме він об'єднує інші складові в структуровану систему і створює тим саму певну цілісність. Тому в кінцевому підсумку саме така функція визначає зміст та форми реалізації тієї чи іншої соціальної системи.

Щодо системи функціональності релігійного комплексу, то таким структуро-утворюючим елементом виступає світоглядний чинник, який задає всій системі відповідного соціального напрямку реалізації притаманних їй функцій. Тому є потреба розглянути механізм впливу світоглядного чинника на інші складові такої цілісності, а також дослідити взаємодію структурних елементів системи функціональності релігії.

Метою нашого розділу є дослідження структури загальної системи функцій релігії та місце роль в ній саме світоглядно-сенсаційної функції. Відтак основним завданням для нас буде: а) з'ясування механізму впливу світоглядно-сенсаційної підсистеми (рівня) функції релігії на її загальну систему функціональності; б) розкриття світоглядно-сенсаційної функції як системо-формуючого елемента загальної структури її функцій і механізму такого впливу; в) аналіз взаємозв'язку і взаємовпливу складових елементів загальної системи функціональності релігії.

Відомо, що серед науковців поки що немає єдиного підходу до розуміння суті та ієрархії функцій релігії в загальній системі. Так, І.Яблоков вказує на існування світоглядної, компенсаційної, комунікативної, регулятивної, інтегративно-деінтегративної, культуротрансляючої та легітимно-розлегітимної функції релігії<sup>126</sup>. Інші автори називають ще інформаційну, пізнавальну, виховну, дисциплінуючу, комунікативну, етичну, нормативну, знакову, естетичну, політико-ідеологічну, правову, екологічну, гедоністичну, ейфоричну та інші функції. Зрозуміло, що це певною мірою відповідає істині, оскільки релігія в широкому її розумінні має безпосереднє чи опосередковане відношення практично до всіх сфер діяльності людини і суспільства. До прикладу, релігія регламентує харчування людини (пости), статеві стосунки між чоловіком і жінкою (сексуальні заборони) і т. д.

Оскільки релігія є частиною суспільного життя, то вона не може існувати окремо від нього. Через те їй більшою чи меншою мірою притаманна вся сукупність суспільних функцій, які охоплюють всі види життєдіяльності індивіда й соціуму. При всьому цьому функціонування релігії носить соціальний характер, оскільки забезпечує саме колективний характер реалізації потреб та інтересів людей. В історії людства релігія постала стабілізуючою силою спільноти в першу чергу через створення загального суспільного ідеалу, а також завдяки системі дозволів і заборон (табу), через які вона утверджувала в суспільстві соціальну ієрархію, порядок і стабільність.

<sup>126</sup> Введение в общее религиоведение. Учебник. Под ред. И. Яблокова.- М., 2001. - С. 290.

Число функцій релігії досить велике, і вони виявляються практично у всіх сферах життя людини та суспільства, які дотримуються релігійних поглядів. При цьому варто зауважити, що в науковій літературі функції релігії в основному розглядаються не системно, а окремо, кожна сама по собі. Власне це зумовлює розгляд тієї чи іншої функції поза її зв'язками з іншими. Отож, при такому підході ігнорується діалектичний зв'язок частини і цілого. Тому є потреба розглянути функції релігійного комплексу як складну субординаційну й ієрархічну систему, що частково вже було нами зроблено <sup>127</sup>.

На наш погляд, всю сукупність суспільних функцій релігії, виходячи з їх соціальної ролі, форм та засобів реалізації в соціумі, умовно можна звести до координаційної та ієрархічної системи, головними структурними елементами якої є світоглядно-сенсотвірна, ціннісно-регулятивна, соціально-організаційна та комунікативно-трансляційна підсистеми.

Світоглядно-сенсотвірна функція в цій системі відіграє головну роль. Це пояснюється тим, у житті людини і суспільства надзвичайно важливу роль виконує саме світогляд. Адже саме він визначає бачення людиною світу, формує її відношення до важливих моментів її індивідуального і суспільного буття. При цьому головним є те, що світогляд має не тільки теоретичне, а й практичне значення, оскільки визначає не тільки цілі, ідеали і сенс життя, життєдіяльності особистості, але й зумовлює засоби їх реалізації, а також сам спосіб соціальної активності.

Відомий дослідник в цій сфері В. Шинкарук слушно зауважив, що світогляд “є не що інше, як спосіб духовно-практичного засвоєння дійсності” <sup>128</sup>. Тому світогляд формує конкретну життєву програму особистості. Для її реалізації людина змушена відповідно корегувати зміст і форми власної діяльності або, у певних випадках, від деяких відмовитись. Зрозуміло, що саме релігійний світогляд зумовлює розуміння сутності сенсу життя релігійного індивіда і детермінує його конкретні життєві цілі, й тим самим спонукає до діяльності з їх реалізації, яка на практиці може мати не тільки релігійний зміст і форму.

Світоглядно-сенсотвірна функція, даючи людині відповідь на питання про сенс життя, його цінності і пріоритети, зумовлює зміст її діяльності, надає цілісності і єдності всім елементам системи функціонування релігії, постає її інтегративним началом. Це пояснюється тим, що вона в ієрархії функцій цієї системи займає провідне місце. Знаходячись у корелятивному зв'язку з іншими функціями системи, вона надає їм відповідної світоглядно-ідейної орієнтації. Тому світоглядно-сенсотвірна функція впливає на відповідний зміст інших функцій релігії, надає їм відповідного світоглядного обґрунтування, яке відповідає потребам людей, їх спільнот.

За своїм характером світоглядно-сенсотвірна функція, яка є провідною у відповідній підсистемі, є найбільш загальною й універсальною функцією релігії, оскільки в кінцевому підсумку саме вона зумовлює духовну основу для

<sup>127</sup> Виговський Л.А. Функціональність релігії: природа і вияви. Монографія. – Київ -Хмельницький, 2004.

<sup>128</sup> Шинкарук В.І. Категоріальна структура наукового світогляду // Філософська думка. – 1980. - № 2. - С. 17.

світоглядної інтеграції людей, формує засади для їх стійкого колективного існування і діяльності, стимулює підвищення їх групової консолідованості й ефективності взаємодії, сприяє нагромадженню соціального досвіду із гарантованого соціального відтворення таких колективів як стійких спільнот. “Релігія, – зазначає О. Пфлейдерер, – перетворює недосконале земне сотворіння в щось цілісне; вона підіймає нас до вічності, вириває із страждань і боротьби буття, підкорених часу”<sup>129</sup>.

Тому першим структурним рівнем функціональності релігії постає саме світоглядно-сенсотвірна підсистема. Адже, вона має характер системоутворюючого структурного елемента вказаної системи. Це пояснюється тим, що при всьому розмаїтті завдань і функцій, релігія тим не менше має досить конкретне призначення, оскільки покликана дати індивіду розуміння сенсу життя. Це реалізується через релігійний світогляд, який, постаючи способом духовно-практичного освоєння дійсності людиною, відповідно детермінує направленість її діяльності. В цьому аспекті вказана система функціональності релігії виявляється не тільки в тому, що вона дає людині картину світу, але, завдячуючи цій картині, вона осягає .сєнс життя власного існування.

Другим структурним рівнем функціональності релігії є ціннісно-регулятивна підсистема. Це пояснюється тим, що розуміння сенсу життя стає “керівництвом до дії” особистості тільки тоді, коли набуває для неї значення цінності. Таку функцію виконує якраз ціннісно-регулятивна підсистема релігії, що постає як засіб регуляції соціальної поведінки людини через утвердження відповідних релігійних норм і цінностей, які зумовлюються релігійною картиною світу. На їх основі формуються конфесійні ціннісні орієнтації, які задають вибіркове ставлення віруючих людей до сукупності духовних та матеріальних благ й ідеалів, які розглядаються як об’єкти мети і засоби для задоволення їх потреб й запитів. Оскільки розуміння змісту цінностей спонукає людей до відповідної діяльності, то релігійні ціннісні орієнтації сприяють формуванню стабільних взірців взаємодії віруючих, зумовлюють їх поведінку на мікро- і макрорівнях.

Система цінностей, яка зумовлюється конкретним релігійним світоглядом індивіда, безпосередньо чи опосередковано реалізується у всій сукупності його духовної діяльності, об’єднує їх відповідними ідейними, етичними та естетичними засобами. Через це релігійне розуміння цінностей (земних, небесних) постає джерелом безпосередніх мотивів діяльності віруючої людини, для якої головним є мета досягнення спасіння душі в потойбічному світі. Саме тому для неї пріоритетними є не стільки матеріальні, як духовні цінності, які наближають її до Бога і Царства Божого. “Особистісні цінності, – зазначає Л.Чупрій, - відображаються в свідомості у формі ціннісних орієнтацій – найважливіших елементів внутрішньої структури особи, закріплених життєвим

---

<sup>129</sup> Пфлейдер Отто. Религия и религии // Религиоведение. Хрестоматия. Отв. ред. А.Н. Красников. – М., 2000. - С. 455.

досвідом індивіда, всією сукупністю їх переживань і відмежовують значиме, істотне для даної людини від неістотного, не значимого" <sup>130</sup>.

До третього структурного рівня функціональності релігії можна віднести соціально-організаційну підсистему, яка на засадах релігійного світогляду і зумовлених ним цінностей забезпечує основні форми інтегрованого існування спільнот людей, зокрема такі, як організація людей в колективну життєдіяльність засобом їх структурної диференціації на різного роду відносно самодостатні групи, а також регулює процесами взаємодії між людьми через релігійні приписи чи заборони.

Сутність соціально-організаційної підсистеми релігії проявляється в тому, що вона, сакралізуючи ціле, утверджує пріоритет колективного, суспільного буття. Через те вона є основою забезпечення стабільності тих суспільств, які дотримуються релігійних поглядів. Релігія слугує постійному відтворенню, демаркації (відокремлення) однієї людської спільноти від іншої. Таким чином, вона сприяє інтеграції людей в певні спільноти на різних рівнях (колектив, держава і т. д.). Тому в процесі розвитку суспільства релігія посідає особливо значиме місце в його житті, оскільки поряд з виконанням своєї первинної функції – соціалізації індивіда, вирішує завдання їх об'єднання в стабільну спільноту.

Реалізація сукупності функцій означеної підсистеми стає можливою тому, що релігія постає як всезагальність, яка сакралізує ціле і робить його неперехідною цінністю для конкретної людської спільноти. На засадах домінування цілого над його структурними складовими упорядковуються взаємовідносини і в людських спільнотах, де формується потреба сумісного проживання людей. Через те однією з головних функцій соціально-організаційної підсистеми є функція суспільної організації, що виявляється в розробці і утвердженні системи соціальних норм поведінки індивідів, регуляції їх поведінки.

Досить важливим є четвертий структурний рівень функціональності релігії, який постає як комунікативно-трансляюча підсистема. Вона безпосередньо виявляє себе або свою сутність в сукупності функцій, що реалізуються в процесі засвоєння людиною суспільних цінностей, передачі життєво значущої інформації, обміном досвідом, зміцненні зв'язків між членами колективу, конфесії. На цьому рівні реалізується життєво необхідна потреба індивіда в спілкуванні з іншою людиною, обміном інформацією, а то й простого співпереживання, співчуття. В підсумку, реалізація функцій цієї підсистеми слугує самоутвердженню релігійної особистості в соціальній групі, колективі, суспільстві.

Зміст і форми реалізації функцій вказаної підсистеми теж знаходяться в корелятивному зв'язку в першу чергу з світоглядно-сенсовірною функцією. Тому релігійний світогляд суттєво впливає на цей процес, оскільки задає зміст

---

<sup>130</sup> Чупрій Л.В. Релігійні цінності як основа розвитку духовності особистості // Українське релігієзнавство. – К., 2000. - С. 35.

та форми спілкування віруючих людей, у конфесійному плані "фільтрує" інформацію, яка розповсюджується в релігійному середовищі.

Таким чином, у загальній системі функціональності релігії можна виокремити такі головні структурні підсистеми (рівні), як світоглядно-сенсовірна, ціннісно-регулятивна, соціально-організаційна та комунікативно-трансляційна, які органічно взаємопов'язані між собою як складові компоненти одного цілого. Щоправда, в процесі розвитку людства й релігії ті чи інші елементи одного рівня можуть існувати в структурі вищого чи нижчого рівня або реалізовуватися в усій системі функціональності. Для прикладу, така важлива складова соціально-організаційного рівня, як інтегративна функція, може виявлятися тією чи іншою мірою в усіх частинах системи, зокрема в комунікативно-трансляційній підсистемі.

Системоутворюючим фактором в системі функціональності релігії, як вже раніш зазначалося, постає світоглядно-сенсовірна підсистема. Реалізуючись у відповідній функції, вона зрештою й зумовлює зміст та соціальний напрям реалізації всіх підсистем релігійного комплексу. Звичайно, при цьому не потрібно забувати те, що ступінь впливу цієї функції на структурні складові елементи означеної системи носить діалектичний характер. Тому він далеко не однозначний, оскільки і вони мають відносну самостійність у заданих світоглядних межах. Деякі з них можуть знаходитись під безпосереднім або опосередкованим впливом світоглядно-сенсовірної функції. Через те вона більш оперативно і активніше впливає на зміст і форми реалізації функцій соціально-організаційного ряду, ніж, скажімо, комунікативно-трансляційного. Саме така відносна самостійність і визначена "відокремленість" елементів в загальній системі функції релігії дозволяє існувати в ній і функціям з різним світоглядним "відтінком", звичайно, в окремих межах. Звідси поведінка віруючої людини у певних ситуаціях може не відповідати конфесійним вимогам.

Особливістю світоглядно-сенсовірної функції є те, що, власне, саме вона в усій системі функціональності релігійного комплексу має чітко визначений релігійний зміст, оскільки її вузловою проблемою є надання людині релігійної картини світу, де (в більшості конфесій) існує тілесна смерть індивіда і його духовне безсмертя. Проблема його досягнення вирішується шляхом формування розуміння шляхів досягнення конкретною людиною не просто безсмертя, а безсмертя в раю, що, відповідно, й зумовлює переоцінку цінностей земного життя і спонукає до релігійної діяльності щодо досягнення потойбічного блаженства.

Так, основний зміст, наприклад, православної концепції безсмертя особистості полягає в тому, що в дуальній людині душа є безсмертною і буде вічно існувати в потойбічному світі. Але, щоб його досягнути, людина повинна відповідно діяти в земному житті, тобто дотримуватись сукупності релігійних норм, приписів релігійної моралі. Тому релігійний світогляд змушує її розглядати проблеми світу з точки зору вічності потойбічного, що у певному сенсі "піднімає" індивіда над повсякденними турботами, "мирською суетою",



робить їх другорядними, і, відповідно, зумовлює цінність майбутнього потойбічного життя.

Похідною від світоглядно-сенсотвірної функції є особистісно-формуєча функція, або функція соціалізації. В цьому контексті варто зауважити, що поняття “людина” відображає загальні риси, які властиві всім індивідам, які відносяться до людського роду. Тому людьми народжуються, а особистістю стають в процесі соціалізації. Отож, особистість можна розглядати як індивідуальну форму буття людської сутності. Через те народжені індивіди можуть себе реалізувати як особистості лише тоді, коли вони в процесі взаємодії з іншими людьми засвоюють суспільні цінності, ідеали та відповідні норми поведінки. Тому поняття “особистість” характеризує засвоєння індивідами у такому процесі соціально значимих рис.

В означеному процесі релігія виконує надзвичайно важливу роль. Це пояснюється тим, що вона розглядає індивіда як “духовну” істоту, тобто як особистість. В межах релігійних координат людина усвідомлює себе насамперед “одухотвореною” (такою, що має безсмертну душу), а не просто тілесною (природною) істотою. Релігійний світогляд дозволяє їй не тільки осмислити своє суперечливе “двоїсте” буття, але й визнати в ньому пріоритетним саме духовну сферу, тобто те, що робить людину особистістю. Тим самим людина піднімається над тваринним світом, оскільки усвідомлює себе як образ і подобу Бога. Згадаймо біблейське “І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її він створив, як чоловіка та жінку, створив їх” [Бут. 1: 27]. Тепер найважливішою рисою людини є богоподібність, оскільки акт творення людини кардинальним чином відрізняється від творення тварин. Людина відрізняється від них тим, що “...Створив Господь Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її, - і стала людина живою душею” [Бут. 2:7]. Як бачимо, тут чітко констатується наявність у людини двоїстої природи – тілесної і божественної (духовної). З одного боку, вона, як і тварини, створена “із праху земного”. А з іншого - в духовному плані - подібна Богу. Тому у людини є “справжнє” (духовне, небесне, божественне) і “несправжнє” (тваринне, земне, гріховне). Дійсна реальність буття, з точки зору релігії, притаманна лише духовному буттю. Внаслідок гріхопадіння Адама і Єви людина приречена мати “розірване” людське буття – тілесне і духовне. Через те, виникнення і становлення особистості, особистісний розвиток можливий тільки в постійній боротьбі гріховного і Божественного.

Зрозуміло, що різні конфесії інтерпретують такий шлях відповідно своєму власному віровченню. Але при цьому спостерігається розходження лише в деталях, а не в основному – досягненні людиною в результаті специфічної діяльності трансцендентної реальності (рай, нирвана і т. д.). Певні відмінності в цьому плані є навіть у самих конфесіях. Так, раннє християнство досить негативно ставилося до матеріального багатства. Про це, зокрема, свідчить відоме твердження про те, що легше верблюду пролізти через вушко голки, ніж багатому потрапити в рай. Нині частина конфесій досить лояльно відноситься до матеріального багатства. Більше того, в деяких конфесіях,

зокрема протестантського напрямку, наявність його розглядається навіть як “благословення Боже”.

Звичайно, кожна культура виробляє власну систему цінностей, в якій осмислюється проблема життя і смерті. Вона творить певний комплекс образів та символів, за допомогою яких забезпечується психологічна рівновага особистості. В історії людства, як відомо, єгипетська і тибетська культури мали особливий інтерес до смерті та проблем, які вона породжує. Виходячи з того, що душа продовжує існувати після фізичної смерті людини, вони пропонували добре розроблені ритуали, які дозволяли безболісно перейти з одного стану в інший. При цьому життя і смерть в означених культурах певною мірою розглядалися як рівні. Це свідчить про те, що в них ще немає розуміння того, що життя – це благо, а смерть – зло. Тому обидва світи постають рівноцінними, хоча і розділеними деякою межею.

В іншому плані цю проблему розглядає індуїзм. Згідно з його вченням, всі істоти беруть свій початок в Брахмані, безособовому абсолютному початку, з якого виникає світ. Оскільки він лежить в основі всього існуючого, то все в кінцевому підсумку повинно повернутися до нього. Тому смерть – лише перехід від нижчого на вищий щабель, що продовжується до тих пір, доки дух не досягне такої міри чистоти і вдосконалення, щоб увійти в світову душу. Світова душа – це відображення всього буття, світовий дух – активне начало душі. Тіло для індуїстів повинно бути спалене відразу ж після смерті для того, щоб безсмертна душа перейшла в нове тіло. Цей процес буде продовжуватися до тих пір, доки душа не зіллється з душею вселенською.

При цьому потрібно пам'ятати і про специфіку самого суспільства, яке може суттєво впливати на зміст та форми функціонування релігії. Адже в різних суспільствах різні релігії виконують неоднакові функції, тобто неможливий універсальний функціоналізм. Тому вияв функцій релігії в кожному конкретно-історичному суспільстві має свої особливості, оскільки відповідає його суспільним потребам.

Висновок. Реалізація функціональності релігії в суспільстві є системним явищем, в якому її суспільні функції структуровані в координаційну й ієрархічну систему, яка має конфесійну визначеність та направленість, оскільки реалізується через діяльність релігійних інститутів, організацій, віруючих. Системо-формуючим елементом цієї системи постає саме світоглядно-сенсовірна функція, яка зумовлює відповідний ідейний зміст всіх складових елементів системи, через релігійні організації задає конфесійні форми реалізації. Ця функція за своєю природою має загальний і універсальний характер, оскільки має справу із загальністю. Це дозволяє їй “пронизувати” всі структурні елементи даної системи і надавати їм певної світоглядно-ідеологічної орієнтації, яка реалізується в діяльності релігійних організацій, буття яких зумовлюється виконанням специфічних релігійних функцій. Цілісність цієї системи визначається здатністю структурних складових створити функціональну єдність, а також постійним відтворенням структур, системи відносин, яка забезпечує ефективність означеної системи. Через те

цілісність системи функціональності релігії забезпечується динамічністю взаємодії всіх структурних елементів.

### **2.3 Алла АРІСТОВА. СУТНІСТЬ ТА СПЕЦИФІКА КОМУНІКАТИВНО-ТРАНСЛЮЮЧОЇ ФУНКЦІЇ РЕЛІГІЇ**

Предметом нашого розгляду стало питання щодо сутності та специфіки виконання релігією комунікативно-транслюючої функції. Завдання, які висунуті в межах підрозділу: 1) охарактеризувати специфіку і структуру релігійної комунікації в парадигмі загальної теорії комунікації; 2) проаналізувати трансформації релігійної комунікації у сучасну добу; 3) висвітлити специфіку комунікативно-транслюючої функції релігії та напрями її трансформації у глобалізованому світі.

Наразі співіснують чимало напрямів наукової інтерпретації поняття «релігійна комунікація»: від філологічно-лінгвістичного й культурологічного до соціально-психологічного й історичного, соціологічного й теологічного. Без сумніву, ідейно-теоретичні передумови для комплексного осмислення феномену релігійної комунікації вже склалися, проблемою лишається вибір евристично-продуктивних методологічних підстав для його концептуалізації. Такою можливою методологічною базою може слугувати загальна теорія комунікації як міждисциплінарна сфера наукового знання, що спрямована на пізнання універсальних закономірностей і механізмів обміну інформацією, ролі і місця комунікацій в суспільстві, а також комунікаційних систем, методів, засобів, закономірностей їх функціонування і розвитку. В її координатах феномен релігійної комунікації постає як важливий компонент глобальних соціально-комунікативних процесів.

Численні визначення комунікації можна умовно угрупувати у два основні підходи. Перший практично не розмежовує комунікацію і спілкування, витлумачує комунікацію як «соціальне спілкування», форму взаємодії індивідів чи соціальних груп, безпосередній обмін навичками, уміннями, знаннями досвідом, інформацією, а також результатами діяльності. Другий – розглядає комунікацію передусім як процес передачі (обміну) інформації, ідей, емоцій за допомогою різноманітних засобів (знаків, символів, матеріальних носіїв, тощо). Ця розбіжність у підходах цілком прозоро відчитується і у визначеннях релігійної комунікації. Так, Н. Мечковська визначає релігійну комунікацію як таку, що об'єднує всі види спілкування у сфері релігії. На думку М. Федорової, релігійна комунікація – це відносини, в процесі яких відбувається передавання і обмін інформацією релігійного змісту за допомогою певної (тобто визначеної для кожної релігії) системи знаків.<sup>131</sup> М. Петрушкевич вказує, що «суть

<sup>131</sup> Федорова М. В. Религиозная коммуникация: сущность и специфика современного состояния / Марина Владимировна Федорова [Электронный ресурс] // Международный электронный научный журнал «SCIENCE TIME». – №4 (4), 2014. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/religioznaya-kommunikatsiya-suschnost-i-sptesifika-sovremennogo-sostoyaniya>

релігійної комунікації полягає у обміні релігійною інформацією, орієнтації на спілкування віруючих між собою та з божеством».<sup>132</sup>

Виходимо з того, що поняття «релігійна комунікація» позначає як систему, в межах якої здійснюється обмін релігійною (релігійно-значущою) інформацією, так і сам процес обміну такою інформацією, і способи взаємодії, за допомогою яких вона створюється, транслюється, отримується і зберігається для наступних поколінь.

Релігійна комунікація має низку специфічних рис, котрими позначені всі компоненти її структури та змісту.

По-перше. Релігійна комунікація постає як живе втілення діалогічної сутності релігії. Напевне, що жодна інша форма суспільної свідомості, не містить діалогізм як фундаментальну засаду свого функціонування. Отже, ознакою релігійної комунікації є саме її тотальність в межах релігійного комплексу: всі його складові так чи інакше мають комунікаційне призначення і виконують комунікативні функції.

По-друге. Структура релігійної комунікації та самий процес комунікування виявляються і реалізуються у двох площинах - вертикальній і горизонтальній. Вертикальна спрямованість релігійної комунікації – це зв'язок між людиною і Богом (богами, надприродними силами); зв'язок, реальність якого для віруючої людини є безсумнівною. Горизонтальна – це мережа зв'язків між віруючими, членами релігійної громади. Важливо, що кожен з векторів релігійної комунікації має свої особливості. Так, вертикально спрямована релігійна комунікація:

а) сприймається вірянином як взаємна, зворотня, але при збереженні суворой ієрархії головних суб'єктів комунікації (Бог, священник, мирянин);

б) висхідний канал вертикальної комунікації (від людини до Бога) і низхідний (від Бога до людини) постають як принципово різні за своєю природою: людський, природний, соціально-історичний і трансцендентний, надприродний, позаісторичний, містичний;

в) є асиметричною не тільки за природою, але й способами, засобами, змістом, цілями спілкування (зокрема, висхідний канал релігійної комунікації постає у вигляді усталеної культової практики, низхідний – як Одкровення, дива, видіння, озаріння, знамення, містичні знаки та ін.; висхідний найчастіше постає як повідомлення від багатьох суб'єктів одному, низхідний – від одного багатьом та ін.). Така «асиметрія», з точки зору загальної теорії комунікації, породжує надзвичайно цікавий феномен – проблему автентичності отриманого повідомлення та адекватності його сприйняття і витлумачення адресантом;

г) має чітко визначений хронотоп;

д) їй притаманні жорсткі комунікативні норми (особливо при колективному богослужінні, літургії), поведінка учасників релігійної комунікації та самий її перебіг чітко регламентовані. Вертикальна комунікація, відтак, реалізується переважно через культову діяльність; у горизонтальній – значне місце посідає позакультова діяльність вірян;

<sup>132</sup> Петрушкевич М. С. Релігійні комунікації: християнський контекст. Монографія. – Острого, 2011. – С. 6.

е) безперервність (адже Бог, на переконання віруючого, постійно підтримує зв'язок зі своїм творінням, опікується ним, знає думки і наміри);

є) диглосія – тобто співіснування двох мовних систем (або двох форм однієї мови) – традиційно-етнічної, профанної і сакральної-релігійної, *sacra lingua* (наприклад, латини і національної мови, церковно-слов'янської і російської, іврити й національної мови, арабської і національної, санскриту і хінді та ін.)<sup>133</sup>; регулярне і нормативне використання архаїчних мовних форм;

ж) особлива емоційна насиченість, афективність.

Разом з тим, різноманіття уявлень про надприродне і багатство релігійного досвіду дають підстави виокремити різні типи вертикальної релігійної комунікації – умовно назвемо їх інтравертною та екстравертною комунікацією. Йдеться, передусім, про те, як в межах тієї чи іншої релігії (або ж індивідуальної релігійної свідомості) постає Бог – чи як трансцендентний, потойбічний, надприродний Абсолют, неспіввимірний і неприступний людині, чи як містична сила, схована й «розчинена» в самій людині, приступна для містичного осягнення та навіть злиття з нею. У разі, коли вертикаль «людина – Бог» є чіткою й суворою максимою релігійної свідомості, зримою стає і екстравертність релігійної комунікації – її звернення назовні, до надприродного і надлюдського суб'єкта (саме тому популярний серед науковців термін «автокомунікація» вважаємо неадекватним). В іншому випадку – коли звернення до надприродного втілюється не у зовнішньо-ритуалізовану діяльність, а в особливу внутрішню зосередженість, містичні практики самопізнання й самопробудження, медитацію, тощо – радше говоримо про інтравертну комунікацію.

Натомість у горизонтальній площині реалізується переважно соціальний зміст релігійної комунікації. Складна мережа горизонтальних релігійних зв'язків також не є і не може бути однорідною; кожен її сегмент має свої комунікативні особливості. В межах горизонтальної комунікації можна виділити, принаймні три відмінні складові: (1) комунікація з одновірцями (звична, повсякденна, відкрита, психологічно комфортна); (2) комунікація з духовенством, кліром (ритуалізована, врегульована нормами особливого релігійного етикету, передбачає особливі форми взаємодії й спілкування, неприпустимі щодо пересічних одновірців); (3) комунікація з іншовірними (нерідко напружена, навмисно обмежувана, агональна, психологічно дискомфортна). Крім того, доводиться враховувати гендерний критерій при описі горизонтальної релігійної комунікації, зважаючи на інституалізовані відмінності у спілкуванні з чоловіками і з жінками; в історичному контексті не обійтися без врахування кастового, етнічного, расового тощо складу віруючої спільноти.

По-третє. Для релігійної комунікації притаманна сакралізація комунікативного простору, його протиставлення повсякденному спілкуванню,

<sup>133</sup> Взагалі, вертикальна комунікація вирізняється іншими формами вербальності (вживання священної мови, архаїчних мовних форм, специфічної лексики, закріплених молитовних, літургійних текстів, звертань, висловів, мантр абощо), на відміну від вербальної горизонтальної, де значне місце посідає звична, буденна мова.

ширше – мирському і профанному. Така сакралізація зорієнтовується до тотальності.

По-четверте. Переважно символічний характер: саме символи стають головними засобами комунікування, насичують кожен акт спілкування, пронизують вербальні і, особливо, невербальні комунікації. Специфіка релігійного символу саме й полягає у втіленні та забезпеченні зв'язку сакральної і профанної, трансцендентної і фізичної, духовної і чуттєво-даної реальностей. Символи онтологічно укорінюють смисли і тяглість релігійної комунікації, причому їх смислова наповненість з бігом часу ускладнюється, нашаровується, вони стають особливого роду посланнями, повідомленнями, перетворюючись, по суті, із засобу комунікації на своєрідний («віртуальний») суб'єкт комунікації. Осягнення символу, перетворюється, одночасно, і на його пізнання, і на відкриття цінностей певної релігійної традиції, і на акт комунікації зі священним. Відтак, і в цьому полягає ще одна важлива риса релігійної комунікації, остання здійснюється в єдності гносеологічного, онтологічного і аксіологічного аспектів.

Специфікою релігійної комунікації є і особливе ставлення віруючого до мови релігії, символу і знаку, ознаками якого є: а/ не конвенціональне розуміння; б/ безумовне прийняття; в/ підкреслена шанобливість, благоговіння.

По-шосте. Створення специфічних механізмів контролю за релігійною комунікацією (наприклад, церковна цензура, вилучення з обігу книг і текстів, заборона на читання тих чи інших книг мирянам, жінкам, неповнолітнім, контроль за регулярністю відвідування храму, мечеті та ін.).

По-сьоме. Вироблення в межах релігійного дискурсу специфічних комунікативних стратегій: молитовної, висповідальної, закличної, прогностичної, тлумачної, тощо та закріплення відповідних моделей поведінки.

По-восьме. Надзвичайно тісний зв'язок вербальної комунікації з невербальною (паралінгвальною і поведінковою) аж до синкретичної цілісності.

Комунікаційні системи кожної релігії (християнства, ісламу, іудаїзму, буддизму, індуїзму і сотень інших) мають власну специфіку, сформовану під впливом численних факторів (соціально-історичних, цивілізаційних, ментальних). Втім, попри їх розбіжність, у розвитку змісту, каналів і способів релігійної комунікації простежується внутрішня логіка, спрямована на вирішення антиномічних завдань: з одного боку, зберегти смислову повноту Одкровення, а з іншого – передати його якомога ширшим колом людей – новим поколінням, у нові землі й часи. Це диктує відповідні процеси інституалізації релігійної комунікації, спільні для різних релігійних комплексів. У тому числі:

== внутрішнє структурування релігійного тексту, формування ієрархії смислів та ідей та їхня догматизація, виділення ядра вищих і абсолютних істин та периферії вторинних повчань;

== формування особливого лексичного складу і жанрової своєрідності мови релігії, функціональна диференціація цієї мови;

== формування власної наративної традиції, кодифікація та чітка ієрархізація релігійних

текстів: складання релігійного канону як сукупності найбільш вшанованих і безумовно авторитетних текстів і корпусу тлумачень до них; рольовий розподіл текстів на канонічні, богослужбові, дидактичні, богословські, агіографічні, полемічні, тлумачні та інші, а також закріплення спеціальних правил і ритуалів поводження з книгами і текстами;

== формування комунікативних механізмів, які дозволяють поширювати релігійне вчення та адаптувати його під різні вікові, етнічні, соціальні, професійні та інші аудиторії, зберігаючи незмінними його вихідні смисли: способи навчання нових поколінь вірян, способи його коментування, популярного викладу, способи його поширення серед іновірних, способи його експансії у позаконфесійні сфери (наприклад, науку, філософію, громадську чи політичну діяльність);

== розвиток в межах релігії специфічно-комунікативних форм: таких як корпус молитовних текстів, богословські та релігійно-філософські диспути, практика висповідання, усталені етикетні формули і правила (привітання, благословення, звертання, свідчення) та інше;

== створення механізмів контролю за додержанням правил релігійної комунікації та збереженням накопиченої релігійної інформації.

Релігійна комунікація трансформується разом із становленням глобального інформаційно-комунікативного простору. Можна виділити такі зміни, яких зазнала релігійна комунікація сучасної доби:

1) інтенсивне й неконтрольоване розширення релігійно-комунікативного простору, залучення в процеси релігійного обміну нових людей і груп;

2) нова якість всіх елементів структури релігійної комунікації: від соціально-психологічних характеристик її суб'єктів до змісту релігійних повідомлень, каналів і засобів зв'язку;

3) технологізація релігійної комунікації, яка перетворюється на двоєдиний процес: з одного боку, модернізація засобів релігійної комунікації, з іншого – перетворення релігійно-комунікативних актів на технологію досягнення визначених соціальних цілей (навернення, релігійної пропаганди, мобілізації віруючих, церковної іміджології тощо);

4) медіазація релігійної комунікації (в. 4) умовах інтенсивного розвитку мас-медіа, формування нових типів, каналів і засобів масової комунікації). Для релігійних лідерів, еліт і організацій стає життєво важливим впливати на велетенські, відкриті, гетерогенні, анонімні, непостійні, розпорошені, ситуативно-поведінкові масові аудиторії. Релігійні повідомлення, основними каналами трансляції яких є мас-медіа, адаптуються під запити і рівень масової аудиторії, часто втрачають значущий ціннісний зміст, сакральні смисли, поступаючись розважальним, пропагандистським, інформативно-популярним, масово-просвітницьким, комерційним цілям;

5) віртуалізація – перенесення релігійної комунікації у віртуальний простір та, як наслідок, виникнення віртуальних релігійних співтовариств та екомунікативних майданчиків, мереж, форумів; поширення дистанційних форм участі у релігійному життєві, культовій практиці;

б) зниження цінності релігійної (сакральної) мови, звуження сфери її використання, редистанціювання релігійного і світського вербального простору<sup>134</sup>;

7) розмивання ідентичності традиційних релігійно-комунікаційних систем, а відтак і їх десакралізація. Ознаками сучасності стають: довільне оперування релігійними знаками і символами та конструювання їх змісту; інтенсивний обмін вирваними з контексту релігійними ідеями, приписами, нормами, прикладами довільного витлумачення священних текстів; еклектизація всіх складових релігійного комплексу; використання позарелігійної символіки і мови для цілей і потреб та активне продукування квазі-релігійних ідей, символіки та вчень;

8) ускладнення і розвиток горизонтальної релігійної комунікації при одночасному відсуванні й змирщенні вертикальної. Горизонтальна релігійна комунікація, гетерогенна й ризомна, стає важливішою за спілкування із трансцендентним, ретранслює релігійний досвід і релігійні переживання поза богословськими догмами й інститутованими традиціями.

Отже, сучасна доба позначена кризою традиційної релігійної комунікації. Новий комунікативний простір сприяє не стільки збереженню традицій, скільки їх модифікації, синкретизації, трансформації. Традиційні релігії з їх історичною спадщиною щодалі поступаються місцем «детрадиційним» квазі-релігіям: шоу-релігії, бізнес-релігії, ринку-релігії, симулякру-релігії, ПР-релігії, тощо. Віруючий, занурений в світ «семіотичних міксів» і конструктів, нововитворів і симулякрів, приречений на розмивання релігійної ідентичності.

Загальні наукові дискусії щодо переліку, змісту, вияву функцій релігії не обминули соціально- й особистісно-комунікативні можливості релігії. До слова, в переліку соціальних функцій релігії комунікативна функція виокремлюється доволі пізно. Якщо філософи і теологи міркували про легітимуючу, світоглядну, пізнавальну, регулюючу, культуротворчу функції ще з античних часів (хай навіть у звичних для тогочасного інтелектуального дискурсу термінах), то про комунікативну функцію релігії мова ведеться лише від першої половини ХХ ст. Дана функція може позначатися в науковій і навчальній літературі як «комунікативна», «комунікаційна», «соціально-комунікативна», «комунікативно-транслуюча», «комутативна» (іноді розрізняють комутативну і комунікативну функцію).

Найчастіше саме обмежене розуміння комунікації суто як спілкування, форми міжособистої і міжгрупової взаємодії веде і до вузького тлумачення комунікативної функції релігії лише як забезпечення зв'язку між одновірцями, віруючими і Богом, рідше – ще й міжрелігійного діалогу. Поза увагою тоді лишається величезна значущість масштабних процесів інформаційного обміну між поколіннями в релігійній сфері, без яких існування релігій як сталих комплексів і тяглих світоглядно-практичних традицій неможливе/

<sup>134</sup> На такі приклади багата історія ХХ століття: визнання Римо-Католицькою Церквою припустимості використання національних мов у богослужінні; осучаснення і нові літературні переклади Біблії та богослужбних текстів; стрімке збільшення перекладів різними мовами смислів Курану, перетворення івриту на мову повсякденного спілкування та ін.



В історичному вимірі комунікативна функція виступає як здатність релігії зберігати, накопичувати, закріплювати і транслювати наступним поколінням світоглядно-ціннісні масиви інформації, забезпечувати зв'язок-сполучення між різними історичними епохами, континентами, культурами, народами; зберігати і поширювати релігійний досвід часів і генерацій. З огляду на це, термін «комунікативно-транслююча функція» видається більш ємним. Комунікативна функція релігії постає як:

- реалізація індивідуальних та соціально-групових потреб у релігійному спілкуванні;
- соціально-, конфесійно-, психологічно- обумовлений процес встановлення і постійного, безперервного підтримання зв'язку, спілкування між віруючими у вертикальній і горизонтальній площинах та його інституалізація;
- процеси передавання, обміну, засвоєння, закріплення, історичної трансляції релігійної та релігійно-значущої інформації; завдяки чому відбувається сполучення і зв'язок традиційного і новаційного, сакрального та профанного, конфесійного і позаконфесійного;
- створення спеціальних знаково-символічних систем, аудіальних, візуальних, кінестетичних образів, що транслюють багатосмислові релігійно-інформаційні повідомлення;
- стимуляція соціально-групової інтеграції, гуртування віруючих на основі контактування, спілкування й порозуміння;
- спосіб здійснення релігійної соціалізації індивідів;
- чинник впливу на інтелектуально-мислинневу та емоційно-вольову поведінку індивідів і груп; на масову свідомість та масову поведінку;
- процес взаємодії релігійних організацій і спільнот з різноманітними елементами, підструктурами, інститутами суспільства.

Тільки у своїй сукупності ці аспекти складають зміст комунікативної функції релігії і більш-менш цілісно відтворюють феномен релігійної комунікації у сучасному суспільстві.

Комунікативно-транслююча функціональність релігії виявляється на мікро-, мезо- і макрорівнях. Усе значніше місце у сфері релігійної комунікації посідають інституалізовані форми виробництва і розповсюдження публічних повідомлень та професійна діяльність з їхнього створення (напр. конфесійні мас-медіа, релігійна агітація, релігійна пропаганда, релігійне просвітництво, масовий книгодрук, наповнення релігійним контентом значних сегментів Інтернет-мережі, тощо).

Відкритість інформаційних процесів у сучасному суспільстві, доступ до різних інформаційних потоків впливають на зміст і функціонування релігійної комунікації, розмикаючи її «закриті» від широкого загалу сегменти (напр. богословський дискурс), вводячи у глобальний медіа-простір.

Комунікативна функція релігії в усі історичні часи була пов'язана і з реалізацією влади (ідейної, світоглядної, церковної, політичної) над масами населення. В епоху сучасних мас-медіа вона, скоріше, трансформується на владу над масовими аудиторіями, отримання нових можливостей впливу на

громадську думку, масову свідомість, політичні преференції, ціннісні орієнтації, на поведінку, очікування, ставлення, запити населення, на спосіб функціонування громадянського суспільства.

Аксіоматично, що кожна функція релігії сталою не є, а специфічно трансформується в різні періоди розвитку соціально-історичних систем. Отже, її комунікативна функція релігії не лишалася сталою, а набувала нових якостей, властивостей, характеру, способів реалізації в кожен історичну епоху.

Які напрями трансформацій комунікативно-транслюючої функції релігії можна виділити? Перелічимо деякі, на наш погляд, найбільш суттєві: розширення комунікативного простору релігії, а відтак і якісні зміни її функціональності; адаптація релігійного дискурсу до сучасних темпів передачі і сприйняття інформації (попри характерні для неї сталість, традиційність, консервативність); формалізація цілої низки актів релігійної комунікації; усереднення та деіндивідуалізація медіа-комунікації, яка здійснюється переважно через ЗМК і слабо враховує ціннісні орієнтації реципієнтів інформації, локально-часові умови, рівень культурно-мовної компетенції аудиторії; інституалізація зовнішніх релігійних комунікацій за трьома основними напрямками – міжрелігійний/міжконфесійний діалог, Public Relations (PR), державно-конфесійні відносини (Government Relations, GR); зміна способів і форм соціорелігійної інтеграції, падіння значущості релігійної парафії, громади, групи й тенденція до перетворення останніх на несталі, добровільні асоціації, які поволі втрачають значення референтних для індивіда груп; витіснення безпосередньо-міжособистого спілкування віртуально-мережовим, де роль комунікативних центрів переходить до соціальних мереж, Інтернет-форумів, блогів, чатів групового спілкування; набуття маніпулятивного характеру (запускаються в дію принципово нові технології психологічного впливу, нові механізми й засоби масовізації індивідуальної психіки); формування медіарелігійності як особливого типу світобачення і світовідчуття, і водночас специфічного релігійного медіа-середовища; перетворення масової релігійної аудиторії з пасивного споживача і об'єкта впливу ЗМІ (яким вона була в епоху аналогових медіа), на активного учасника комунікації (у добу цифрових медіа); формування ринку релігійних і квазірелігійних послуг, комерціалізація інтересу до надприродного і потойбічного та ін.

В сучасному світі, в умовах інформаційної й комунікативної революції спостерігаємо іншу якість зв'язку комунікативної та інтегративної функцій релігії. Нові способи і технології комунікації одновірців употужнюють у процесах релігійної інтеграції інтегративно-мобілізаційну складову, стають засобом спонукання до активних і зорганізованих масових дій (найчастіше протестної форми).

Нині спостерігаємо доволі суперечливий, з точки зору здійснення релігійно-комунікативної функції, процес: чим більше новітніх комунікативних засобів отримує у своє розпорядження суспільство, тим меншою стає значущість суто релігійної комунікації, яка витісняється іншими формами

спілкування й інформаційного обміну. В цьому сенсі нова комунікативна революція, на відміну від попередніх, «зіграла з релігією злий жарт». Найрозвинутіші у сфері інформаційно-комунікативних технологій суспільства, де релігійні інституції отримали можливості надзвичайно широкого впливу на масову аудиторію через мас-медіа, новітні засоби комунікації, опинилися на периферії інформаційно-комунікативного обміну.

Трансформаційні процеси, відтак, захопили всі аспекти функціонального вияву релігії – і способи, і рівень, і форми, і напрями її впливу на суспільство. Виразно це позначилося саме на комунікативно-трансляційній функції релігії, яка істотно видозмінювалася з бігом історії, а відтак впливала і на трансформаційні процеси у релігії в цілому.

## **2.4 Олександр САГАН. РОЛЬ РЕЛІГІЙНОГО ЧИННИКА В УКРАЇНСЬКОМУ НАЦІЄ- ТА ДЕРЖАВОТВОРЕННІ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ**

Передусім зауважимо, що та чи інша релігія може відігравати надзвичайно різну (аж до протилежності) роль у становленні націй чи державотворенні. Крім того, критерій оцінки її ролі у цих процесах залежить як від місця, де це відбувається, так і від часу, у який відбуваються згадані процеси.

Поєднання етнічних та релігійних факторів утворює явище, що у науковій літературі отримало назву етноконфесійних спільнот (ЕКС). У своїй оцінці ЕКС ми послуговуємося також тим, що ті із них, які сформувалися та діють в Україні, є явищами політичного процесу і національної історії передусім нашої країни. Це важливо пам'ятати і враховувати при оцінці діяльності ЕКС, створеними як представниками інших етносів, які проживають тут як національні спільноти інших народів, так і українцями, які сформували кілька власних ЕКС, що у різні часи відігравали/відіграють різну роль у націє- чи державотворенні. Наявність кількох ЕКС характерне не лише для українців: це явище прослідковується і в угорців, ромів, німців, курдів та інших етносів/народів, що населяють Україну.

У часи незалежності, у зв'язку із приєднанням України до низки міжнародних угод та зміною чинного законодавства, в Україні з'явилася значна кількість мігрантів, переважно нехристиян. Вони фактично створюють нові етноконфесійні утворення, історично не характерні для українських земель. Йдеться про арабів, афганців, в'єтнамців, китайців та представників інших східних чи азійських народів. Окрім релігійних утворень (ЕКС), вони об'єднуються також у міжнаціональні громадські об'єднання (Міжнародна громадська організація «Інтернаціональний союз», Рада національних товариств України, ГО «Арабська міжнародна діаспора України» тощо), що сприяє їх інтеграції в українське суспільство.

Проте мусимо зазначити, що дослідження зазначених ЕКС, в силу їх

становлення і фактично не проявленості у суспільстві – це справа дослідників наступних десятиліть. Адже лише із появою другого-третього покоління цих новітніх емігрантів (фактично – громадян України, народжених тут), ми зможемо зробити висновки і про ступінь їх інтегрованості у суспільство, і про роль релігійного чинника в збереженні мови, культури цих національних спільнот, та, зрештою, побачити, чи ця, у переважній більшості, економічна еміграція, взагалі закріпилася на наших теренах, а чи ж продовжила процес еміграції й надалі.

Оціночні підходи до ролі релігійного чинника в українському націє- і державотворенні не можуть бути загальними для всіх етнічних спільнот, що проживають в Україні. Аналіз тенденцій розвитку та характеристика сучасного стану основних етноконфесійних спільнот України мають мати диференційований характер – відповідно до характеру ЕКС, її інтегрованості у суспільство і впливу на суспільні процеси в тому чи іншому регілі або ж у країні загалом.

Найбільшою діаспорною етнічною спільнотою в Україні є росіяни. За переписом 2001 р., їх нараховувалося 8,3 млн. осіб, або 17,3% від загальної кількості населення країни. За століття свого перебування на українських теренах росіяни створили у нас кілька ЕКС, пов'язаних із старообрядськими переконаннями, Московською патріархією та течіями, які є опозиційними до традиційної Російської/Руської православної Церкви (Російська ПЦ Закордонна, Істинно-православна Церква, Істинно-православні християни тощо). Проте, назагал, маємо стан позірної нейтральності до процесу українського націє- й державотворення тих ЕКС, що не пов'язані із Руською ПЦ (їх адепти є переважно не етнічними українцями). Московська ж патріархія є активним чинником у згаданому процесі. На жаль, переважно негативним, що пов'язано із тим фактом, що московський центр для росіян, які перебувають в українських єпархіях (парафіях) є передусім національним, політичним, і лише потім релігійним центром.

Інші ЕКС можна систематизувати за різними ознаками, передусім конфесійною. Зокрема можна виділити:

- Мусульманські: представники Духовного управління мусульман «Умма», куди входять як араби за походженням, так і представники інших народів, що сповідують іслам, зокрема й кримські татари і навіть українці; азербайджанці – мають ЕКС шийтську та сунітську; волзькі татари, значна частина яких представлені Релігійним управлінням незалежних мусульманських громад України «Київський муфтіят».

- Православні: болгарська, вірменська, грецька, румунська, молдаванська, словацька, гагаузька та ромські ЕКС.

- Протестантські: німецька ЕКС – євангелічно-лютеранська церква; угорсько-реформатська ЕКС; шведсько-лютеранська ЕКС.

- Католицькі: польська та угорська ЕКС.

- Юдейські ЕКС включають чотири найбільші організації (Об'єднання хасидів Хабад Любавич іудейських громад і організацій України; Об'єднання

іудейських релігійних організацій; Всеукраїнський конгрес іудейських громад; релігійні громади прогресивного іудаїзму), а також ще понад два десятки інших іудейських організацій.

- Караїзм – вірування автохтонного народу Криму, який сповідує караїзм (у караїмів однакові етнічна і віросповідна назви).

Більшість із названих ЕКС тісно переплетені із громадськими та етнокультурними об'єднаннями. Наприклад, лише іудейських організацій в Україні діє біля двохсот – частина із них об'єднана у обласні чи республіканські єврейські ради, незалежні спілки, центри тощо.

Наша оцінка ролі ЕКС в українському націє- та державотворенні базується на кількох заувагах:

- У нинішньому постмодерністському середовищі поділ етноконфесійного середовища може відбуватися не за віронавчальним (обрядовим) принципом, як це відбувалося ще навіть у минулому столітті, а культурно й інституційно, що може значно політизувати релігію, вносячи деструктивні настрої і у суспільство.

- Державотворчий потенціал ЕКС найкраще прослідковується через компаративний аналіз внутрішніх системних процесів у суспільстві, взятих у просторово-часовій ретроспективі (етапи прояву в межах території сучасної України), із врахуванням можливих змін, спричинених глобалізаційними процесами.

- Етноконфесійні кола (ареали поширення церков) тієї чи іншої конфесії на теренах України фактично завжди були чисельними, відтак накладалися один на одне, взаємовпливаючи, окрім культури, й на релігійну обрядово-культурну сферу. Тому неможливо виділити абсолютно домінуючу конфесію чи Церкву, а такі спроби неминуче призводять до певного фальшування історії церков та країни загалом.

Конкретна роль тих чи інших ЕКС у націє- державотворенні часто обумовлена їх походженням та наявністю/відсутністю власних держав. Наприклад, польська, словацька, румунська та угорські ЕКС багатопланово долучені до транскордонного співробітництва між громадянами й організаціями, оскільки ці народи проживають по сусідству із країнами свого походження. З іншого боку, віддаленість від історичних батьківщин (азербайджанці, болгары, вірмени, китайці, корейці, шведи тощо) також не є перешкодою у сприянні в налагодженні дружніх контактів України із урядами (бізнес-партнерами, громадськими організаціями, благодійними фондами, окремими сім'ями тощо) країн свого походження. Таким чином, Україна розширює контакти (отримує нові геополітичні можливості) з країнами чи навіть цілими регіонами (наприклад, арабським Сходом).

Значно покращують ситуацію в Україні контакти чи навіть співробітництво розміщених тут ЕКС (інституційованих ними організацій, переважно громадських за формою організації) із міжнародними організаціями. Тут йдеться як про міжнародні конфесійні чи національні об'єднання чи спільноти (наприклад, співпраця Меджлісу кримськотатарського народу із

Всесвітнім конгресом татар), так і про міжнародні організації вузькопрофільного спрямування, які займаються реалізацією як благодійних проектів, так і моніторингом етнічних/національних утисків, станом свободи совісті, прав біженців, відновленням прав депортованих народів тощо.

Така співпраця не завжди подобається українським чиновникам: адже багато позицій із захисту прав національних чи релігійних меншин не завжди відповідають тим європейським стандартам, які Україна зобов'язалася виконувати при підписанні міжнародних угод чи хартій. Проте усунення виявлених в результаті співпраці недоліків сприяє покращенню іміджу України та наближення її до світових стандартів.

Однак згадані багатоманітні ЕКС здатні впливати не лише на міжнародний рівень державотворення (і набуття державою міжнародних стандартів), але й на подальшу консолідацію народу України у політичну націю. Аналіз українських реалій дозволяє зробити висновок, що мультирелігійність значно замортизувала труднощі переходу нашої нації від царської імперії з державною церквою та різновидом цієї імперії радянського взірця до цінностей свободи совісті, сформованих у т.зв. «західному світі». Адже етноконфесійні спільноти об'єктивно кристалізують спільні інтереси й цінності, виробляючи загальні суспільні ідеали та об'єднуючи навколо них громадян.

Постійні контакти, культурний взємообмін між різноманітними етноконфесійними спільнотами України об'єктивно сприяють виробленню спільної для всього суспільства системи цінностей та унеможлиблює домінування однієї з точок зору. ЕКС, разом із національними та громадськими об'єднаннями, впроваджують у суспільну свідомість багато ідей громадянського суспільства, що покращує якість життя як цих спільнот, так і суспільства загалом.

Зазначимо, що в Україні інтегративний потенціал феномену етноконфесійних спільнот залишається малодослідженим. Відтак потрібні наукові розвідки компаративного плану для дослідження територій, які мають більш-менш однорідний склад населення (і більшість представників однієї релігії) та регіонами із поліконфесійним та полікультурним населенням. Фактично йдеться про застосовування системно-структурного та статистичного аналізів (з'ясування системних змін, виявлення елементів опозицій, порівняння масивів статистичних даних тощо).

З іншого боку, ще раз підкреслимо, що вплив появи нових ЕКС на духовну сферу етнічних українців обумовлений просторово-часовими чинниками. Адже у XVII ст. виокремлення із Православної Церкви УГКЦ мало катастрофічні наслідки для українців, оскільки, за словами митрополита Петра Могили, посварила «Русь із Руссю», розколола націю політично та у сфері культури, локалізувавши останню. Об'єктивним наслідком подібних етноконфесійних регіоналізацій «стає формування територій сильного домінування однієї з церков не лише в духовному, культурному, а й в політико-правовому сенсі, на той час як інші церковні структури посідають місце

другорядних, дискримінованих, а то й відверто гнаних». Це породжує «реальну дискримінацію меншості», «провокує суспільні конфлікти на цьому ґрунті». [Див.: Арістова А.В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання. – К., 2007. – С. 204.]

За нинішніх умов, під тиском розмивання етнічної ідентифікації особи (чужа мова, маскультура, поява нових семантичних полів та способів їх прояву), українці поступово урізноманітнюють свою релігійну самоідентифікацію (спектр – від язичництва до новітніх релігій). Проте, в силу об'єктивних та суб'єктивних обставин, українцям, на відміну від деяких інших пострадянських суспільств, вдалося уникнути деформації суспільних комунікацій між суб'єктами, які належать до різних віросповідань. Значна заслуга у цьому різноманітних міжцерковних організацій, передусім Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій.

Підсумовуючи, зазначимо наступне.

1. Процеси націє- і державотворення залежні від урегулювання релігійного чинника, особливо у транзитних суспільствах, до яких можна віднести і Україну. Залежно від часу свого прояву і від просторової локалізації, ЕКС можуть чинити як конструктивні, так і деструктивні впливи на життя нації чи держави загалом. Цей вплив залежить не лише від спрямованості і характеру ЕКС, але й від якості державного управління.

2. Декларація релігійної свободи без продуманої і науково обґрунтованої політики держави у сфері релігії може призвести до використання релігійного чинника у своїх інтересах закордонними релігійними центрами. Якщо останні є також національними та політичними центрами, то така держава отримує загрозу деструктивного впливу релігійного чинника на свою культуру і навіть суверенітет.

3. Відносини між державою і релігійними організаціями стають стабільними і передбачуваними, коли спираються на діяльність світських інститутів громадянського суспільства, взаємодіють в той чи інший спосіб з ними..

## **2.5 Віталій ДЕРНОВИЙ. РЕЛІГІЙНІ ІНСТИТУЦІЇ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ.**

Вплив релігійного чинника на всі сфери суспільного життя важко переоцінити, оскільки на початку XXI-го століття понад 71% українців вважають себе віруючими [Віруючих українців за десятиріччя побільшало на 13% - опитування// Інститут релігійної свободи./ [http://www.irs.in.ua/index/php?option=com\\_coute](http://www.irs.in.ua/index/php?option=com_coute)]. Водночас за умов глобалізації досить чітко відстежуються кордони між католицькою і православною Європою, між християнським та ісламським культурними світами, які деякі фахівці вважають «цивілізаційними розломами» [Хантінгтон С. Зіткнення цивілізацій// «Полис». – 1994. - №1. С.34-38./ <http://www.politstudies/ru/>]. І саме

на лінії цього розлому, на їх переконання, знаходиться Україна. Міграційні процеси здавалося б повинні сприяти взаємопроникненню культур, однак, як це засвідчує практика, релігійні культури не змішуються, а продовжують існувати самотньо. Багато держав, регіонів, міст, які ще недавно вважалися моноконфесійними, стали в значній мірі поліконфесійними.

В цьому контексті Україна – багатоконфесійна держава, в якій, за офіційними даними, станом на 1 січня 2016 року зареєстровано 35 719 релігійних організацій 55 віросповідних напрямків [Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2016р.)// РІСУ. - 2016.// <http://www.risu.org.ua/index/resources/statistics/ukr2016/63055/>]. Заплутаності церковним відносинам надає факт наявності кількох однокорінних течій у найбільших конфесіях. Так, в українському православ'ї існує три основні церкви, в ісламі – чотири течії, в іудаїзмі – шість, а різноманітність неорелігійних течій не вписується в жодні статистичні класифікації. Складності міжконфесійним відносинам додає активна місіонерська діяльність закордонних релігійних організацій та центрів, представники яких почасти проявляють відверту неповагу не лише до українських традицій і цінностей, а й до законів.

Культурно-релігійні відмінності (світоглядні цінності, знаково-символічна, предметна сфера, форми поведінки, які регламентуються релігійними приписами тощо) в сучасному суспільстві виходять далеко за межі культової практики, проявляють себе в суспільному житті. Їх ігнорування здатне викликати соціальну напруженість, яка може бути використана внутрішніми (радикально налаштовані віруючі та духовенство) або зовнішніми (закордонні центри, спецслужби іноземних держав тощо) силами для провокування міжконфесійних протиріч та їх переростання у відкриті конфлікти на релігійному ґрунті.

Тому духовні цінності суспільства, як це визначено ст.3 Закону України «Про основи національної безпеки України», є об'єктами національної безпеки. А основними інституціями, що формують духовні цінності, є релігійні організації. Під релігійною складовою національної безпеки розуміють *такий стан державно-церковних, міжконфесійних і внутрішньоцерковних відносин, що є чи за певних обставин може бути загрозою національним інтересам держави, стабільному розвитку суспільства та здійсненню невід'ємних прав і свобод громадян. Це стан захищеності важливих духовно-релігійних інтересів українського суспільства (особи, спільнот віруючих, держави) від внутрішніх загроз і зовнішнього втручання та система заходів, що забезпечує цю захищеність*<sup>135</sup>.

Релігійні організації в Україні, досягнувши вершин зростання організаційних структур та практично вичерпавши свою т.зв. електоральну нішу, все активніше впливають на перебіг подій в політичному, культурному і навіть економічному житті нашої країни. Володіючи значними матеріальними та

<sup>135</sup> Чупрій Л. Релігійна безпека України: стан і проблеми// [http://sd.net.ua/2009/09/09/relgijna\\_bezpeka\\_ukrani\\_stan\\_problemi.html](http://sd.net.ua/2009/09/09/relgijna_bezpeka_ukrani_stan_problemi.html)



людськими ресурсами, вони стали не лише невід'ємним елементом вітчизняної суспільно-політичної палітри, а й самі розпочали боротьбу за місце на українському політичному олімпі.

Активна участь служителів культу у виборчих кампаніях на усіх рівнях, чітко визначена «узгодженість дій» місцевих партійних осередків з регіональними церковними структурами, вихід релігійного життя за межі державних кордонів - це далеко не повний перелік позицій, з яких релігійний фактор все більше впливає на національну безпеку України.

Слід відзначити, що донедавна конфліктні та кризові ситуації, пов'язані з екстремістськими діями або проявами релігійної нетерпимості, міжнаціональної ворожнечі чи расизму, були для України нехарактерними, що засвідчувала і статистика правопорушень, які за окремими ознаками можна віднести до злочинів на ґрунті міжнаціональної неприязні, релігійної нетерпимості та расової дискримінації.

Разом з тим, з початку російської агресії в Криму та на Сході України стало зрозуміло, що «загроза національній безпеці може надходити не лише від конфліктів на релігійній основі в Україні суцільних конфесій, а й від пов'язання діяльності наявних у нас релігійних спільнот із зарубіжними релігійними центрами, щонайбільше. Якщо такі виступають для них керівними духовними інституціями і водночас налаштовані вороже щодо суверенності України, її духовно-культурної самобутності» [Відбувся експертний круглий стіл «Боротьба ідентичностей у православ'ї України після «Революції гідності»: аспект національної безпеки»// Релігія в Україні. - 2014. – 3 липня./ [http://www.religion.in.ua/news/Ukrainian\\_news/26245.html](http://www.religion.in.ua/news/Ukrainian_news/26245.html)].

Яскравим прикладом використання релігійного фактору для впливу на розвиток ситуації в нашій державі у вигідному іноземній стороні ракурсі є діяльність Російської православної церкви (РПЦ) та її структурного підрозділу – Української православної церкви.

Так, Московська патріархія вимагає від керівництва УПЦ надавати широкого розголосу в Україні та за її межами конфліктам, пов'язаним із переходом її парафій під юрисдикцію інших конфесій (насамперед Української православної церкви Київського патріархату). Ці факти подаються як прояв релігійної нетерпимості та використовуються для проведення спеціальних інформаційних акцій з дискредитації органів української державної влади та місцевого самоуправління, нанесення шкоди міжнародному іміджу держави. При цьому, досить часто т.зв. «православні журналісти» вдаються до відвертого спотворення не лише фактів, а й витлумачення на свій лад офіційних документі, як то Доповіді щодо ситуації з правами людини в Україні (16 листопада 2015р. - 15 лютого 2016р.) Управління Верховного комісара Організації Об'єднаних Націй з прав людини<sup>136</sup>.

Особливо старанно роздувається проблема «негативних наслідків» від можливого прийняття Верховною Радою України законопроекту № 4128 від

<sup>136</sup> ООН заявляє про порушення прав віруючих у західних областях України//Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ. - 2016. - 11 березня./ <http://www.news.churh.ua/2016/03/11>

23.02.2016р., яким передбачається унормувати процедуру та механізм зміни приналежності релігійних громад діючим в Україні та за її межами релігійних центрів [Проект Закону про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (щодо зміни релігійними громадами підлеглості) № 4128 від 23.02.2016/ [http://www.w.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webpgoc4\\_1?pf351158255](http://www.w.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webpgoc4_1?pf351158255)]. Лише перелік всіх негативних публікацій з цієї проблеми, напевно спонсорованих «найправославнішим народним депутатом», зайняв би декілька сторінок (як кажуть в народі – «знає кішка чие сало з'їла»).

Іншим механізмом впливу як на віруючих, так і на духовенство в УПЦ МП є відновлення діяльності представників, засудженого при митрополиті Володимирі (Сабодані) «політичного православ'я», які, пропагуючи відвертий клерикалізм, русофільську ідеологію та нетерпимість до українства, маніпулюють суспільною думкою та створюють інформаційний привід для проросійських та російських ЗМІ.

Використання релігійного фактору на тимчасово окупованих територіях – це взагалі тема окремого дослідження і ми про неї тут свідомо, але красномовно промовчимо.

Загалом, вказані дії сприяють формуванню передумов до втягування в міжконфесійне протистояння органів державної влади, полярних суб'єктів громадсько-політичної сфери, ЗМІ та широких верств населення, а також формування приводів для використання ситуації структурами впливу РФ для провокування суспільного протистояння на релігійному підґрунті, як одного із аспектів «гібридної війни» проти України.

Втішно, що така оцінка подій майже збігається із словами Президента України П.Порошенка, висловлених 23 квітня ц.р. під час зустрічі з представниками Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій: «В умовах гібридної війни, коли Україна протистоїть збройній агресії сусідньої держави, наші вороги намагаються використати релігійний фактор в своїх інтересах. І найголовніша духовна зброя нашої перемоги, те чого боїться ворог – це наша єдність. Атаки спрямовані, в першу чергу, на те, щоб розколоти нашу державу і розхитати її зсередини»<sup>137</sup>.

Таким чином, зорієнтованість провідних релігійних об'єднань на закордонні центри сприяє подальшому втягуванню церков у політичні процеси, поглиблює розкол суспільства на ґрунті політичних та релігійних уподобань, може спровокувати спалах нової хвилі конфліктів на релігійному ґрунті.

Основною проблемою повноцінного розвитку всього релігійного середовища та сфери державно-конфесійних відносин залишаються саме міжправославні протиріччя. Кризові явища в православному середовищі активно використовуються закордонними релігійними центрами, які створили дієві механізми впливу на ситуацію в суспільній і духовній сферах життя нашої держави на шкоду її національним інтересам.

---

<sup>137</sup> Ворог використовує релігійний фактор у своїх інтересах, - Президент України // РІСУ. - 2016. - 24 квітня./ [http://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/state/church\\_state\\_relations/63186/](http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/63186/)

Врегулювання внутрішньо-православних протиріч повинного стати важливою складовою державної політики в релігійній сфері, що передбачає розв'язання ряду стратегічних завдань, серед яких необхідно виділити такі:

- ✓ недопущення загострення протиріч, що тягнуть за собою порушення суспільного балансу та громадянської злагоди;
- ✓ сприяння розширенню різних форм контактності між суб'єктами православного протистояння;
- ✓ активізація міжнародного міжцерковного переговорного процесу щодо врегулювання т.зв. «українського питання»;
- ✓ дотримання балансу між «невтручанням у міжцерковні відносини» та «сприянням у подоланні роз'єднання українського православ'я».

## 2.6 Ольга НЕДАВНЯ. РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНИЙ ЧИННИК У КОНТЕКСТІ ПАТРІОТИЧНОГО ВИХОВАННЯ

Доволі строката палітра сучасної функціональності конфесій як у світі загалом, так і в Україні зокрема обумовлюється злободенними потребами суспільства. Поруч з суто традиційними як для релігій та релігійних організацій з'являються чи відроджуються такі функції (або ж такий набір та поєднання функцій), котрі покликані часом у тій чи іншій спільноті. В Україні нині спостерігається актуалізація таких функцій Церков, які є найбільш запрошені у важких умовах зовнішньої агресії та наявних внутрішніх проблем. Серед них чи не на першому місці опинилась функція патріотичного виховання, що спонукало науковців звернути на це особливу увагу. Нагальність дослідження ролі релігійно-церковного чинника у патріотичному вихованні не потребує довгого доведення за умов важкого опору України навалі «руського мира», тепер вже не лише інформаційній, духовно-культурній, але й у вигляді військової агресії, що набула підступних форм неоголошеної «гібридної війни».

Різні аспекти проблематики ролі релігійно-церковних чинників у патріотичному вихованні громадян давно перебувають в зоні виправданої уваги українських світських науковців та представників Церков. Серед релігієзнавців такими є А.Колодний<sup>138</sup>, В.В.Шевченко<sup>139</sup>, П.Ю.Павленко<sup>140</sup>, С.Здіорук<sup>141</sup>, В.Докаш<sup>142</sup> та ін. Певну увагу РКЦ та протестантським Церквам у цьому плані приділив П.Л.Яроцький<sup>143</sup>, останнім часом і М.Черенков<sup>144</sup>. Аналізувала в

<sup>138</sup> Колодний А. Церква в процесі національного самовизначення українців // Українське релігієзнавство. – 2009. - №50. – С. 175-182.

<sup>139</sup> Шевченко В. Актуалізація української релігійної духовності в проблематичному зрізі внутрішньодержавного і загальноцивілізаційного поступу // Українське релігієзнавство. – 2008. –№ 48. – С. 109-135.

<sup>140</sup> Павленко П. Українськість спільнотного життя віруючих // Українське релігієзнавство. – 2008. - №46. – С. 110-134.

<sup>141</sup> Здіорук С.І. Національна церква і національна релігія як форми духовного самовираження етносу // Релігія і нація в суспільному житті України й світу. За ред. Л.О.Филипович. – К., 2006. – С. 73-84.

<sup>142</sup> Докаш В. Релігія як чинник формування етнонаціональної свідомості // Українське релігієзнавство. - 2009. - №50.– С. 153-159.

<sup>143</sup> П.Яроцький. Римо-католицизм в Україні // Українське релігієзнавство.- 2008. – №46. - С. 238-259; П.Яроцький. Стан пізньопротестантських конфесій // Українське релігієзнавство . – 2008.- №46. – С. 326.

різних контекстах відповідний зріз буття християнських конфесій в Україні й автор цього підрозділу. Також слід вдячно згадати й діаспорних дослідників: М.Кушніра, В.Мельника, С.Ярмуся, І.Шевціва, Д.Блажейовського, І.Музичку, котрі переймалися вивченням християнських засад українського патріотизму та участі Церков у патріотичному вихованні. Проте мусимо визнати, що досі така участь не була достатньо вивчена (особливо стосовно нашого сьогодення), відповідний аналіз не здійснювався у спеціальних релігієзнавчих працях.

Природно, активізувались подібні дослідження під час і після Майдану 2013-2014 років. Зокрема, у таких виданнях, як «Майдан і Церква»<sup>145</sup>, «Боже, спаси Україну...»<sup>146</sup>, «Церковь на Майдане»<sup>147</sup>, тема тієї чи іншої участі церковних чинників у формуванні патріотизму, в конкретних вчинках, співпраці, допомозі тощо розкривається на промовистих прикладах. Однак наразі лише почались ґрунтовні фахові рефлексії, теоретичний аналіз відповідної діяльності, що відбувається на наших очах. Й дана проблематика потребує окремого розгляду саме з точки зору функціональних можливостей діючих в Україні Церков та з огляду на те, на користь кого і чого ці можливості Церкви реалізують.

Кожна релігійно-церковна традиція має своє бачення проблем патріотизму, свої нюанси ставлення до нього, – і не завжди (як це стосується і наукових визначень патріотизму<sup>148</sup>) розводить патріотизм природний (або етнічний), громадянський та «окупаційний» (локальний патріотизм на зайнятій території, котрий суперечить патріотизмові автохтонів), дещо по-своєму шикує патріотизм у ранзі цінностей. До того ж, все це змінне, й подекуди досить суттєво, з плином часу. Так, християнські Церкви пройшли довгий, нелінійний і розгалужений конфесійно шлях від катакомбних «громадян Неба» до того чи іншого визнання патріотизму етнічного та громадянського. Але й в обмеженому хронологічному періоді можна по-різному оперувати цим поняттям й давати йому різні оцінки, як це наразі вигідно тим чи іншим церковним чинникам.

Так чи інакше, «у шпагаті» між досягненням спасіння (або духовної досконалості) у небесній батьківщині (або нірвані тощо) та організацією гідного цій меті життя у цьому світі – любов до свого краю та народу все ж може чи й має не лише рахуватися за чесноту, але й активно виховуватися, адже це логічно слідує із тих золотих заповідей поведінки, котрі є у головному спільними для всіх релігій. Втім, дане наше предметне поле, а воно є релігієзнавче, зосереджує нас на вивченні не стільки богословських обґрунтувань, котрі радше лишаються недоступні, відомі та зрозумілі обмеженому колу священнослужителів (чи просвітлених), скільки тієї

<sup>144</sup> Черенков М. Антиномії релігійного і національного в соціально-богословській позиції українського євангельського протестантизму // Українське релігієзнавство. – 2007.- №44. - С. 199-204.

<sup>145</sup> Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. За ред. Филипович Л.О. і Горкуші О.В. – К., 2014.

<sup>146</sup> Широкоградюк Станіслав, єпископ.. Боже, спаси Україну. – Луцьк, 2014.

<sup>147</sup> Гордеев Алексей. Церковь на Майдане. – К., 2015.

<sup>148</sup> Патріотизм // Філософський енциклопедичний словник. За ред. В.І.Шинкарука. – К., 2002. – С. 471-472; Патріотизм // Політологічний енциклопедичний словник / За ред. Ю.С.Шемшученка.– К., 2004. – С. 477; Патріотизм // Мала енциклопедія етнодержавознавства. За ред. Ю.І.Римаренка. – К., 1996. – С. 777.

діяльності, котру відповідно здійснюють релігійно-церковні чинники. А в них (наголосимо!) спостерігаються різні підходи до справи патріотичного виховання, незалежно від того, чи оперують вони цим поняттям взагалі.

Зрозуміло, що Церкви національні, історично присутні серед конкретного народу, більш схильні до відповідного патріотичного налаштування, а серед релігій та Церков міжнародних спостерігається досить відмінний спектр ставлення: від фактичного сприяння місцевому патріотизму (певного народу, громадян даної країни) як здоровому почуттю любові до рідного краю – до нейтрального, байдужого або й взагалі до визнання батьківщиною уявного духовного ареалу, а співвітчизниками – лише своїх одновітців. Загалом, треба відзначити, що терміни «патріотизм» та «патріотичне виховання» частіше можна зустріти у риторичі сучасних релігійно-церковних діячів, ніж у базових документах їхніх Церков, а в останніх, якщо і йдеться про суть проблематики, розглядаються радше загальні принципи та типовіші випадки. Однак життя, а надто з посиленням глобалістичних процесів, стає все складнішим, що вимагає доповнень та уточнень, зокрема, і церковних його оцінок.

Як патріотизм у стислому значенні (любов до свого краю), так і ще більше - громадянський патріотизм (любов до своєї Батьківщини – конкретної країни і держави), виховувати складніше в культурно неоднорідному середовищі, а таким воно, тією чи іншою мірою, є в більшості сучасних країн, чи то внаслідок складних перепитів їх історії, чи й внаслідок проблемних міграційних процесів останнього століття та неоднозначних глобалізаційних впливів. Непросто й узгоджувати інтереси менших і більших груп людей, котрі мають свій локальний патріотизм до рідних теренів, землі, міста, та їхній патріотизм як мешканців однієї країни або й ширшого (чи не зовсім співпадаючого з її історичними або сучасними кордонами) культурно-цивілізаційного ареалу. Релігійно-церковний чинник тут може як зарадити, так і посилити проблеми, адже і релігійно-церковне середовище вже давно не є у більшості країни однорідним, причому конфігурації та співвідношення своїх та зайшлих традицій не завжди історично справедливі, добровільно витворені їхніми носіями та однаково конструктивні для них в індивідуальному та, особливо, в суспільному вимірі.

Більш того, за доби гібридних воєн доводиться говорити і про «гібридний» патріотизм (хоча явище це насправді не нове в людській історії). Такий «гібридний» патріотизм в Україні генетично споріднений як з імперським російським шовінізмом, так і з його модифікацією – патріотизмом радянським (навіть якщо це не визнається відповідно налаштованими «ватниками», що роз'їхалися нині у меншій чи більшій кількості по всіх українських землях). Адже це ті переселенці (та їхні нащадки), хто приїхав з РФ в УРСР, на Схід України у виморені Голодомором села й у промислові міста, та на Західно-Українські терени після їх приєднання до УРСР, привезли та вкорінили у місцях свого нового проживання не лише свої звички та мову, але й свій місцевий патріотизм – патріотизм до зайнятої землі як до частини своєї історичної Батьківщини, котрий корелює з державним російським

патріотизмом, і не сприймає патріотизм український (ані етнічний, ані громадянський). Така неінкультурована «діаспора», бува, ще й претендує на роль зразкових патріотів в країні переселення. І свою долю відповідальності за такий стан речей (як і свій інтерес у його збереженні або зміні) мають при цьому і Церкви.

Означений «гібридний» патріотизм начебто складно оцінювати, як і ставлення до нього церковних чинників (та їхній вплив на формування такого патріотизму). Адже, з одного боку, любов до свого краю – річ позитивна, але з іншого – рідний край, мала батьківщина, як бачимо, може сприйматися не частиною більшого культурно-цивілізаційного ареалу країни, де ця мала батьківщина розташована, а частиною іншого культурно-цивілізаційного ареалу, який може бути чужим, а то й ворожим для країни локації цієї малої батьківщини. Відповідно, типове ставлення до такого «гібридного» патріотизму церковних чинників залежить від того, чи поділяють вони його, чи позиціонуються як Церкви українські або міжнародні, чи духовно рідні з Церквою тієї чужої Батьківщини, до якої тяжіє місцевий «гібридний» патріотизм (як це яскраво проявляється з симпатиками та адептами «руського мира»). Наскільки таке явище небезпечне для українських націєдержавних інтересів, то це видно по тому, що лакуни відповідної напруги виникають не лише на прикордонних з Росією землях, на Сході та частині Півдні України, але й (хоч і меншою мірою) у Закарпатті (русинський сепаратизм), тобто там, де масово присутні навіть не вихідці з Росії, а Церква, підпорядкована Московському Патріархатові (незалежно від того, як цей зв'язок з Московським Патріархатом називають – залежністю, єдністю тощо). І цю небезпечність годі заперечити тими фактами (які, справді, мають місце) українського патріотизму окремих священиків УПЦ МП та непоодиноких її мирян і цілих парафій, адже йдеться про речі типові й нетипові, більш чи менш характерні.

Кілька років тому, досліджуючи роль релігійно-церковних чинників у виникненні та посиленні сецесіоністських конфліктів (зокрема на Сході України), а ще раніше – рецензуючи курс «Основи православної культури Криму», що викладався на Півострові,<sup>149</sup> ми чітко означили ті ризики, котрі втілились у невідрадну сьогоднішню реальність. Серед них – недооцінення українськими як державними діячами, так і громадськими активістами, вже не кажучи про ширший загал, значення участі цих чинників у патріотичному вихованні (його спрямуванні та кореляції з націєдержавними інтересами українців). Можливо, тут спрацював деструктивний атеїстичний спадок чи спадок «залишкового принципу» фінансування та й уваги до культури доби пізнього соціалізму – так чи інакше, за умов посиленого ідеологічного імперського впливу та інформаційного наступу «руського мира», була втрачена нагода культурної й духовної масової реукраїнізації Сходу України та Криму. Відповідні спроби були з боку державних чинників, були і старання

---

<sup>149</sup> Недавня О. Релігія: сецесіоністські процеси в Україні // Релігійна свобода. Наук.щорічник / За ред. А.Колодного та О.Сагана.. – К., 2009. – С. 84-86.

українських Церков, однак вони, очевидно, не стали системними, послідовними та наполегливими.

Бракувало (і бракує) як принципової оцінки компетентними державними органами діяльності різних Церков, прямо чи опосередковано дотичної патріотичного виховання, так і відповідних висновків, котрі втілювались би у конкретні рішення. Активніша, свідоміша частина громадянського суспільства поки що також не приділяє цій проблемі достатньої уваги, хоч випадки практичного «прозріння» (переходи парафій з УПЦ МП до УПЦ КП) ми все частіше спостерігаємо по всій Україні. І це в той час, коли фахові експерти-релігієзнавці давно склали свої об'єктивні оцінки ситуації (у тому числі в результатах досліджень у замовлених державою планових темах), та продовжують відповідну роботу<sup>150</sup>.

Сьогоднішні реалії постачають достатньо предметного матеріалу для вивчення участі Церков у патріотичному вихованні. Така участь має різні виміри, рівні, вияви. Варто мати на оці те, що сучасна діяльність церковних чинників накладається на весь попередній спадок – сьогоднішні покоління через культурне передання невідільні, навіть в умовах доступного персонального вибору світогляду та віри, від предківського духовного коду, звичаєвих понять та матриць поведінки, вкарбованих століттями перебування у зоні впливу тієї чи іншої релігійно-церковної традиції. Тому на персональному рівні щодо кожної особи діють, тією чи іншою мірою, традиції, вплив оточення, особисті спостереження і досвід та великий і різноспрямований інформаційний потік. У цьому всьому частка безпосереднього впливу Церков може бути невеликою, однак може плідно «лягати» на вдячний ґрунт сприйняття. Цим може пояснюватися стійкість конфесійних симпатій здавалося б не надто релігійних людей, й легкість маніпулювання ними з боку відповідних конфесійних чинників.

Церкви та релігійні організації у своїй небайдужій до виховання патріотизму діяльності застосовують такий арсенал:

1. Звернення, публічні виступи та інше керівництва Церков та конфесійних авторитетів, активістів, зокрема і поза «церковною огорожею».
2. Проповіді, богослужбова діяльність та сенсорне її оформлення, небайдужі для формування патріотизму.
3. Церковні ЗМІК та видання.
4. Світські ЗМІ та Інтернет (сайти, форуми, соціальні мережі).
5. Курси для дорослих, просвітницькі, соціальні, екологічні проекти тощо.
6. Періодичні та принагідні церковні та прицерковні заходи.

<sup>150</sup> «Русский мир» Кирила не для України. Збірка наук. статей. За ред. А. Колодного. – К.: УАР, 2014. – 343 с.; також: УПЦ (МП) все більше сприймається як антиукраїнська Церква, - Михайло Черенков // Релігійно-інформаційна служба України. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/community/religion\\_and\\_policy/59894/](http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_policy/59894/).

7. Діяльність різних церковних та прицерковних організацій, братств, сестринств.
8. Недільні школи.
9. Дитячі й молодіжні табори.
10. Співпрацю із загальноосвітніми школами та іншими навчальними й навчально-виховними закладами.
11. Співпрацю з дитяче-молодіжними організаціями, як от Пласт і подібні.
12. Майданне капеланство.
13. Капеланську та волонтерську діяльність.

Всі ці засоби й форми роботи, котрі, з більшою чи меншою активністю використовують всі помітні в українських теренах Церкви, зрозуміло, можуть сприяти формуванню патріотизму як українського, так і «гібридного» (а то й взагалі – патріотизму до іншої держави, чужого культурно-цивілізаційного ареалу, до віртуальної духовної спільноти), а тому мусять бути предметом оперативного вивчення не лише релігієзнавців, а й правничих та інших компетентних державних органів.

Як засвідчують наші дослідження, а також і наших колег, Церкви та релігійні організації через посередництво багатьох форм і засобів здійснюють роботу дотичну до патріотичного виховання. Існуючі напрямки та форми проведення патріотично-виховної діяльності стосуються найзлободенніших потреб сучасного українського суспільства, й відповідна праця відбувається як системно, так і принагідно і спонтанно, знаходяться для неї можливі методи і шляхи. Ситуація опору російській агресії, в якій зараз знаходиться українське суспільство, важкі виклики розвитку, що постали перед ним, об'єктивно спонукають Церкви (в особах як їх керівництва, так і всіх церковних, у т.ч. й мирянських структур, церковного активу на місцях) до ширшої реалізації функції патріотичного виховання, до можливої співпраці у цьому з іноконфесійними колегами, а пересічних віруючих – до відповідної більшої свідомості, включеності та суб'єктності. Крім того, спостереження за патріотично-виховною діяльністю (її наявністю чи відсутністю, спрямуванням та наповненням) релігійно-церковних чинників з боку українських громадян різних релігійних поглядів, конфесійних та світоглядних орієнтацій відкриває для останніх як нові варіанти їх власного духовного розвитку, так і розуміння місця й ролі цих чинників у житті суспільства, а самі Церкви – стимулює до актуальної роботи над собою.



## 2.7 Дмитро БАЗИК. РЕЦЕПЦІЯ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ОСВІТНЬОЇ ТА ПРОСВІТНИЦЬКОЇ ФУНКЦІЇ РЕЛІГІЇ В СУЧАСНОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ

Одним з актуальних дискурсів в сучасному релігієзнавстві є визначення сутності та ролі релігійної освіти й проблеми її співіснування із світською. З цього приводу в колі дослідників фігурують різноманітні, часом протилежні, точки зору. Провідними рубриками рецепції доцільності впровадження релігійної освіти є наступні: 1) акцентування на чинному законодавстві про відокремлення церкви від держави, зокрема закони України «Про свободу совісті і релігійні організації» та «Про освіту»; 2) порівняння закордонного досвіду реалізації впровадження релігійної освіти в практику суспільного життя, компаративний аналіз позицій прихильників та противників релігійної освіти; 3) окреслення проблем релігійної та духовної освіти в контексті становлення державно-церковних відносин, складнощі інкорпорації релігійного компонента в систему світської освіти, їхня демаркація; 4) актуальність розрізнення та розмежування релігійної та релігієзнавчої освіти, специфіка їх функціональної спрямованості.

Що ж стосується інтерпретації змістовного наповнення поняття «релігійна освіта», то тут маємо цілий ряд авторських концептуальних візій. Зокрема, російський дослідник релігії Ф. Козирьов визначає релігійну освіту як всі види освітньої діяльності, пов'язаної з вивченням релігії, вихованням релігійного почуття та розвитком релігійної свідомості. При цьому досить сумнівною, на наш погляд, вбачається авторська позиція віднесення до релігійної освіти інструктажу підготовки до хрещення – оглашення, заняття йогою та вивчення Біблії на уроках літератури, а також знайомство з нерелігійними етичними системами<sup>151</sup>.

Український релігієзнавець А. Колодний в термін «релігійна освіта» вкладає наступний зміст: «Це навчальний процес, зорієнтований на передачу реципієнту певного обсягу релігійної інформації з метою підвищення рівня його релігійної освіченості, формування навиків освоєння змісту певного релігійного віровчення. Релігійна освіта буває загальнопросвітницькою (навчання релігії в парафіяльних і недільних, суботніх та п'ятницьких школах, на біблійних курсах тощо) та професійно зорієнтованою (богословською) – академії, університети, семінарії, коледжі тощо»<sup>152</sup>.

Український релігієзнавець Л. Филипович дає визначення не стільки релігійної, а духовної освіти. В інтерпретації дослідниці «це є знання про релігію, викладене з позицій самої релігії. Серед найбільш важливих функцій, властивих духовній освіті з урахуванням її специфіки, можна виокремити наступні: 1) відтворення у конфесіях як рядових віруючих, так і священнослужителів, а внаслідок цього – і релігії в цілому; 2) включення

<sup>151</sup> Козырев Федор. Понятие «религиозное образование» и его педагогическая интерпретация // Релігієзнавчі нариси – №4. – К, 2013. – С. 8.

<sup>152</sup> Колодний Анатолій. Релігієзнавча і релігійна освіти: предметне поле і співвідношення // Українське релігієзнавство – № 70. – С. 33.

особистості за допомогою релігійної освіти до складу тієї чи іншої конфесійної групи; 3) соціалізація особистості віруючого протягом усього його життя; 4) формування і розвиток духовно-моральної культури віруючого, вплив на культуру нерелігійних людей. Фундаментальна функція релігійної освіти реалізується в двох напрямках - поглиблення і розширення знань віруючих та первинне знайомство з основами віровчення нових членів. Говорячи про перший напрямок, ми маємо справу, як правило, із професійною релігійною освітою, розглядаючи друге – з непрофесійною»<sup>153</sup>.

Обґрунтовуючи доцільність актуалізації впровадження релігійної освіти в загальноосвітній процес український дослідник М. Палінчак як аргументацію наводить наступні чинники: «По-перше, подолання негативних явищ девальвації індивідуальної, родинної та суспільної моралі під впливом антигуманної за своєю сутністю масової культури. Саме релігійні інституції, які вважають себе носіями духовності готові зробити виклик з метою виправлення ситуації через створення системи релігійних освітніх закладів. По-друге, Церкви та деномінації упродовж усієї історії власного існування завжди займались педагогічною діяльністю (були центром освітнього життя суспільства). Так, Свято-Успенські Києво-Печерська та Почаївська Лаври, Видубицький монастир були значимими культурними та освітніми осередками, носіями інтелектуального потенціалу»<sup>154</sup>. З останньої тези науковця напрашується висновок про намагання традиційних конфесій певною мірою реабілітувати свою ретроспективну освітянську роль в мультикультурному середовищі сучасності. Однак для нових релігійних інституцій можна відзначити їх прагнення зайняти свою нішу в тому ж поліконфесійному просторі, що, в свою чергу, створює ситуацію змагальності, конкурентності релігійних навчальних закладів в ситуації домінування принципів світоглядного плюралізму.

До того ж, важливо враховувати й цільову аудиторію релігійної освіти, яка може бути зорієнтованою:

1) для своїх вірян - з метою підвищення їхньої освітньої обізнаності та кваліфікації; підготовка висококваліфікованих фахівців для потреб власної релігійної організації (священники, імами, духовні провідники, пастори, проповідники, церковнослужителі тощо);

2) для іновірців - з метою навернення їх до своєї конфесії або ж ознайомлення із засадами власного віросповідання (в контексті принципів толерантності), розширення ідеологічного впливу конфесійної спрямованості.

В найбільш загальному вигляді освітня функція релігії полягає в наступних чинниках:

1) в діяльності з підготовки кадрів духовенства у відповідних навчальних закладах (академії, семінарії, курси та ін.);

2) у здійсненні релігійної освіти віруючих та невіруючих (недільні школи, церковні школи тощо), у викладанні релігії в загальноосвітніх закладах;

<sup>153</sup> Филипович Людмила. Духовна освіта в контексті становлення державно-церковних відносин // Українське релігієзнавство – № 70. – С. 61 - 62.

<sup>154</sup> Палінчак Микола. Релігійна освіта: зарубіжна практика // Українське релігієзнавство – №70. – С. 98.

3) в утриманні загальноосвітніх і вищих навчальних закладів.

Як слушно зазначає В. Хромець: необхідно розрізняти релігійну освіту від просвітницької діяльності: проповіді, місіонерські бесіди тощо<sup>155</sup>. Релігійне просвітництво – це трансляція, передача, поширення та розповсюдження знань та культурних надбань релігійного характеру. Принциповою різницею між релігійною освітою та релігійним просвітництвом є те, що релігійна освіта має цілеспрямований, фіксований характер, чітку спрямованість на певну аудиторію, тоді як релігійне просвітництво не є зорієнтованим на визначений конкретний об'єкт поширення певних знань про релігію.

Просвітницька функція релігії полягає в поширенні конфесією певної суми релігійних знань про свою історію чи культуру, мораль і т. ін. Вона проявляється: 1) у вихованні людей за допомогою видання і розповсюдження релігійно-повчальної літератури; 2) діяльності в напрямку історичного просвітництва – проведенні святкування різноманітних релігійно-історичних дат і подій; 3) трансляції комплексу віровчення певної конфесії через місіонерську діяльність; 4) поширенні релігійних знань засобами масової інформації та сучасної комунікації: конфесійної періодики, ІТ-додатків, мережі Інтернет (сайти, блоги, форуми, соціальні сітки, вебінари).

Релігійне просвітництво за своїм змістом є більш ширшим феноменом порівняно з релігійною освітою, оскільки воно може функціонувати без спеціальної системи закладів, в той час як релігійна освіта без подальшої орієнтації на просвітницьку діяльність втрачає сенс, оскільки є її складовою частиною.

Варто враховувати також і те, що як освітня, так і просвітницька функції релігії притаманні конфесіям в різній мірі в залежності від історичного контексту. Так, давнє язичництво було зацікавлене в релігійній освіті та просвітницькій діяльності лише для обмеженого кола осіб. Про це свідчать, зокрема, наявність в минулому системи таємних інституцій посвячених єгипетських чи вавилонських жерців. Частково в такому ракурсі можна й говорити про середньовічну християнську Церкву, яка забороняла вільне читання Біблії з метою захисту власних релігійних догматів від викривлення усталених тлумачень. Пізніше цей фактор продукував епоху Реформації, яка принесла множення конфесійних варіацій освітньо-просвітницької діяльності.

Крім того, в контексті сучасності можна спостерігати певну трансформацію освітньо-просвітницької функції релігії. Зокрема, прийнято вважати, що конфесійні навчальні заклади відзначаються наявністю критеріїв оцінювання успішності тих, хто навчається, фіксованим сертифікатом про отримання релігійної освіти. Однак останнім часом, з'являються релігійні освітні заклади, які виконують більше просвітницьку функцію, ніж релігійно-освітню, на кшталт, Відкритого Православного університету, Відкритого Ведичного університету (останній функціонує виключно в он-лайн режимі).

Відтак, в подальшій перспективі дослідження освітньої та просвітницької функцій релігії вважаємо за необхідне: 1. проводити чітку демаркацію між

<sup>155</sup> Хромець Віталій. Актуальні проблеми релігійної освіти // Релігієзнавчі нариси – №4. – К, 2013. – С. 5.

поняттями «релігійна освіта» та «релігійна просвіта»; 2. наявні трансформаційні процеси в освітній та просвітницькій функціях релігії висвітлювати крізь призму компаративного аналізу історичного контексту та сучасних реалій.

## **2.8 Петро ЯРОЦЬКИЙ. НОВА «ЄВАНГЕЛІЗАЦІЯ ЦЕРКВИ ТА СВІТУ» В СЕКУЛЯРНОМУ КОНТЕКСТІ**

У 2010-2012 рр. на шпальтах католицьких видань з'явилася буквально лавина статей, озаглавлених: «Нова євангелізація Європи»; «Через євангелізацію долати суспільні й культурні нерівності в глобалізованому світі»; «Церква повинна безупинно оновлювати свою євангельську місію»; «Потрібно шукати нові засоби проголошення Євангеліє»; «Євангеліє – найбільша сила перемін світу» та ін.. Створено спеціальну «Папську Раду з нової євангелізації» (21 вересня 2010). У жовтні 2012 р. у Римі відбулося зібрання Синоду католицьких єпископів для обговорення теми «Нова євангелізація з метою поширення християнської віри»<sup>156</sup>.

Завдання цієї кампанії широкоаспектні, оскільки йдеться, з одного боку, про євангелізацію самої церкви, а з другого - євангелізацію світу, передусім Європи. Засоби для проведення євангелізації також різні: поряд з оновленням церкви, перебудови її інституційних структур на перший план висувається соціалізація релігії як умови її збереження в сучасному глобалізованому і секуляризованому світі.

**Соціальна спрямованість «нової євангелізації церкви і світу».** Окреслення «Нова євангелізація» засвідчує потребу відновлення способу проголошення Євангеліє передусім людям, які живуть в умовах наступаючої секуляризації в країнах давньої християнської традиції. Склалася нові обставини, яких церква не могла передбачити. І ці нові обставини викликали глибоку кризу християнської віри. «Рисами кризи, яку переживаємо, – заявив папа Бенедикт XVI на першому пленарному зібранні Папської ради з нової євангелізації, – є виключення Бога з особистого життя, поширення байдужості до релігійної віри, зіпхнення її на маргінес суспільного життя. У минулих десятиріччях ще можна було знайти сенс християнства, об'єднуючий у спільноту цілі покоління, які вирости в тіні віри, що формувала культуру. Сьогодні, на жаль, маємо справу з драмою фрагментарності, спостерігаємо явище, коли люди номінально належать до церкви, ведуть спосіб життя суперечним з вірою. Проголошення Христа Спасителем світу сьогодні трудніше, ніж в минулому»<sup>157</sup>.

Соціальне вчення Католицької церкви в процесі євангелізації є інтегральною частиною християнського життя в умовах глобалізації і секуляризації, а також економічної кризи. Виступаючи у Ватикані перед

<sup>156</sup> L'Osservatore Romano (wyd. polsk.).- Roma,2011.- №7-8.

<sup>157</sup> Ibid. - S.34-35].

спеціалістами католицької соціальної науки з усього світу, Бенедикт XVI підкреслив: «Нова євангелізація повинна бути спрямована на утвердження соціальної справедливості в громадянському суспільстві й ринковій економіці»<sup>158</sup>. Євангелізація суспільної сфери церковними засобами передбачає виховання християнського способу діяльності в економічних і суспільних відносинах, безпосередню участь церковних структур в цій діяльності силами волонтерських об'єднань, позаурядових християнських організацій, ватиканської комісії *Justitia et Pax* («Справедливість і мир»), закладів суспільних справ і праці, осередків та інститутів соціального вчення католицизму, суспільних спілок розвитку, а також застосування набутого досвіду з мікрокредитами та іншими структурами, пов'язаними з церквою і громадянським суспільством. Саме такі напрями і форми євангелізації папа зобов'язав розвивати суспільне душпастирство, яке необхідно створити в усіх помісних церквах, щоб «у світі, часто замкнутому й ізольованому, позбавленому надії, церква була ініціаторкою правдивої і відповідальної думки, гуманітарних спільних проєктів»<sup>159</sup>.

Очевидно, що саме такі соціальні аспекти євангелізації мав на увазі Хосемарія – засновник католицької акції *Opus Dei* («Божа справа»), коли закликав «палко любити світ». Він піддав критиці тих представників Католицької церкви, які намагаються представити християнське життя винятково духовним і вважають, що ним живуть особливі, чисті люди, далекі від нікчемного світу, або ті, що, принаймі, терплять його доки живуть тут, на Землі. «Коли бачення є таке, – вважав очільник *Opus Dei*, – то християнське життя зосереджується винятково в храмах. Бути християнином – означає ходити до церкви, брати участь у священнодійствах, одним словом – жити в особливому, окремому світочку, немов у пристінках раю, доки інший, звичайний світ йде своїм шляхом».

Зображене християнське життя Хосемарія категорично не сприймає і заявляє: «Ми відкидаємо таке перекручене християнство. Християнське життя протікає у звичайному світі... У круговерті звичайнісіньких подій, серед найбільш земних, матеріальних речей ми маємо освячувати себе, служити Богові та людям... Бог чекає на нас щодня у лабораторії, в операційній, у казармі, на університетській кафедрі, на фабриці, на заводі, у майстерні, в полі, у сім'ї, тобто всюди, де трудяться»<sup>160</sup>.

Очолований Хосемарією створений в рамках Католицької церкви рух духовенства і мирян намагається відновити й організувати суспільство, яке відповідало б по-новому прочитаним і сприйнятим принципам християнства. *Opus Dei* пропонує свої послуги школам, університетам, центрам професійного навчання, лікарням, де вони активно запроваджують виховні й соціально-реабілітаційні програми, підготовлені на основі соціального вчення католицизму, наполегливо рекомендують «унікати поширеної спокуси

<sup>158</sup> Ibid. - S.30-31.

<sup>159</sup> Ibid. -S. 31.

<sup>160</sup> Католицький вісник. – К., 2010. - №18. – С.8.

подвійного життя: по один бік – внутрішнє, зв'язок з Богом, а по інший, геть окремо – професійне, соціальне, сімейне, де юрмляться і кишать дрібні земні справи». Вони закликають освячувати буденне життя: у цих словах – ціла програма християнського життя»<sup>161</sup>. У діяльності Опус Деї найпереконливіше відтворюється феномен соціалізації релігії як умови її збереження в сучасному секулярному світі.

Нова євангелізація церкви і світу істотно відрізняється від традиційної євангелізації, якою Католицька церква займалася впродовж попередніх століть. Папа Франциск у своєму Апостольському Повчанні «*Evangelii gaudium*» («Радість Євангеліє») «Про проголошення Євангелії в сучасному світі» (24 листопада 2013 р.) суспільний вимір сучасної євангелізації як церкви, так і світу (але спочатку церкви) означив в контексті чотирьох актуальних передовсім для церкви проблем: 1) спільнотна і суспільна актуалізація євангелізації методом розкриття керигми біблійних текстів (отже, йдеться про їх деміфологізацію і модернізацію з метою виявлення сутнісного значення Ісусової проповіді про прийдешнє царство Боже; 2) проблеми бідних в суспільному і євангельському взаємозв'язку їх вирішення; 3) взаємозалежність спільного блага і суспільного миру; 4) суспільний діалог як внесок у справу тривалого миру і сталість розвитку людства. Цей суспільний діалог набуває різних вимірів в контексті євангелізації: діалог з державами і суспільством, який обіймає передовсім проблему інтегрального розвитку людини і набуття нею суспільного блага. Наступні етапи суспільного діалогу стосуються порозуміння церкви з різними культурами і наукою, а також встановлення толерантних відносин з віруючими різних нехристиянських релігій, особливо з іудаїзмом та ісламом, тобто йдеться про розгорнутий екуменічний і міжрелігійний діалог [§238]<sup>162</sup>.

**Суспільні чинники «оприсутнення» Царства Божого в сучасному світі.** Сутнісне значення євангелізації, як зазначається в цитованому Апостольському Повчанні «*Evangelii Saudium*» («Радість Євангеліє») про проголошення євангеліє в сучасному світі», полягає в «оприсутненні Царства Божого у світі» [§ 176]. Розгортаючи цей контекст євангелізації в його ключовому понятті «оприсутнення», «Апостольське Повчання» зазначає, що така «пропозиція євангелізації не полягає лише на особистому зв'язку з Богом», оскільки «Бог уже царює в світі, в якому відбувається «оприсутнення» його царства». «Як довго Бог буде царювати між нами, то суспільне життя стане простором братерства, справедливості, миру, гідності кожної людини. Відтак, знаряддя і досвід християнський потребують послідовного суспільного втілення [§ 180].

Надто проблематичним і конраверсійним є подальше розгортання в «Апостольському Повчанні» сутнісної характеристики «оприсутнення» і «вростання в сучасний світ» Царства Божого». Якщо глобалізація і

<sup>161</sup> Там само. – С.31.

<sup>162</sup> Ojca swietego Franciszka Adoracja Apostolska Evangelii Saudium o gloszeniu Ewangelii w wspolczesnum swiecie. - Copyring by Libreria Editrice Watikana, 2013.

секуляризація сучасного світу, особливо сучасної Європи, яка переживає «кризу віри» (що визначають з гіркотою самі ієрархи Католицької церкви), є «оприсутненням» Царства Божого, то це сприймається як змирщення одного із сакральних принципів Християнського символу віри, зміщення трансцендентного в іманентне, вихолощення традиційної християнської есхатології і сотеріології.

Тут необхідно співставити поняття «оприсутнення» Царства Божого у світі папи Бенедикта XVI та інтерпретацію Царства Божого папою Франциском в його «Апостольському Повчанні» в контексті сучасної «євангелізації церкви і світу». Папа Бенедикт XVI, як зазначає доктор філософських наук О.М. Шепетяк, «наголошував, що ані в Біблії, ані в традиції Церкви Царство Боже не розуміється як ідеальний суспільний лад <...>, пророком і провісником якого був Ісус»<sup>163</sup>. Папа Франциск сформулював новий есхатологічний і сотеріологічний імператив: «Не можна вже більше твердити, що релігія повинна обмежуватися сферою особистою й існує для того, щоб приготувати душі до неба <...>. Навернення християнське вимагає, щоб ми розмірковували насамперед над тим, що стосується суспільного ладу і реалізації спільного добра» [§ 88]. Саме у цьому контексті відбувається сучасне інноваційне (а не традиційне) поєднання «оприсутнення» існування Царства Божого на Землі з ідеальним суспільним ладом, що є сутнісним виявом «нової євангелізації церкви і світу», яка (євангелізація) «не буде повною без вираження взаємного співвідношення між євангелієм і конкретним особистим й суспільним життям людини <...>, що є критерієм універсальності, характерної для динаміки Євангеліє» [§ 181].

Папа Франциск категорично вимагає відмовитися від «спихання релігії в таємничий внутрішній простір життя людини, без життя національного і суспільного, без турботи про розвиток і утвердження кондицій життя суспільства громадянського» [§ 183]. Саме цей суспільний процес як «оприсутнення» Царства Божого «уже тепер і зараз» актуалізується в «Апостольському Повчанні», в якому знаходимо такі дефініції, як: «Земля є нашим спільним і вічним домом», «справедливий порядок суспільства і держави є центральними завданнями політики і церкви», «автентична віра вимагає глибокого прагнення зміни світу і утвердження цінностей царства Божого в ньому» [§ 183-184].

Підсумовуючи аналіз цього вияву «оприсутнення» Царства Божого в сучасному світі, необхідно прийняти до відомої оцінки самими віруючими сучасного стану світу, як несправедливого і злого, та наукової оцінки його секуляризації, що аж ніяк не засвідчує про навіть мінімальні вияви «оприсутнення» в ньому Царства Божого. Зрештою, папа Франциск також не відмовляється від такої оцінки в інших розділах свого «Апостольського Повчання», в якому він характеризує нашу епоху як «епоху економічної і суспільної нерівності, виключення і маргіналізації великої маси людей, які

<sup>163</sup> Шепетяк О.М. Німецькомовна католицька думка другої половини ХХ століття. – Київ. 2014. – С. 224

залишаються без праці, без перспектив, без шляхів виходу зі стану їхнього відкидання [§ 56].

Ці соціально-економічні чинники, як зазначає папа Франциск, створили «глобалізацію людської байдужості», «знечулений культ доброту», «культ божка-грошей», «антропологічну кризу», «економіку без людського обличчя», світову економічно-фінансову кризу, перетворили сутнісну природу людини до споживацького інстинкту і консумційних потреб [§ 55,56].

**Суспільне включення бідних і турбота про них – важливий аспект євангелізації.** Цей аспект євангелізації легітимізував появу «теології бідних», яка посіла найприоритетніше значення в понтифікаті Франциска, стимулював реформування традиційної церкви в «церкву бідних», «екзистенційну церкву», «церкву соціальної периферії» Створення такої церкви має відбуватися замість клерикалізованої і централізованої традиційної церкви. Відтак, завдання «нової євангелізації церкви і світу» в основному зводиться до того, щоб «кожний християнин і кожна церковна спільнота стали знаряддям Божим для визволення бідних, щоб вони могли повністю інтегруватися в суспільство» [§ 187].

Якими ж методами, інструментарієм і засобами має відбуватися євангелізація з метою подолання бідності? Виявляється запропонована євангелізація не має власного релігійного інструментарію, а користується секулярно-гуманітарним понятійним апаратом – солідарністю і субсидіарністю. Пояснення їх змістовного наповнення зводиться до відомих і застосованих в країнах Європейського Союзу гуманітарних заходів з подолання бідності. Так, солідарність імплементується у співпраці для виявлення і подолання структурних причин бідності й застосування інтегрального розвитку убогих, а також формування нової ментальності, визначальним якої стає поняття спільноти, примату благодатного життя всіх замість привласнення матеріальних і культурних цінностей одиницями.

Відтак, поняття солідарності в контексті євангелізації застосовується для сформування «спонтанічної реакції людини, яка повинна визнавати суспільну функцію власності й загальне призначення матеріальних і культурних цінностей як спільних благ, які приоритетніші, ніж приватна власність [§ 189]. Приватне володіння різними благами вважається легітимним, якщо воно служить добру спільноти, звідси «солідарність потрібно сприймати як безальтернативну потребу повернення бідному того, що йому належить <...> Таке переконання і реальне практикування солідарності відкриває шлях до інших структурних змін <...> Якщо такі зміни не відбуваються, то такі структури стають скорумпованими, обтяжливими і безрезультатними» [§ 189].

Для церкви, як зазначається в «Апостольському Повчанні», справа бідних має різні категоріальні виміри – насамперед теологічний, а також культурний, соціологічний, політичний і філософський. У суспільному вимірі євангелізації ставиться на перше місце створення «теології бідних». Відтак, для Католицької церкви визначним чинником євангелізації актуалізується парадигма «бідна церква для бідних». «Бідні можуть нас багато чому повчити. Завдяки власному



стражданню вони краще знають страждаючого Ісуса Христа, ніж ми. Треба, щоб ми всі завдяки бідним дозволити собі євангелізуватися. Нова євангелізація є запрошенням до визнання спасенної сили екзистенції бідних і поставлення її в центр шляху Церкви. Ми покликані до відкриття у бідних Христа, до надання їм нашого голосу і співчуття в їхніх справах, до здобуття їхнього приятилювання, щоб слухати їх, розуміти їх і сприймати таємничу мудрість, яку Бог хоче нам передати через них». Отже, як наголошує папа Франциск, «без преференційного вибору справи бідних проголошення Євангеліє залишається не зрозумілим і потоне у видопіллі слів [§ 199].

У цьому контексті економічний і соціальний вимір «справи бідних» як завдання «нової євангелізації церкви і світу» набуває революційного кшталту. Йдеться про економіку і дистрибуцію (поділення) доходів. У зв'язку з нагальністю вирішення цієї проблеми «Апостольське Повчання» наполягає на тому, що «без преференційної опції проблеми бідних проголошення Євангеліє <...> може залишитися незрозумілим і потонути у водопіллі слів, якими і так нас щоденно заливають в сучасному суспільстві через засоби масової інформації» [§ 199]. Така категоричність й актуальність негайного вирішення справи бідних обґрунтовується тим, що «поки радикально не вирішиться проблема бідних людей, ризикуючи з абсолютної автономії ринків, а також фінансових спекуляцій, атакуючи структурні причини нерівності, не вирішаться проблеми світу і взагалі будь-які проблеми. Нерівність – корінь всіх суспільних хвороб» [§ 199].

Гідність кожної людської особи і спільне матеріальне й культурне добро (спільне благо), як основоположні критерії євангелізації, повинні «надавати кшталт всій економічній політиці, а не бути зовнішніми додатками політичної програми, позбавленої будь-яких перспектив і планів справжнього інтегрального розвитку» [§ 202].

Папа Франциск в своєму «Апостольському Повчанні» зарекомендував себе як критика «сліпих сил і невидимої руки ринку», як поборника «програм і механізмів специфічного і невідкладного вирішення дистрибуції доходів, не обмежуючись традиційним опікунством і благодійністю». «Якщо хочемо збудувати здорову і ефективну світову економіку, то в сучасній історичній фазі потрібний такий спосіб інтеграції, який, не порушуючи економічного суверенітету народів, забезпечить економічний добробут всім країнам, а не тільки окремим» [§ 206].

Залучаючи до цієї «економічної інтеграції» церкву в контексті її євангелізації (не забуваймо, що «нова євангелізація» стосується передовсім євангелізації самої церкви, яка повинна відмовитися від своїх традиційних функцій лише «готувати душі до небес»), «Апостольське Повчання» застерігає церкву та її структури на місцях від пасивності. «Кожна спільнота Церкви, яка не збирається вповні й в творчий спосіб ефективно співпрацювати, щоб бідні жили з гідністю і не були виключені, говорить в ній, - наражається на ризик розкладу, хоча говорить про суспільні проблеми і навіть критикує уряд. Легко

піддатися духовній святості, яка маскується релігійними практиками, бездарними зібраннями або порожніми промовами» [§ 207].

«Євангелізація світу» має на меті передовсім своїм об'єктом «владу політичну і владу фінансову», щоб «відкрити їх зір, сконцентрувати їх зусилля на вирішення актуальних проблем – доступність для всіх гідної праці, освіти, лікування. А чому б не звернутися до Бога, щоб інспірувати їх плани? Перекоаний, що відкритість на трансценденцію могла б сформувати нову політичну і економічну ментальність, яка б допомогла перемогти дихотомію між економікою і суспільним добром, призначеним для всіх [§ 205].

Підсумовуючи аналіз суспільного виміру євангелізації як вияву соціально-гуманістичної функціональності Католицької церкви, не важко співставити основні положення «Апостольського Повчання» папи Франциска з основоположними засадами «теології визволення», яка зародилася в 80-90-х роках ХХ ст. і продовжує до цього часу виявляти себе в країнах Латинської Америки, зокрема в Аргентині, в якій довгі роки до обрання понтифіком здійснював своє ієрархічне служіння архієпископ Бергольйо. Отже, вплив цієї «теології визволення» якоюсь мірою очевидний в нинішніх рефлексіях папи Франциска, зокрема, що стосується проблеми соціальної нерівності, економіки і дистрибуції доходів, створення «бідної церкви для бідних».

Нерівномірність соціально-економічного розвитку – виклик церкви. Цей фактор сприяв самоусвідомленню Католицької церкви за умов національно-визвольних рухів в Латинській Америці, де в другій половині ХХ ст. розгорнулася боротьба за подолання нерівномірного розвитку і економічної залежності бідних країн від будь-якої експлуатації. Внаслідок цього виникли різні течії «теології визволення», ставлення до яких Святий Престол за часів понтифікату Івана Павла II виразив у інструкціях ватиканської Конгрегації у справах віри, яку тоді очолював Йозеф Ратцінгер (наступний папа Бенедикт XVI) : «Серйозні ідеологічні збочення зраджують справу бідних» (1984 р.), «Про християнську свободу і визволення» (1986 р.).

Звинування «теології визволення» у цих ватиканських інструкціях ґрунтувалося на таких підставах: не можливо локалізувати зло виключно в несправедливих економічних та політичних структурах; принципово зло полягає в тому, що необхідну боротьбу за справедливість і свободу людини «теологія визволення» розуміє вузько – в економічному і політичному сенсі, а Євангеліє подає у суто земній, соціально-економічній і політичній інтерпретації; «теологія визволення» пропонує новаторську інтерпретацію змісту віри і християнського способу життя, яка ґрунтовно відрізняється від церковного розуміння змісту віри, більше того, є прямим його запереченням; «теологія визволення» піддає сумніву сакраментальну та ієрархічну структуру церкви, вимагаючи її децентралізації і деклерикалізації; «теологія визволення» заперечує необхідність взагалі церковної ієрархії, а віронавчальну владу церкви ототожнює з елітою пануючого класу, з якою необхідно боротися як з класовим ворогом.

Відтак, в цілому латиноамериканська «теологія визволення» звинувачувалася в соціал-демократичному і марксистському використанні євангелізації, спробою заміни традиційних церковних структур «низовими народними церковними утвореннями», «периферійною церквою», «церквою бідних» (по суті, вже в «теології визволення» знаходимо той інструментарій реформування церкви, який сьогодні застосовує папа Франциск).

## **2.9 Віта ТИТАРЕНКО. ФУНКЦІОНАЛЬНЕ ЗНАЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СИТУАЦІЇ ЯК СКЛАДНООРГАНІЗОВАНОЇ СИСТЕМИ**

Релігія як соціально-духовний феномен у своєму функціональному прояві реагує на різні потреби людини, задовольняючи при цьому насамперед ті її духовні потреби, які не може задовольнити будь-який інший суспільний феномен. Релігія разом з тим постає як певна якісна визначеність, що характеризує іманентні цьому суспільному феномену здатності і можливості задовольняти життєві потреби людини, релігійних спільнот і соціуму, допомагаючи віруючій людині в осягненні внутрішньої сутності світу в його трансцендентних координатах, постаючи «нормативно-змістовою квінтесенцією досвіду» подолання страждань, життєвих негараздів, а також сприяє усвідомленню смислу й значення земного життя віруючою особистістю в перспективі «останньої реальності»<sup>164</sup>.

Дослідження проблем функціонального вияву релігії як системи, взаємодії і взаємообумовленості її складових елементів в бутті суспільства, окремого віруючого та релігійних об'єднань є актуальним в теоретичній, практичній та прогностичній площині. З'ясуванню суті й характеру функцій релігії присвячена ціла низка наукових досліджень.. Автори «Академічного релігієзнавства» вирізняють наступні функції релігії: компенсаторна, комунікативна, світоглядна, інтегративна, регулятивна, терапевтична, культурозберігаюча та ін<sup>165</sup>. Дослідник Є.Соколов акцентує увагу на наступних шести функціях релігії — захистно-адаптивній, перетворюючій, комунікативній, сігніфікативній, нормативній і функції «психічної розрядки». Крім того, до названих він додає ще три, що пов'язані з особистістю — «гомінізації», соціалізації, «інкультурації»<sup>166</sup>. Дослідник Ю.Ананьєв аналізує функції у такому їх складі: адаптивна, едукативна, когнітивна, валюативна, інформативна, комунікативна, нормативна, регулятивна, інтегративна<sup>167</sup>. Грунтовне дослідження природи і виявів функціональності релігії було здійснено Л.Виговським<sup>168</sup>.

<sup>164</sup> Див.: Гараджа В.И. Религиоведение. – М., 1995. – С. 172.

<sup>165</sup> Академічне релігієзнавство. За ред. А.Колодного. – К., 2000. – С.558.

<sup>166</sup> Соколов Э.В. Культурология. - М., 1994.

<sup>167</sup> Ананьев Ю.В. Культура как интегратор социума. - Нижний Новгород, 1996.

<sup>168</sup> Виговський Л.А. Функціональність релігії: природа і вияви. - Київ- Хмельницький, 2004.

Хоча диференціація функцій у різних авторів неоднакова, проте в судженнях про них є чимало спільного. Безперечно, релігія виконує ряд найважливіших функцій, головною з яких є створення і зміцнення суспільної солідарності. За визначенням В.Бодак, релігія, насамперед за допомогою культури конституює суспільство як ціле: готує індивіда до соціального життя, тренує слухняність (дисциплінуюча функція), зміцнює соціальну єдність (гуртуюча функція), підтримує традиції, вірування, цінності (відтворювальна, трансляційна функція), збуджує почуття задоволення, соціальний ентузіазм (надихаюча, ейфорізуюча функція)<sup>169</sup>. Релігія продовжує виконувати й пізнавальну функцію, хоча остання притаманна переважно науці. Е.Дюркгейм стверджував, що насправді немає релігій, які були б хибними: всі вони по-своєму істинні. «Неправильно, – писав він, – що наука, з одного боку, а мораль і релігія – з іншого, становлять собою види ... антиномій, оскільки ці дві форми людської активності в дійсності походять з того самого джерела».<sup>170</sup>

Назагал функціональність релігії у різних способах її вияву є визначальним об'єктом осмислення, аналізу та прогнозування в такій галузі релігієзначої науки як практичне релігієзнавство. «Практичне релігієзнавство, - за визначенням проф. А.Колодного, - розглядає релігію як функціонуючу реальність, яка потенційно й фактично (в практичному вияві) постає як функціональна система»<sup>171</sup>.

Головним і основним критерієм при розгляді релігії як функціональної системи виступає характер відношення функцій релігії до об'єктивної дійсності з її гранично широкими зв'язками, відносинами, властивостями. Функції релігії визначені об'єктивними потребами людської природи і потребами соціуму.

Релігієзнавча рефлексія на прогностичне бачення релігії повинні поставати «виявом та осмисленням тісної співвідносності її внутрішньої суті зі специфічними потребами й інтересами суспільного суб'єкта, а також функціональної ролі релігійного комплексу в їх задоволенні в практичній іпостасі»<sup>172</sup>. Тобто, функціональне значення релігійної системи розкривається через усвідомлення того, що вона дає людям, які їхні життєві запити та потреби вона задовольняє в її суспільному та функціональному призначенні. А це дозволяє визначати ефективність функціонування системи – як в цілому, так і в окремих її складових частинах. Проф. А.Колодний пропонує розглядати релігію як «еволюціонуючу універсалію», а при аналізі причин вибору людиною тієї чи іншої форми задоволення духовно-релігійних потреб, враховувати, що саме специфічна функціональна її здатність в конфесійному вимірі й постає нерідко головним мотивом такого вибору. Відтак, функціональне значення релігійної системи розкривається саме через процес усвідомлення.

<sup>169</sup> Бодак В.А. Релігія і культура: взаємодія та взаємовплив. - Київ-Дрогобич, 2005. – С.83

<sup>170</sup> Дюркгейм Э.. Элементарные формы религиозной жизни // **Мистика. Религия. Наука.** Классики мирового религиоведения. Антология Под ред. А. Н. Красникова. – М., 1998. – С. 174-231

<sup>171</sup> Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. Монографія. – Львів, 2005. – С. 310-312; Колодний А.М. Практичне релігієзнавство як нова дисциплінарна складова фаху // Дисциплінарне релігієзнавство.. – К., 2009. – С. 11.

<sup>172</sup> Алексеев П.В. Теория познания и диалектика. – М., 1991. – С.337.

Спробуємо спочатку розглянути, що собою становить релігійна ситуація, під якою ми будемо розуміти не окремий, хай навіть і значний релігійний факт, а все їх різноманіття у взаємозв'язку між собою її складових і соціальним середовищем, тобто деяке комплексне, системне утворення, локалізоване і фіксоване в просторі й часі. Відтак пропонується розглянути релігійну ситуацію як певну модель, як методологічний інструментарій дослідження соціальної реальності.

Огляд сучасної наукової літератури показує, що релігійна ситуація вивчається з позицій: а) соціології; б) психології; в) історії. Означені наукові підходи й утворюють концептуальні основи вивчення складників релігійної ситуації у їх взаємовідносинах. У політології дослідження спрямовані, в основному, на політичні процеси, пов'язані з релігійними відносинами, вірніше, на політичні процеси, що відбуваються в релігійній сфері. Очевидно, політична наука не визначає релігійну ситуацію як цілісний системний об'єкт, здатний розвиватися за своїми внутрішніми законами. Ми ж пропонуємо розглянути модель релігійної ситуації з позицій теорії самоорганізації. Даний підхід зумовлений, як мінімум, двома аргументами. Перший полягає в тому, що виокремити релігійну ситуацію в якості аналізу в науковій парадигмі, пов'язаній з вивченням процесів самоорганізації (виникнення, підтримки стійкості і розпаду структур (систем) різної природи) ми можемо, спираючись на доказовість положення про те, що релігійна ситуація – це відкрита система, що здатна самоорганізуватися, оскільки наділена такою характеристикою як емерджентність (тобто незвідність властивостей релігійної системи лише до суми її компонентів) та ієрархізована за своєю природою (тобто кожна її складова може розглядатися як окрема система, а сама релігійна ситуація, як досліджувана система – є лише одним з компонентів більш широкої системи. Наприклад, релігія, як система, входить до більш складної системи – суспільного життя та ін... Другий аргумент полягає в тому, що наукові підходи, ґрунтовані на принципах детермінізму, все менше себе виправдовують. Наукова позиція, яка твердила, що еволюція будь-якого об'єкту лежить у рамках передбачуваності, вже всередині ХХ ст. почала давати збої. Лінійна парадигма і вузькодисциплінарні підходи показали свою неспроможність в роботі з складними феноменами, до яких ми відносимо й релігію. Стає все більш очевидним наступний науковий факт – складноорганізованим системам неможливо нав'язати шляхи розвитку. Але утверджується точка зору, згідно з якою більш важливим є усвідомлення того, як можна сприяти внутрішнім тенденціям розвитку складних систем, сьогоднішній стан яких визначається минулим і формується прийдешнім порядком. Тому створення моделі релігійної ситуації, розгляд і аналіз її функціональності в парадигмі теорії самоорганізації – постає цікавим і актуальним, оскільки розкриває нові дослідницькі можливості: відкритість релігійної ситуації як системи, з одного боку, створює можливість її регулювання та управління різними методами менеджменту, хоча з іншого – робить не завжди передбачуваним її розвиток,

що ускладнює завдання її прогнозування і особливо – регулювання. (Див. Мал.1).

При розгляді складноорганізованих систем виокремлюються три рівні: мікро-, макро- та мега- рівні<sup>173</sup>. В моделі релігійної ситуації макрорівнем виступатиме релігійна свідомість (теоретичний рівень). Елементи даного рівня називають ще параметрами порядку - це довгоіснуючі колективні змінні<sup>174</sup>. Тому в якості параметрів порядку й виокремлена релігійна свідомість (теоретичний рівень), оскільки вона повільно піддається змінам і визначає поведінку елементів системи, що функціонують на мікрорівні, синхронізує їх. Тобто те, що роблять суб'єкти у сфері релігійної діяльності – на буденному рівні, визначено релігійною свідомістю, її теоретичним осмисленим рівнем. Релігійна свідомість неначе підпорядковує собі дії суб'єктів. Мікрорівнем виступає релігійна практика, де втіленням релігійної свідомості виступає культова та позакультова діяльність, релігійні організації, релігійні відносини тощо. Мегарівнем виступають зовнішні по відношенню до системи явища, які активно впливають на її розвиток. Їх ще називають контролюючими параметрами<sup>175</sup>.

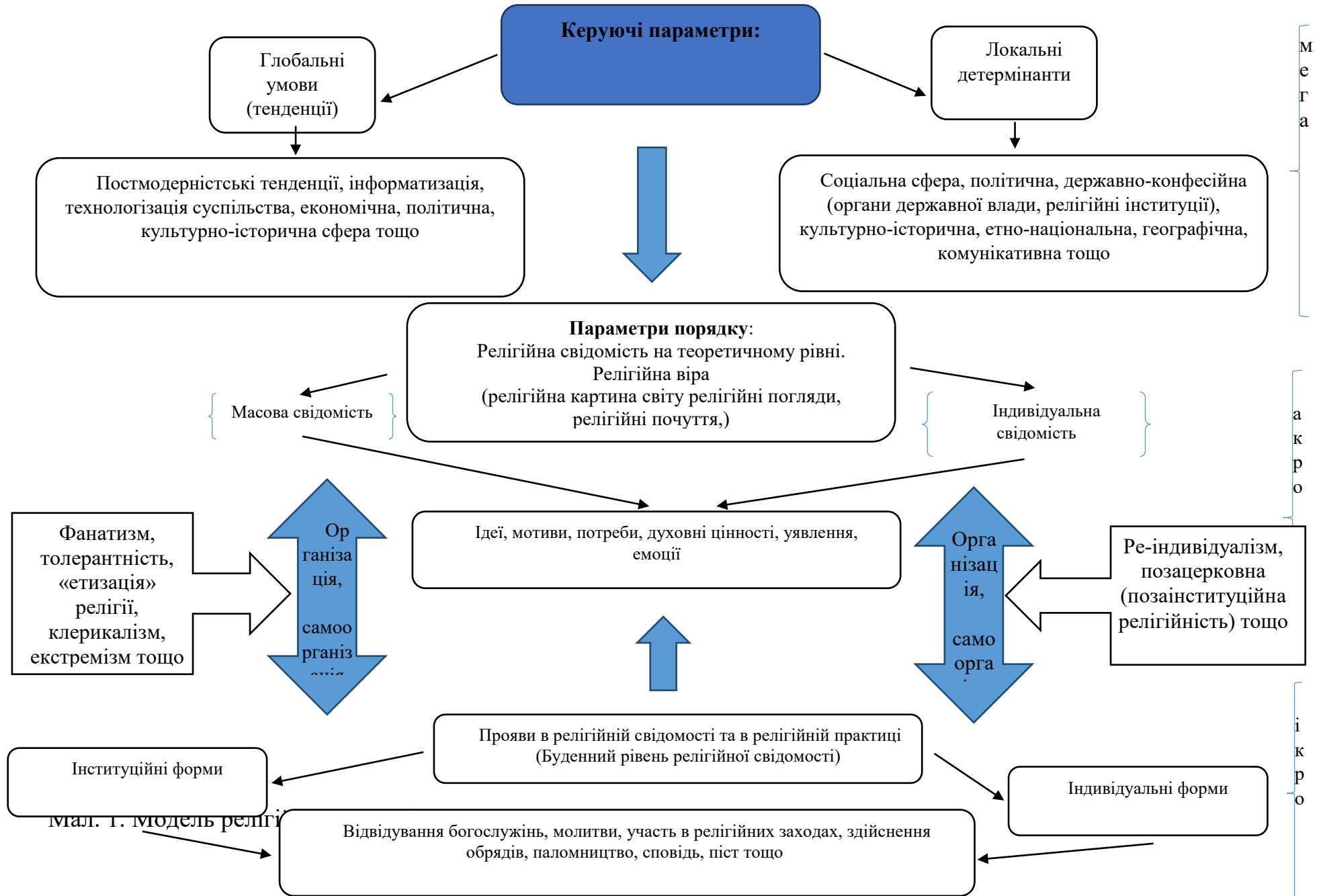
В релігійній системі найшвидші темпи змін притаманні мікрорівню, адже в буденній релігійній діяльності індивіди схильні до постійних змін, які проявляються по-різному (у тому, що окремі суб'єкти можуть не погоджуватись з певними релігійними установками, ставити їх під сумнів, надавати, за певних обставин, перевагу одними перед іншими, зрештою, здійснювати постійний релігійний пошук). Така ситуація інколи може навіть бути подібною на хаос. Адже окрема людина протягом свого життя досить часто тією чи іншою мірою змінює релігійні орієнтири. Натомість, зміни на макрорівні (у релігійній свідомості – теоретичний рівень) є значно повільнішими. Як було вище зазначено, не тільки параметри порядку керують елементами мікрорівня, але й має місце явище циклічної причинності – чи зворотності контурних зв'язків. Елементи нижчого порядку через свою колективну поведінку створюють параметри порядку.

---

<sup>173</sup> Буданов В. Г. Методология и принципы синергетики // Філософія освіти. – 2006. – № 1(3). – С. 160.

<sup>174</sup> Параметри порядку підпорядковують поведінку окремих елементів системи - в чому й виражається введений Хакеном принцип підпорядкування.

<sup>175</sup> Контролюючі параметри – параметри, при зміні яких істотно змінюється макроскопічне поведіння системи.



В стосунках між релігійною практикою та релігійною свідомістю дана циклічна причинність теж присутня, адже суб'єкти не тільки підпорядковуються певним релігійним нормам, але й створюють їх у своїй взаємодії. Тобто конструювання елементів релігійної свідомості відбувається на рівні релігійної практики.

Якщо взяти, як приклад релігійної ситуації, собор Пресвітеріанської церкви в Шотландії (на соборі було озвучено позицію церкви щодо одностатевих шлюбів священників), то впливи керуючих параметрів в цій складноорганізованій системі (посмтмодерного суспільства, лібералізації тощо) вплинули в момент нестійкості самої системи на параметри мікрорівня – буденної релігійної практики, релігійного життя, а саме – прагнення священників вступати в одностатеві шлюби. За інформацією ЗМІ, підтримали цю позицію близько 850 представників пресвітеріанської церкви з Шотландії, Великобританії, інших європейських країн, з Африки, Азії. Але зміни на макрорівні, на рівні параметрів порядку ще не відбулися – теоретична релігійна свідомість, яка представляє собою і богословсько-теоретичне осмислення дійсності – ще не зазнала відчутних і фіксованих трансформацій і змін у даній релігійній ситуації. Питання теологічного розуміння одностатєвого шлюбу широко обговорюватиметься Церквою Шотландії тільки в наступному році на теологічному форумі (зазначимо, для об'єктивності, що рішення не заперечує визнання церквою традиційного погляду на шлюб, як на союз між чоловіком і жінкою). Проте, в практичній площині, Церквою вже зараз дозволено виділення окремо тих парафій, які хочуть вибрати в якості пастора або диякона людину, яка знаходиться в одностатєвому шлюбі або одностатєвих цивільних відносинах. Бачимо підтвердження слів проф. А.Колодного, який, погоджуючись із позицією науковців, що заперечують наявність релігійного постмодерну і говорять про неможливість вивчення функціонування релігії за умов постмодерну, зазначає при цьому, що «постмодерні вияви у різних сферах суспільного життя знайшли відповідне відображення як у всьому релігійному комплексі, так і своєрідно у різних конфесійних формах релігії. Проте, поруч з цим, ми можемо говорити і про настання епохи постмодерну в самій релігійній сфері»<sup>176</sup>. Так можемо спостерігати, нетипові для релігії форми функціонування. Зокрема, екс-понтіфік Бенедикт XVI вперше написав повідомлення в Twitter, в якому благословив свою паству. А ченці найбільшої в США провінції францисканців почали приймати від вірян прохання про молитву і проведення меси в текстових повідомленнях SMS. Ще приклад, коли священник Стів Бентлі (штат Мічіган, США) відкрив в своїй церкві тату-салон, то за мету він ставить залучення до церкви людей, які відчувають себе незручно в традиційній церковній обстановці. Сам служитель церкви має два татування, одне з яких він зробив у салоні. Крім тату-салона, священник також використовує приміщення церкви для інших нестандартних цілей – для проведення боїв без правил, а також як автомайстерню. При цьому Бентлі

<sup>176</sup> Колодний А.М. Багатоманіття трансформаційних процесів релігійного життя України// Україна релігійна.... – С.13.



зазначає: «Навіщо потрібна храмова будівля на мільйон доларів, якщо її використовують лише кілька разів на тиждень? Це порожня трата часу, відведеного нам Богом. Ми прагнемо приносити користь суспільству»<sup>177</sup>. Такі приклади ілюструють швидкі зміни на мікрорівні, але кожен випадок можна розглядати і як складову мікрорівня в релігійній ситуації в рамках окремої конфесії, і – як сукупність елементів параметрів мікрорівня релігійної ситуації, в масштабах христинства. Це залежить від конкретизації постановки завдання перед дослідником чи дослідницькою групою.

Відтак, для того, щоб християни могли ефективно служити в постмодерністському суспільстві, уникаючи спокус, їм просто необхідно зрозуміти «дух» нашого часу. Тому основні зміни відбуваються на макрорівні, де найрухливішим елементом релігійної системи, здатним трансформуватися в нових соціальних, культурних, економічних умовах, але, зберігаючи при цьому свої основні сутнісні риси, постає релігійна свідомість. В чому ж проявляються такі зміни?

Об'єктивні явища в соціально-економічному, політичному, культурному та ідеологічному житті сучасного інформаційного суспільства обумовлюють «масову індивідуалізацію» релігійної свідомості. Релігійність стає справою індивідуального і довільного вибору. При цьому особиста інтерпретація релігійних уявлень не є примітивними відображенням віроповчальних основ, а синкретично поєднує в собі ідеї східних релігійно-філософських систем, язичництва, ідеалістичної філософії тощо. Важливими в цьому контексті постають процеси загальної «психологізації» релігії.

За Норбертом Вінером, будь-яка складноорганізована система має мету існування. При цьому від мети-еталона (реальної або уявленої) система одержує коригувальні сигнали, що дозволяють їй не збитися з курсу. Це корегування здійснюється за рахунок зворотних зв'язків. Відтак, для релігійної ситуації, як для складноорганізованої системи, також існує певна мета-еталон, оскільки кожна конфесія, релігійна організація, релігія в цілому, прагне утвердження власної релігійної істини, збільшення кількості послідовників, сфер впливу тощо. Яким же чином під впливом керуючих параметрів відбуваються зміни на макрорівні – в параметрах порядку? Зокрема, досягнення принципової догматичної мети певної конфесії, наприклад, спасіння душі тощо, заміщується на досягнення певного психотерапевтичного результату – катарсису, втішення тощо. В релігійній свідомості основної маси віруючих (масова свідомість), акцентуються питання не стільки пояснення релігією картини світу, скільки задоволення духовно-моральних потреб індивіда (індивідуальна), спілкування людей на особистісному рівні, відволікання від буденних турбот і життєвих негараздів, зняття стресового стану людини, з'ясування їхнього призначення і сенсу життя, для деякого - стимулювання дотримання національних, сімейно-побутових традицій, можливість емоціонального виходу почуттів. Отже, відбувається зміщення з питань, що стосуються класичної (біблійної) релігійної картини світу (хоча й він цілком не

<sup>177</sup> Американський священник сделал из церкви тату-салон. <http://www.bagnet.org/news/world/171378>

ігнорується) на питання сенсожиттєві. Спроби вирішення смисложиттєвих питань, таких важливих для людини часто набуває в новітніх релігіях найрізноманітніших форм - саме новочасний процес секуляризації ніби стимулює справжнє відродження релігії у сучасних західноєвропейських суспільствах. Своє реальне підґрунтя ця теза, за визначенням сучасного теолога кардинала Курта Коха і за підтвердженнями даними соціології релігії, може знайти в тому факті, що «в сьогоденному житті західноєвропейського суспільства релігія (знов) набуває значного поширення, про що свідчить, зокрема, розквіт як езотерики, так і її тимчасового попередника - руху «Нова доба» («New Age»)»<sup>178</sup>. Ці рухи цілком можна назвати релігійними, хоча вони являють собою нову форму релігії, нові параметри релігійної свідомості і нові параметри задоволення її потреб. Характерною ознакою можна означити щонайперше позацерковну релігійність (чи позаінституційну релігійність), або «religion unchurched»<sup>179</sup>. Ми говорили про це вище, спираючись на твердження А.Колодного, про епоху постмодерну в самій релігійній сфері. На цій тезі наголошують і католицькі теологи В.Каспер та К.Кох, означуючи такі форми релігії і позацерковну релігійність як розпливчастий, але нерідко й досить фундаменталістський постмодерн: «Мається на увазі більш ніж спірна, розпливчата суміш містики (або ж того, що себе за неї видає), езотерики, антропософії, New Age, форм східної медитації і багато чого іншого, яку важко збагнути і якій навряд чи можна знайти визначення»<sup>180</sup>. Додамо, що релігії Нью Ейдж об'єднує та спільна ідея, що людина набуває божественної природи: вона стає Богом, творцем свого всесвіту. А відтак «шляхи до більш або менш «видимих» і «приватизованих» форм релігії», здійснювані християнством – це «хаотичні» риси всередині системи, які стають необхідною умовою її «упорядкованого» існування,<sup>181</sup> яких релігійна ситуація набуває, щоб зберігати свою стійкість. Необхідно зазначити, що навіть в періоди порядку певна частка хаосу присутня в релігійній ситуації. Тобто спостерігається такий процес, коли розглядувана складноорганізована система прагне існувати лише за умови постійного обміну із середовищем енергією й інформацією. Саме за допомогою такого обміну вона й прагне підтримувати свою впорядкованість (низьку ентропію) – за рахунок посилення хаосу в зовнішньому середовищі (тобто скидання надлишкової ентропії в зовнішнє середовище). Тут ми підходимо до принципового питання про синтез порядку й хаосу в релігійній ситуації, оскільки її «порядок» існує лише за рахунок «хаосу», внесеного в середовище. Відтак, як ми бачимо вище, раціоналізація, заміщення Бога людським розумом спричиняє хаос в середовищі – ре-індивідуалізм, автономія, розквіт Нью Ейдж тощо.

<sup>178</sup> Кох Курт. Християни в Європі: нові шляхи передання віри. — К: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. —216с. — С.28.

<sup>179</sup> Там само – С.30.

<sup>180</sup> Kasper W., Zur Situation der katholischen Theologie in der Bundesrepublik Deutschland, in: F. Kardinal Wetter (Hrsg.), Kirche in Europa (Diisseldorf 1989). – P. 70.

<sup>181</sup> Дет. див.:Мантатов В.В.. Устойчивое развитие мира: диалог цивилизаций востока и запада // XXI. Диалог цивилизаций и устойчивое развитие». - Улан-Удэ, 2001

Взявши до розгляду найрухливіший елемент релігійної ситуації, спроможний до трансформацій, з огляду на змінні соціальні, культурні та інші умови і при цьому здатний до збереження своїх основних сутнісних рис, ми апріорно враховуємо контролюючий параметр мегарівня в моделі релігійної ситуації (Див. Мал.1), яким виступає зовнішнє по відношенню до системи явища, що активно впливає на її розвиток. Таким параметром постає зовнішній глобальний фактор поляризації релігії, за яким світ стає одночасно і більш релігійним, і менш релігійним<sup>182</sup>.

Відтак сьогодні утверджується релігійна свідомість універсалістського, або «відкритого» типу - відкритого для контактів з іншими релігіями, гуманістичними напрямками тощо. Такі зміни у масштабі планети здатні посилюватися: вони відбуватимуться поруч із більш масштабними процесами раціоналізації «логічного Сходу» і прагнення уздоровлення Заходу східною духовністю. Спроби західно-східного релігійного синтезу не слабшатимуть і в пострадянських країнах, де й надалі продукуватимуться спроби еклектичного «доповнення» християнства східними вченнями і філософськими системами. Але прогнозувати якусь масштабну релігійну конвергенцію на принаймні середньо термінову перспективу слід дуже обережно. Можна назвати численні маргінальні групи на периферії світових релігій, які тяжіють до такого синтезу, але ми не стали досі свідками появи якихось значущих християнсько-мусульманських чи буддійсько-ісламських спільнот. Мова може йти, за визначенням голандського дослідника В.Ганеграафа, про формування «синкретичних постхристиянських духовностей»<sup>183</sup>. Крім того, в сучасному світі поширюється такий тип релігійної свідомості, який можна охарактеризувати як ре-індивідуалізм. На відміну від уявлень послідовника традиційних релігій, ре-індивідуал переконаний, що духовний пошук самотужки також здатен привести до зустрічі з Богом. Але розуміння ними пошуку «Бога в собі» ототожнюється з пошуком «Бога для себе».

Такі керуючі параметри, як антиглобалістські погляди (що віднаходять своє втілення в етиці загальнолюдської солідарності, відповідальності, зародження/відродження духовності на рівні «планетарної свідомості», гуманізму тощо) формують зміни на рівні керуючих параметрів, зокрема, означений нами вище – сприяє «етизації» релігії. Якщо зауважити, що найважливішим фактором, від якого залежить майбутнє людства, постають людські якості мільярдів людей, які живуть сьогодні на Землі, то майбутнє релігії залежить від того, наскільки соціально значимим і функціонально-запрошуваним може бути її внесок у пошуки відповіді на питання: що значить сьогодні бути людиною?

<sup>182</sup> Титаренко В. Прогнозирование как фактор обеспечения стабильности общественного развития. – Краков, 2013 – С.62-63.

<sup>183</sup> Ганеграаф В. Мрії про теологію та реальність християнства. За наук.ред. А.Добжинські//Філософська думка. – 2013. - № 3. – С.92-116.

## ВИДРУКИ ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА З ТЕМИ КНИГИ

- Релігія в духовному житті українського народу. Колективна монографія. За ред. А.Колодного. – К., 1994.
- Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. Колективна монографія. За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К., 1996.
- Феномен релігії. Наук. збірник. За ред. А.Колодного. – К., 1996.
- Олексюк В. Християнські основи української філософії. Вибрані праці.- К.,1996.
- Релігієзнавчий словник. За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. –К., 1996.
- Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність. – К., 1999.
- Бодак В. Релігійна обрядовість: соціальні функції. Монографія. – К., 1999.
- Музичка Іван. Християнство в житті особи і народу. Вибрані твори.– К., 1999.
- Академічне релігієзнавство. Монографія. За ред. А.Колодного. – К., 2000 і 2007.
- Християнство і мораль. Наук. збірка. За ред. А.Колодного і А. Гудими. – 2001
- Річинський Арсен. Проблеми української релігійної свідомості. – Тернопіль, 2000.
- Віра і розум – двоє крил людського духу. Збірник. За ред. А.Колодного. –К., 2001.
- Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність. Щорічник за ред. А.Колодного. - К., 2002.
- Актуальні питання соціально-значущої діяльності Церков і релігійних організацій в Україні. Наук.збірник за ред. В. Бондаренка і А.Колодного. – К., 2004.
- Виговський Л. Функціональність релігії: природа і вияви. – Хмельницький, 2004.
- Яроцький П. Релігієзнавство. Підручник. – К., 2004.
- Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи її буття. Щорічник. За ред.. А.Колодного і М. Бабія. – К., 2004.
- Бучма О., Колодний А. та ін. Релігієзнавство. Підручник. – К., 2004.
- Християнство доби постмодерну. Монографія. За ред.. А.Колодного. – К., 2005.
- Християнське милосердя і світська емпатія. Наук. збірка. За ред. А. Колодного та А.Гудими. – Тернопіль, 2005.
- Колодний А. Україна в її релігійних виявах. Монографія.- К., 2005.
- Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століттю. Монографія. – К., 2005.
- Мораль – Релігія – Освіта. Наукова збірка. За ред. А.Колодного. – К., 2005.

- Колодний А. Основи релігієзнавства. Підручник. – Дрогобич, 2006.
- Релігія і нація в суспільному житті України і світу. Колект. монографія. За ред. Л.Филипович. – К., 2006.
- Релігійна свобода: свобода міжконфесійного діалогу як складова становлення громадянського суспільства. Щорічник. За ред. А.Колодного, М. Бабія та Л.Филипович. – К., 2008.
- Колодний А. Релігійне сьогодення України. Вибрані праці. – К., 2009.
- Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Колективна монографія. За ред. Л. Филипович. – К., 2009.
- Вопросы религии и религиоведения. Религиоведение Украины. Часть 1-2. Под ред. А.Колодного и др. –Москва, 2010.
- Недавня О. Християнський фактор в контексті культурного і громадянського вибору. Монографія. – К., 2011.
- Міжконфесійні відносини поліконфесійної України. Колект. монографія. За ред. А.Колодного і Л.Филипович. – К., 2011.
- Кулагіна Г. Релігія в її суспільній та індивідуальній функціональності. –К., 2011.
- Релігійні процеси в перспективі їх виявів. Колект. монографія. За ред. А.Колодного і Л. Филипович. – К., 2012.
- Релігія в контексті духовного життя. Монографія. За ред. А.Колодного. – К., 2012.
- Філософія релігії в Україні. Збірка праць. За ред.О.Горкуші і А. Колодного.– К., 2012.
- Практичне релігієзнавство. Колективна монографія. За ред. А.Колодного і Л.Филипович. – К., 2012.
- Колодний А. Історіософія релігії. Монографія. – К., 2013.
- Яроцький П. Релігієзнавство: сучасні релігійні процеси у світі і в Україні. – К.,2013.
- Релігія і Церква в житті української діаспори. Колект. монографія. За ред. А.Колодного. – К., 2013.
- Українське Православ'я в контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій. Наук.збірка за ред. Е.Бистицької, О.Сагана та Л.Филипович.–Тернопіль, 2014.
- Майдан і Церква: хроніка подій та експертні оцінки. За ред. Л.Филипович та О.Горкуші. – К., 2014.
- Ортинський Іван. Християнство в його виявах і сьогочасних проблемах. Вибрані праці.За ред. А. Колодного. – К., 2014.
- Релігія в проблемах її структури і функціональності. Наук.збірка за ред. А.Колодного. - К., 2015.
- Християнство в баченні його сутності і функціональної природи. Наук.збірка за ред. А.Колодного. – К., 2015.
- Климов В. Відносини між наукою і релігією як індикатор духовного поступу. Монографія. – К., 2015.

- Інституційні процеси конфесійного життя світу й України. Колект. монографія. За ред. А.Колодного. – К., 2015.
- Релігія в контексті суспільної свідомості. Монографія. За ред. А.Колодного. - К.,2015.
- Филипович Л. Культура релігійного життя. Вибрані праці. – К., 2016.
- Релігія в проблемах її структури і функціональності. Наук.збірка за редакцією А.Колодного. – К., 2016.

**АВТОРИ ПІДРОЗДІЛІВ ПРАЦІ**

**Арістова А.В.** – докт. філос. наук, професор, ст. наук. співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України (далі. – ВР ІФ НАНУ), професор Українського транспортного університету

**Базик Д.В.** – канд. філос. наук, наук. співробітник, вчений секретар Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ

**Бучма О.В.** - канд. філос. наук, доцент, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ

**Виговський Л.Й.** – докт. філософ. наук, професор, зав. кафедрою філософії Хмельницького університету управління і права. Почесний наук. співробітник ВР ІФ НАНУ

**Горкуша О.В.** - канд філос. наук, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ

**Дерновий В.** – наук. співробітник ВР ІФ НАНУ

**Колодний А.М.** – докт. філос. наук, проф., керівник ВР ІФ НАНУ

**Кулагіна-Стадніченко Г.М.** – докторантка ВР ІФ НАНУ

**Недавня О.В.** – канд філос. наук, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ

**Павленко П.Ю.** – докт філос. наук, пров. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ

**Саган О.Н.** – докт. філос. наук, проф., заст. керівника ВР ІФ НАНУ

**Татарчук М. В.** – аспірантка ВР ІФ НАНУ

**Титаренко В.В.**- канд філос. наук., ст. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ

**Филипович Л.О.** – докт. філос. наук, проф., зав. відділом ВР ІФ НАНУ

**Шевченко В.В.** – докт. філос. наук, проф., провід. наук. співроб. ВР ІФ НАНУ

**Яроцький П.Л.** – докт. філос. наук, проф., заст. керівника ВР ІФ НАНУ

# НАУКОВЕ ВИДАННЯ

## «УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО»

науковий бюлетень № 78

Української Асоціації релігієзнавців та Відділення релігієзнавства  
Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України

Бюлетень вміщує розділи з актуальних проблем релігієзнавчої науки, які є плановими темами для Відділення релігієзнавства, зокрема «Релігійний феномен у змінах його структурних складових і перспективах десакралізації» (2015-2017) та «Трансформація соціальних функцій релігії і їх коригування в умовах сучасної України» (2015-2016).

### Рецензенти:

докт. філос. наук, проф. Л.Виговський

докт. філос. наук, проф. Л.Кондратик

докт. істор. наук, проф. С.Шеретюк

**Відпов. за випуск** д.філос.н. Л.Филипович

**Спонсорська підтримка** А.Арістової, А.Колодного, Л.Филипович

Підписано до друку 1 липня 2016 року

Дизайн і макет Т.Гаврилюк

Формат 60 x 84/16. Папір офсетний.

Ум. друк. арк.: 9.07 Наклад 150 прим. Зам. № 2208/16

01001 Київ-1, вул.Трьохсвятительська 4  
Відділення релігієзнавства ІФ НАН України

Тел. 067.466.97.03

E-mail: [cerif2000@gmail.com](mailto:cerif2000@gmail.com)