

2**ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ ТЕНДЕНЦІЇ
В ХРИСТІЯНСТВІ УКРАЇНИ****§1. Релігійність в Україні:
характер і напрямки змін**

Стан і зміни в релігійності населення пострадянської України, треба це визнати, соціологічними методами вивчався надто поверхово. Практично відсутні були масштабні довготермінові проекти, які б цілеспрямовано досліджували релігійність українців в її динаміці впродовж багатьох років за стандартами, що є загальноувживаними в сучасній соціології релігії. Але включення України до міжнародних соціологічних дослідницьких програм з вивчення ціннісних і релігійно-поведінкових орієнтацій, національні проекти, зорієнтовані на одержання громадсько-політичного, соціально-демографічного, соціокультурного портрету населення України, які передбачали б також вивчення його ставлення до релігії, та окремі фокусні дослідження релігійності, репрезентовані в загальноукраїнському масштабі, все ж дають певне уявлення про релігійність в Україні останніх років та тенденції її розвитку в порівнянні з іншими країнами (остання обставина гадаємо є особливо важливою).

Очевидно, що відновлення релігійно-інституційної мережі в обсягах, необхідних для задоволення релігійних потреб, а також розгортання релігійними інституціями катехитичної та євангелізаційної праці, зумовило звернення до релігії певної кількості людей. Але слід погодитися, що в цьому зростанні істотною є питома вага також й інших чинників. По-перше, ми не маємо надійної відправної точки-оцінки рівня релігійності і навіть емпіричні матеріали, отримані свого часу радянськими дослідниками, вимагають дуже обережного ставлення, бо ж вони у частині конкретних цифрових показників були явно заниженими. По-друге, це звернення до релігійних інституцій, як і до політичних,

національних, культурних центрів соціального тяжіння, надія на їхній перетворюючий потенціал, що може тягнути за собою також і декларування віри в ідеї й догмати, проголошені цими інституціями. По-третє, це конформізм, який примушує значну частину суспільства поводитися згідно з пануючими в ньому тенденціями. Прикметно, що 2002 р. 9,5 % опитаних українців, котрі віднесли себе до невіруючих відвідували богослужіння кілька разів на місяць, а 71,4% - раз на місяць (УЦЕПД, 2002).

Природно, практики і, особливо, декларації належності є великою мірою питанням особистісної й групової ідентичності тих, хто вважає себе православними, в Україні виявляється більше, аніж віруючих. 47, 8% невіруючих назвали себе просто православними (УЦЕПД, 2002).

У зв'язку з цим можна говорити про принаймні два рівні проблеми. Перший – це той потужний імпульс, який отримує вияв (чи демонстрація) релігійності у колективах, для яких такий вияв є важливим індикатором тотожності та демаркаційною лінією у відносинах з “іншими”, у першу чергу із тими спільнотами, від яких вони прагнуть відокремитися. Те, що релігійність дістає значну підсилуваність за умов, коли процеси націєтворення не закінчені, свідчать, зокрема, українські реалії. Скажімо, на початку 2004 року УПЦ МП мала 10310 громад проти 4506 в обох незалежних Українських Православних Церквах (УПЦ КП та УАПЦ), тобто в 2,3 рази більше. Водночас, патріарх Філарет і речники Київського Патріархату неодноразово підкреслювали, що, згідно з результатами соціологічних досліджень, про свою належність до УПЦ КП наголошує набагато більше опитаних, ніж про належність до УПЦ МП. Це підтверджується дослідженнями, що здійснюються впродовж уже кількох років різними соціологічними службами: від 25% до 32% опитаних повідомляють про свою належність до УПЦ КП, від 7% до 12% – до УПЦ МП, від 0,5% до 2% - до УАПЦ. Інтерпретація цих результатів для тих, хто знайомий з реаліями релігійного життя України, може бути тільки однією: декларуючи приналежність до Київського, а не Московського Патріархату, особа декларує свою ідентичність, яка має український вектор. Втім, священноначалля незалежних церков інакше пояснює ситуацію. Так, патріарх Філарет вважає, що незмінність пропорцій між УПЦ МП та УПЦ КП спричинилася державною політикою несприяння УПЦ КП з боку держави [Див.: Федів Л. Патріарх Філарет: Церква в нас відокремлена від держави, але не відділена від народу // Молода Галичина.- 1999.- 27 листопада].

Можна також припустити (якщо не стверджувати), що під час демонтування комунізму декларації релігійності значною мірою

відображали невдоволення режимами, які пригнічували релігійну свободу. Хоча виокремити “протестну” компоненту в загальній масі самодекларацій досить важко. Її очевидна присутність підтверджується найбільш активним і очевидним зростанням релігійних настроїв серед освічених прошарків й молоді, які були найпослідовнішими соціальними агентами трансформацій, а також певним спадом рівня самоідентифікацій у деяких посткомуністичних країнах впродовж уже першої половини 1990-х рр.

Другий рівень проблеми – це відтворення традиційної релігійної культури і формування нової суспільно-політичної ситуації, соціокультурного і психологічного клімату. В цій атмосфері “церковність” стає соціально легітимізованим і заохочуваним елементом поведінки, що, в свою чергу, підсилює релігійну поведінку і храмову активність.

Ця атмосфера предрікає межі окремих деномінацій – можна говорити радше про певний набір цінностей, фрагментів історичної пам’яті, символів, моделей поведінки, звичаїв та ритуалів, які не співпадають із інституалізованою релігійністю. Церква (Церква *per se*, а не конкретна релігійна організація) посідає особливе становище в суспільстві. Вона, як ідеальний тип і незаплямована субстанція, стабільно отримує найбільшу громадську довіру. Церква присутня в публічному дискурсі, її спадщина, артикульована в офіційних промовах і текстах як “наша духовність”, “незамулені витoki”, “берегиня” тощо, також постає як свого роду ідеальний тип, що має небагато спільного з реальними історичними подіями.

Атмосфера, що розглядається, успадкувала, поза сумнівом, деякі суттєві риси традиційної премодерної культури, що виявляється далеко не тільки лише в старанному відтворенні етнографічних деталей. По суті справи, так звана “народна”, “популярна” релігійність в Україні, тісно пов’язана з аграрною культурою, була одним з головних вогнищ спротиву радянській церковній політиці. Виступи селян на захист своїх храмів, самовільне використання зачинених церков тривали аж до горбачовських реформ не лише в Галичині, але й на Поділлі і на Волині. Живучість “релігійних забобонів” в українському селі, відмова від праці в дні найбільш шанованих свят, високий рівень релігійної обрядовості, велелюдні відзначення “храму” (зруйнованого найчастіше ще в тридцятих роках) – постійні теми результатів перевірок ідеологічної роботи в українських регіонах.

Відновлення традиційного культурного архетипу супроводжується і відновленням, скажімо, питомої домодерному

суспільно-релігійному типі практики патрунування церкви носіями влади, які дедалі частіше стають ктиторами і гарантами недоторканності церковного майна. В різний час українські медіа повідомляли про спонсорування будівництва храму в рідному селі Президентом України, главою його Адміністрації, багатьма міністрами, мерами великих міст й багатьма депутатами різних рівнів. Державні й політичні лідери незмінно поздоровляють співвітчизників з релігійними святами у ЗМІ, а звернення носіїв влади або їхніх дітей до Церкви з метою здійснення “обрядів переходу” перетворюються на помітні інформаційні приводи.

Зрозуміло, що ця атмосфера не може не сприяти зростанню особистісних декларацій релігійності. Якщо ми звернемося до результатів соціологічних досліджень, які фіксували зміни в релігійності населення України, то побачимо практично в першу чергу постійне, хоча і не лінійне, зростання числа респондентів, які декларують віру в Бога. В 1991 р. про це говорять 43% (ІФ) – 48% (КМІУС) – 49% (RRR) опитаних; наприкінці 1990-х – на початку 2000-х рр. – 66% (СОЦІС, 2000) – 78% (УЦЕПД, 2000) – 60,2% віруючих плюс 19,4% тих, хто хитається між вірою і невір’ям (УЦЕПД, 2002), і навіть 86% (КМІУС).

Водночас, в персонального живого Бога, а не в якийсь тип Вищої Надприродної Сили, беззастережно вірить набагато менше – 23% (AND) – 25% (УЦЕПД). 20,6% опитаних в 1998 р. знає і сильно вірить, що Ісус, який жив серед нас, є Сином Божим і Богом (AND). 14,6% респондентів при цьому не впевнені, що Ісус реально жив серед людей, 16% вважає його лише екстраординарною людиною, а не Богом, 14,5% не розуміють цієї проблеми до кінця, хоча й вірять, що Ісус є Божественною персоною. Зміни тут також не є радикальними. В 1991 р. в те, що люди можуть мати персональний зв’язок із Богом, вірило 16% українців (RRR).

Це ж стосується і релігійної поведінки. Попри неухильне зростання віруючих в Бога, дуже істотне збільшення числа сакральних об’єктів (впродовж 1992-2003 рр. в Україні було повернуто релігійним інституціям понад 3,7 тис. культових будівель і більше 4 тис. збудовано). Питома вага тих, хто регулярно відвідує богослужіння є досить стабільною. В 1991 р. богослужіння принаймні раз на тиждень відвідували 3% опитаних і 16% - декілька разів на рік. В другій половині 1990-х рр. раз на місяць і частіше храми відвідували 16,6% (EVS, 1999) – 17,8% (УЦЕПД) – 18,7% (AND) опитаних. В 1999 р. на питання: “Як часто Ви проводите час з людьми у Вашій церкві, синагозі, мечеті?” – “раз на тиждень” відповіло 8,3% респондентів; “раз – два на місяць” – 5,3%; “декілька разів на рік” – 18,5% і ніколи – 51,4% (EVS, 1999). Цікаво, що питома вага тих, хто регулярно, щонайменше раз на місяць,

відвідує храми, практично не змінилася і в інших посткомуністичних країнах: в Росії – 6% в 1991 р. і 7% в 1999 р.; в Угорщині – 23% та 23,9% в 1998 рр.; в Чехії – 13% і 13,6 % відповідно; в Литві – 28% і 30%; в Словенії – 35% та 33,2%.

Інші індикатори релігійної поведінки (сповідь, молитва, читання Біблії тощо) також не дозволяють говорити про стрімке зростання особистісної релігійності.

Серед виразних “поведінських” змін, які фіксуються практично всіма дослідженнями, є лише очевидне і цілком зрозуміле зростання числа тих, хто відвідує церкву декілька разів на рік. Простіше, це люди, чия ідентифікація зумовлює їхнє звернення до церкви для освячення вузлових подій власного життя і, природно, набагато частіше – своїх рідних і близьких.

Як і в більшості європейських країн, релігія не формує ціннісного ядра особистісної структури більшості українців або не сприймається в такій якості. Релігія в ціннісних перевагах молоді поступається сім’ї, цікавій і добре оплачуваній роботі, коханням, друзям, прагненню мати власний бізнес, вільному часові, хобі, але випереджає політику, а також відвідини вечірок, дискотек і, в межах можливої похибки, суспільному статусу (УкрНДІмолодь, 1996). У ціннісних перевагах всіх вікових груп, старших за 18 років, релігія випереджає прагнення мати власний бізнес, розваги, політику й знаходиться на одному рівні за важливістю з хобі (EVS, 1999). У дослідженні УЦЕПД (січень-лютий 2000 р.) релігія посідає 16 місце серед 18 цінностей, важливість яких було запропоновано визначити за п’ятибальною шкалою 2010 респондентам (меншу важливість мають кар’єра і політика). Релігія також посіла передостаннє місце серед якостей, що їх опитані вважають за необхідне прищепити своїм дітям [Див.: Багіна Л. Народ золотієї середини? // Дзеркало тижня.- 2000, 4 березня].

Воцерковленість більшості населення країни залишається дотепер ще досяжною метою українських церков: тільки 1,6 % опитаних 1998 р. Зазначили, що мають “дуже тісні зв’язки” з церквою і 5,5% - “тісні” (AND). Для порівняння, в Польщі цей показник становив 11,6% та 42,2%, в Хорватії – 2,5% та 41,3%, Словенії – 2,5% та 29,4%, Угорщині – 4,8% та 15,9%, в Литві – 1,9% та 15,7%, в Східній Німеччині – 2,5 та 8,7%, у Чехії – 2,4% та 5,4%. Серед 16 типів об’єднань громадян, які було перелічено в дослідженні EVS, 1999, і про членство в яких було запропоновано зазначити респондентів, релігійні громади згадали 4,3% опитаних (про роботу в цих організаціях на громадських засадах повідомили 2,3% респондентів). Це, звичайно, свідчить про низький

рівень релігійно-інституційної залученості населення країни, але, водночас, набагато більшою мірою – про гранично низький рівень соціальної активності, тому що за кількістю залучених в їхню діяльність релігійні організації поступаються лиш профспілкам (20,6%) і випереджають політичні партії й групи, культурно-просвітницькі об'єднання, творчі спілки, молодіжні, спортивні, жіночі, правоохоронні, милосердницькі, добродійні, природо- і пам'яткоохоронні та інші організації.

“Ножиці” між деклараціями віри в Бога та релігійними практиками фіксують практично всі дослідження. Найбільш дискусійним лишається питання: чому зростання релігійних самодеклярацій не супроводжується відповідними змінами в релігійній поведінці? Також не до кінця є зрозумілим, чому питома вага тих, хто вірить в Бога, не стабілізувалася в першій половині 1990-х рр., а й надалі зростала? Певно що, в інтерпретації даного феномену треба бути дуже обережним.

Найпростіше було б визнати, що віра лишається важливою для більшості громадян пострадянських країн, але вони не знаходять в традиційних Церквах відповідей на свої духовні запити і лишаються поза їхньою огорожею. Дослідження (ІФ, УНДІ молодь, УЦЕПД) дійсно фіксують помітне число респондентів, яким не подобається формалізм і стереотипність богослужінь, а також поведінка та моральне обличчя священнослужителів. Але розчарування в традиційних церковних інституціях (яке, втім, є зовсім не лінійним, масовим явищем) не пояснює зростання числа віруючих в Бога. Можливо ми маємо справу з поширенням “нової”, багато в чому еkleктичної релігійності, яка відкидає інституційні рамки, жорсткість церковних приписів, але, водночас, чинить опір раціональності й обмеженості цього світу. На такому ґрунті зростають різні неортодоксальні вірування (магія, чаклунство, віра в НЛО, астрологія тощо), а також вражаюча для країн, чия культура формувалася під вирішальним впливом християнства, віра в реінкарнацію (28% усіх опитаних).

Можна також припустити, що релігія продовжує відігравати компенсаторну функцію. Опитування громадської думки в Україні свідчать про невдоволеність життям як стали тенденцію масового самовідчуття посткомуністичного суспільства і поширення соціального песимізму, про в цілому нижчий матеріальний рівень і соціальний статус віруючих порівняно з невіруючими. Так, 11% опитаних в Україні Українським інститутом соціальних досліджень та Центром “Соціальний моніторинг” наприкінці 2000 р. переконані, що рівень життя в країні ніколи не зростатиме, а 37% - що це відбудеться в далекому майбутньому

[День.- 2000, 11 січня]. Але в кожному разі для того, щоб робити ультимативні висновки про причини зростання релігійних самодекларацій в Україні (як і в деяких інших пострадянських країнах), слід мати надмірну самовпевненість.

Інша проблема, яка випливає з результатів досліджень релігійності в Україні, є очевидна відсутність кореляцій між бурхливим зростанням релігійних декларацій і станом суспільної моралі. Характерно, що зростання декларацій релігійності не супроводжується піднесенням останньої, швидше навпаки, наскільки про це можна судити з рівня злочинності, числа покинутих дітей, полишених напризволяще перестарілих батьків, стану ділової етики тощо. В такому разі посткомуністична ситуація в Україні або спростовує дюркгеймівську теорію, згідно з якою трансцендентний вимір, встановлений релігією для людської поведінки, заохочує особу для більш високих і жорстких стандартів поведінки, або будемо вимушені визнати, що посткомуністичні трансформації не супроводжуються тим, що в публіцистиці отримало назву “духовного відродження”.

Певною мірою “випереджаючу” інтерпретацію цього феномену можна знайти у теорії позитивної/негативної релігійної та моральної поляризації П.Сорокіна. Дослідження впливу національних, соціальних і політичних катастроф на релігійне і моральне життя індивідів й суспільств дозволило йому зробити висновок, що цей вплив полягає не у відродженні релігійності і не в моральному піднесенні, а також не в простому зростанні нерелігійності й занепаді моралі, а радше в етично-релігійній диференціації та поляризації відповідних популяцій. Обидві ці тенденції, за П.Сорокіним, співіснують і багаторазово посилюються в кризові часи за рахунок поверхової, звично-рутинної релігійності й моральності більшості, яка (більшість) за “нормальних умов” не є надто гріховною і не нерелігійною, але й не дуже святою і побожною. Під час потрясінь і радикальних змін ця більшість має тенденцію до поляризації, яка відбувалася фактично завжди. Як правило, доводить П.Сорокін, негативна поляризація превалює над позитивною на початковому етапі “лихих часів”, в той час як позитивна поляризація стає домінуючою на останньому етапі критичного періоду та після його завершення. За умови, додавав соціолог у розпалі “холодної війни”, якщо суспільство, про яке йдеться, не гине при цьому в катастрофі [Див.: Сорокін Питирим А. Главные тенденции нашего времени.- М., 1997.- С. 198-200].

Не викликає сумніву, що традиційну релігійну культуру в Україні було значною мірою зруйновано. При цьому “репресивно-політична” складова була не єдиним чинником її руйнування. Наприклад, лише

трохи менше третини опитаних в Україні (31% УЦЕПД) стверджують, що вони виховувалися в релігійному дусі. Можливо цю цифру слід сприймати з певною обережністю. Суспільна атмосфера загального схвалення релігійних цінностей певною мірою аберує минуле і навіть казуальні вияви традиційної поваги до Церкви з боку батьків й прабатьків можуть тепер сприйматися як релігійне виховання. В такому разі серйозність шкоди, що її зазнала традиційна релігійна культура впродовж попередніх десятиліть, виглядає це більш серйозною. Особливо при порівнянні з питомою вагою населення інших європейських країн, які отримали релігійне виховання. Український показник нижче не лише отриманих для Польщі (97%WVS), Ірландії – 94%, Італії – 93%, Австрії – 32%, але й для країн, які вважаються найбільше заторкнутими процесом секуляризації: Фінляндія – 51%, Німеччина (Схід) – 48%, Норвегія – 45%, Данія – 43%. Серед країн, де здійснювалися дослідження, лише в Швеції, Латвії, Білорусі, Росії та Естонії тих, хто отримав релігійне виховання в сім'ї, виявилось менше, ніж в Україні.

Водночас, цю культуру не було повністю знищено. Те ж опитування УЦЕПД зафіксувало серед респондентів 85% похрещених (або в інший спосіб залучених до релігійної традиції, абсолютна більшість – в радянські часи), а інтегрований результат показників релігійності, отриманих СОЦІС восени 2000 р., дозволяє стверджувати, що приблизно 15 – 20% дорослого населення України дотримуються релігійних приписів і ведуть відповідний спосіб життя.

Найбільшу життєздатність традиційна релігійність демонструє в регіонах, де найменшою мірою зруйновано сталий культурний архетип, невід'ємною складовою якого є парафія як вагома громадська одиниця, священник – як член місцевої еліти, церковний календар – як природний стрижень річного циклу і храм – як елемент і просторового, і соціального пейзажу. Передовсім, це є Галичина і Закарпаття, а також Буковина, Волинь і Поділля. Достатньо згадати, що Різдво вважають найважливішим святом року 6,92% опитаних у Донецьку і 34,27% - у Львові [Див.: Результати крос-регіонального дослідження... // Ставропігон. Щорічник.- Львів, 1997.- С. 186].

Відзначимо, що всі без винятку дослідження релігійності, які здійснювалися в Україні, свідчать про дуже великі, часом – разючі відмінності в головних показниках релігійності між Західним регіоном країни – з одного боку і Сходом та Півднем - з іншого. Наприклад, у жовтні 2002 р. Віруючими себе назвали 86,6% опитаних у Західному регіоні України, 56,1% - у Центральному та 50,5% - у Східному (УЦЕПД, 2002). На нашу думку, ці відмінності не можуть бути з'ясовані виключно

різною тривалістю панування в регіонах політичного режиму, який ставив собі за мету подолання релігійності. Можна припустити, що особлива роль Греко-Католицької Церкви в Галичині як важливого фактору етнічної ідентичності сприяла формуванню в регіоні іншого типу релігійної культури, аніж та, що складалася під впливом Православної Церкви у Великій Україні. Ця культура не зазнала деструкції того масштабу, що “великоукраїнська” внаслідок декоренізації, потім – промислового перевороту і капіталістичної індустріалізації Подніпров’я, а в ХХ ст.- насильницького розселення, варварської модернізації і руйнування традиційного селянського світу, невід’ємною складовою якого поставала Церква. Важливим також було й те, що Греко-Католицька Церква була релігійною інституцією національної меншини. Співпадіння етнічних і конфесійних рамок для спільноти, що перебуває в іноетнічному та іншорелігійному оточенні – чинник, що традиційно сприяє набагато більш послідовній релігійній поведінці й консолідації навколо “своїх” релігійної інституції. Це також справедливо і для ситуації з українцями-православними у міжвоєнній Польщі.

Іншими словами, істотні відмінності в показниках релігійності між Західною і Східною Німеччиною або Західною і Східною Україною пояснюється переважним чином не тим, що на Сході було вкорінено суспільно-політичний лад, який прагнув до маргіналізації і, поступово, повної елімінації релігії, а, насамперед, різними типами релігійної культури, які історично сформувалися.

До предметного поля “релігійної культури” ми відносимо: релігійну насиченість усього соціокультурного простору; стан механізму трансляції релігійного досвіду від старших поколінь молодшим, стереотипи релігійної поведінки; стан релігійного виховання й навчання, розвиненість теологічного комплексу, відданість населення певному церковному інституту, а також роль цього інституту (інститутів) в становленні і розвитку нації. Очевидно, що релігійна культура може знаходитися в дуже широкому якісному діапазоні – від розквіту до занепаду. Однак кореляція її стану з особистісною релігійністю, як нам уявляється, не є лінійною. Ця культура може бути “маніфестуючою” або “латентною”, якщо прийняти розрізнення П.Тілліха, пізніше розвинуте Р.Беллою та Ф.Хаммондом.

Стан релігійності не може також вважатися прямим наслідком економічних досягнень чи негараздів або бути безпосередньо питомим політичному устроєві. Релігійна поведінка постає комбінацією великої кількості соціальних, культурних, історичних і духовних чинників, серед

яких дуже помітною виявляється та роль, яку відіграла Церква у становленні й збереженні нації та її розвитку. Цей чинник виявляється вагомим за ту, наприклад, обставину, до якої саме гілки християнства – православ'я, католицизму чи протестантизму – належить переважна більшість населення тієї чи іншої країни.

Очевидно, що релігійна культура може знаходитися в дуже широкому якісному діапазоні – від розквіту до занепаду. Однак кореляція її стану з особистісною релігійністю, на нашу думку, не є лінійною.

Підсумовуючи розгляд головних напрямів змін у релігійності українського суспільства, слід зазначити, що Україна не може бути тією “дослідницькою моделлю” для з'ясування характеру релігійних трансформацій, що їх спричиняє (пост)модерність. Навіть найбільш послідовні захисники секуляризаційного концепту виходять з того, що (пост)модерність підважує підвалини релігії і “витискає” її майже виключно до сфери приватності за винятком низки обставин. До цих обставин належать: незакінченість націєтворення; загроза національному суверенітету; соціокультурна транзитність; особливий статус того чи іншого релігійного інституту в соціальній системі; значущість релігії в кристалізації колективної тотожності, а також у процесі відокремлення від а) референтних колективів та б) від непопулярних режимів.

Хоча ми не вважаємо, що без цих умов релігія з неодмінністю полишає публічну сферу і перестає бути вагомим чинником у політиці, суспільно-культурному розвитку і, хоча й незрівнянно менше, у сфері соціального контролю, необхідно визнати, що релігійні процеси в Україні не дають змоги ані підтвердити, ані спростувати цю тезу [Див.: Єленський В. Двадцять чотири Європи. Теорія секуляризації і релігія на заході Старого Континенту // Людина і світ.- 2003.- №11.- С. 28-37].

Що ж стосується України, то відтворення релігійно-інституційної інфраструктури в масштабах, необхідних для належного виявлення релігійних почуттів, нарощення присутності релігійних інституцій в різних соціальних сферах, до яких вони традиційно є чутливими, та дедалі більш очевидна інституалізація місіонерської, євангелізаторської, освітньої, просвітницької, каритативної діяльності релігійних інституцій є найбільш виразними і найменш спірними з-поміж релігійносуспільних змін в Україні, як в більшості інших посткомуністичних, передовсім – пострадянських країн.

З найменшою визначеністю можна оцінювати індивідуальний сектор релігійних трансформацій у посткомуністичних країнах. Дослідження не дозволяють твердити про розгортання тут процесів, пов'язаних з масовим “проривом до святого”, перетворенням релігії на

фактор, що вирішальною мірою детермінує соціальну мораль і спосіб життя. Принципове збільшення числа релігійних громад, зростання релігійних автодеклярацій та релігійної присутності в політиці і суспільному житті не супроводжується в країні ні адекватним збільшенням релігійної поведінки, ані піднесенням соціальної моралі. Релігія стає важливим чинником легітимації національного будівництва і політичного процесу, консолідації соціокультурного простору та громадської респектабельності; реприватизація релігії постає для України більш помітною тенденцією, ніж її зміщення у світ особистих значень. Криза ідентичності в сучасній Україні, відсутність загальногромадського консенсусу з життєво важливих питань розвитку країни, брак загальнозначущих ідеалів й розчарованість в особах та інституціях, які в різні часи претендували на роль національних лідерів, створили передумови для утвердження в масовій свідомості впевненості в особливому місці релігійних інституцій, передовсім історичних Церков, в процесі національного будівництва і подоланні посткомуністичних патологій. Церква, як ідеальний тип, як Боголюдський організм, а не конкретна релігійна організація, стала лідером у рейтингах народної довіри [Див.: Релігійна панорама]. Частина українських еліт вбачає в ній єдину реальну силу консолідації посткомуністичного суспільства і потужний чинник у формуванні модерної української нації.

Від кінця 80-х років м.ст. українське суспільство демонструє дедалі більш високі автодеклярації релігійності, а також підтримку процесові відтворення релігійної культури та довіру Церкві як інтегральному ідеальному типові. Разом із тим, це зростання не супроводжується співмірними змінами в особистісній релігійній поведінці (питома вага осіб, що послідовно виявляють її, впродовж 90-х років м.ст. зросла незначною мірою), а також відповідними змінами в соціальній моралі. Деклярація релігійності стає маніфестацією власної культурної ідентичності (зростаюче схвалення колективних моделей релігійної поведінки, домінування “православних” над “віруючими” у соціологічних дослідженнях) та ідентичності етнічної (належність до УПЦ Київського Патріархату стабільно декларує значно більше респондентів, ніж до УПЦ Московського Патріархату за співвідношення їхніх громад як приблизно 1:3 відповідно), невдоволеності якістю життя, змістом соціальних перетворень і недовіри головним державним інституціям (довіра “Церкві взагалі” стабільно перевищує довіру всім іншим інституціям).

Від середини 90-х років м. ст. суспільна атмосфера, в якій релігійні цінності або, принаймні, релігійні символи і поведінка, що

підтримують відповідні релігійно-культурні моделі, виходить за межі Західної України. За дуже невеликим винятком, регіональні еліти вважають для себе обов'язковим демонструвати свою підтримку одній з Православних або Греко-Католицькій (в Галичині) Церкві; церковний супровід стає неодмінною складовою практично всіх громадсько-політичних заходів як у центрі, так і на периферії. Це зумовлює доволі енергійне храмобудівництво і створення нових релігійних громад.

§2. Вільний релігіївбір людини як складний духовний процес

Осмилення будь-якої проблеми людського буття, в тому числі й питання релігійного самовизначення особистості, поза контекстом тих процесів, які сьогодні відбуваються на національному й світовому рівнях, є вельми проблематичним. Релігіївбір, свобода віросповідання, як і в цілому свобода совісті, правові механізми та можливості їх практичної реалізації, зокрема і в Україні, певною мірою корелюються з якісно новим поліаспектним явищем, яким є глобалізація. Остання в науковому дискурсі розглядається як “сукупність тенденцій, які спрямовані на формування всесвітнього взаємозв'язку між соціальними явищами і соціальними акторами” [Див.: Therborn G. Globalizations dimensions, historical waves, regional effects // *Internationale sociology – L.*, 2000.- Vol. 52, № 2.- P. 155].

Цілком очевидно, що таке визначення є одним з багатьох, яке сьогодні використовується в різних галузях гуманітарного знання. Зауважимо, що і сам термін “глобалізація” має безліч значень. Багатьма дослідниками вона розглядається як багатоплановий і макромасштабний та суперечливий світовий процес, який впливає на всі сфери життя як окремого суспільства (суспільств), так і особистості. Остання стає суб'єктом світових відносин. Відбувається процес становлення, формування нової людини – глобальної, постіндустріальної, інформаційної.

Векторно глобалізація спрямована на подолання відмінностей, які обумовлюють існування одиниць, систем і виміру ідентичності. З одного боку, вона веде до певної стандартизації та утвердження “однаковості на рівні форми”, а також до “спеціалізації на рівні змісту”, а з іншого – активізує супротив цим уніфікаційним процесам, зміцнює тенденцію до