

Козловський Олег Ростиславович

**РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ І РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ
НАСЕЛЕННЯ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ ЯК ПРЕДМЕТ
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ**

Київ–2007

Рецензенти:

доктор філософських наук, професор М.П.Лукашевич

доктор філософських наук О.К.Шевченко

Рекомендовано Вченою радою (протокол № _____ від _____ 2007.

Козловський Олег Ростиславович

**РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ І РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ НАСЕЛЕННЯ
СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО
АНАЛІЗУ. – К.:**

Робота присвячена розробці структурно-типологічного підходу до аналізу релігійної свідомості та релігійного досвіду. У результаті його застосування розроблено типологію релігійної свідомості та релігійного досвіду, запропоновано нову інтерпретацію тенденцій в еволюції релігійності населення сучасної України, проаналізовано співвідношення автономного й гетерономного релігійного досвіду та використання релігії як інструмента ідентифікації за сучасних умов. Піддано критичному аналізу ідеологему "релігійного відродження" як аналога проекту "національного відродження" відповідно до моделі "етнонації". Сформульовано практичні рекомендації щодо розроблення стратегії державної політики у релігійно-конфесійній сфері, які стосуються подолання негативних тенденцій у конфесійній сфері в Україні й використання релігії як важливого інструмента ідентифікації у проекті формування української національної держави та української політичної нації.

Ключові слова: структурно-типологічний підхід, "Символічне-Уявлюване-Реальне", структура релігійної свідомості, типологія релігійного досвіду, релігійна ідентичність, релігійне будівництво.

ISBN

ЗМІСТ

| | |
|---|-----|
| Попереднє слово..... | 5 |
| ВСТУП..... | 8 |
| РОЗДІЛ 1. РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ І РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ..... | 15 |
| 1.1. Проблема “релігійної свідомості” в контексті сучасного філософського знання..... | 15 |
| 1.2. “Непсихологічні” теорії свідомості та можливе застосування їх до проблеми концептуалізації цілісного “релігійного досвіду”..... | 27 |
| 1.3. Тріада “Символічне-Уявлюване-Реальне” як інструмент опису структури релігійної свідомості..... | 42 |
| | |
| РОЗДІЛ 2. ТИПИ І ФОРМИ “РЕЛІГІЙНОСТІ” В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ (СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ)..... | 59 |
| 2.1. Концепт “релігійного досвіду” і його методологічна роль у розумінні характеру та еволюції релігійного життя в сучасній Україні..... | 59 |
| 2.2. Різновиди “автономного релігійного досвіду” в релігійному житті сучасної України..... | 70 |
| 2.3. Співвідношення релігійної та позарелігійної ідентичності в “гетерономному релігійному досвіді” сучасної України (на матеріалі християнських конфесій)..... | 81 |
| | |
| РОЗДІЛ 3. РОЛЬ РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКВИ У ФОРМУВАННІ ДЕМОКРАТИЧНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ..... | 107 |
| 3.1. Відродження чи розбудова? (Особливості взаємовідносин держави і церкви в Україні у плані завдань формування нової української державності)..... | 107 |
| 3.2. Проблема міжконфесійних відносин в Україні у світлі завдань формування української політичної нації..... | 125 |
| 3.3. Можливі сценарії подолання міжконфесійного розколу і форм участі церкви в реалізації української “національної ідеї”..... | 138 |

ВИСНОВКИ.....159

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....171

Попереднє слово

Вітаючи автора з його цікавою, насиченою евристичними положеннями та концептами (хоча інколи і деякою мірою дискусійними), роботу хочу, перш за все відзначити його наукову сміливість. Я маю на увазі сміливість вдатися до розгляду, по-перше, фундаментальних питань філософії релігії, по-друге, питань нібито вже вирішених, але до цього часу дискусійних і, нарешті, питань, з приводу яких в академічній літературі накопилось безліч консервативних стереотипів, що блокують подальший розвиток філософської думки.

І якщо критерієм “філософського розуму” ще згідно з греками була здатність до “подиву” та похідна від неї здатність ставити “наївні” запитання, то можна з задоволенням констатувати, що автор витримав іспит на право називатися сучасним філософом. Бо згідно з античними стандартами він поставив питання “Що таке релігійна свідомість?”, “Що таке релігійний досвід?”, “Чи кожний релігійний досвід спирається на релігійні практики або пов’язаний з певними конфесіями?”, та, нарешті, “Чим релігія як психологічний та соціально-психологічний феномен відрізняється від споріднених з нею форм суспільної свідомості?”. Але він не просто звернувся до згаданих фундаментальних проблем, але й дав на них нестандартні відповіді, згідно сучасного соціального простору і часу.

З нашої точки зору, ця нестандартність обумовлена тим, що для вирішення поставлених проблем автор не обмежився усталеним апаратом суспільствознавства та філософії релігії, але використав здобутки сучасного соціального психоаналізу (зокрема школи Ж.Лакана та його сучасних послідовників). Такий підхід дозволив йому вийти за межі стереотипних визначень з підручників релігієзнавства, які знайомі нам з радянських часів, але які майже без змін перейшли до нашої сучасності у вигляді тавтологічних тверджень про “релігійне як віру в надприродне”.

Не коментуючи конкретних положень автора, за допомогою яких він спромігся знайти нетривіальне вирішення згаданих проблем та вийти за межі

прихованої тавтологічності традиційних визначень (сподіваємося, що читач сам з інтелектуальним задоволенням, хоча й не без інтелектуальних зусиль сам це побачить), вважаємо за доцільне відмітити, що використання апарата французького психоаналізу, підкріплене загальнофілософськими міркуваннями видатного філософа радянських часів М.Мамардашвілі, дозволило йому розробити типологічний підхід для порівняльного аналізу різних форм релігійної свідомості та релігійного досвіду, продемонструвати при цьому яку роль відіграють в цих формах релігійні практики.

Таким чином, автор вніс досить вагомий внесок в теорію релігії та соціальної філософії, яка зі своїх методологічних позицій звертається до проблем релігієзнавства. Але він не тільки це інформаційно зробив, але й при цьому довів, що “немає нічого практичніше за хорошу теорію”. Тобто його робота характеризується гармонійним поєднанням теоретичного та практичних аспектів. З нашої точки зору, практичні аспекти роботи знайшли своє втілення, по-перше, в удосконаленні методик та поняттєвого апарату соціологічних досліджень, які зосереджені на релігійній тематиці.

Замість дуже приблизних показників реальної релігійності населення, які мали приблизно-описовий характер (наприклад, таких показників, як “рівень релігійності” або “частотність відвідування церкви”) *типологічний підхід* автора дозволяє виробити набагато розвиненішу та точнішу систему таких показників, тобто велику кількість можливих комбінацій між типом релігійної свідомості, релігійного досвіду та релігійних практик (або їх відсутності), які демонструють як *ступінь*, так і *характер* релігійності людини. Застосування цих методів в соціології релігії дозволить суттєво удосконалити процес дослідження тенденцій змін в релігійній та конфесійній ідентичності населення України, в перспективі скласти точну “карту релігійності” країни.

Другий аспект практичного виміру роботи полягає в спробі дослідити можливості релігії в формуванні нової національної ідентичності України, а, конкретніше, в формуванні української політичної нації. Оскільки не секрет, що в Україні існують певні конфесії (з метою збереження політкоректності не

будемо їх називати), які цю ідентичність розмивають в бік нібито формування *спільнослов'янської ідентичності*, або ідентичності, пов'язаної з міфологемою “общерусского мира”. Зазначимо, що велику роль в цій міфології відіграють *цивілізаційні* ідеології, згідно яких саме релігія виступає як основне ядро цивілізації та основний інструмент ідентифікації населення. При цьому ми не відхиляємо можливість класифікації цивілізацій за релігійним критерієм. В цьому контексті акцентування православної ідентичності (яке, з одного боку, складало нерв українського “релігійного Відродження”, а, з іншого виступало “експортним продуктом” російської пропаганди) об'єктивно грало на руку російським міфам та суттєво заважало завданням реалізації проекту створення української політичної нації.

В річищі згаданих проблем та зазначеного суперечливого “ідентифікаційного кола” деконструкція міфологеми “релігійного Відродження” та постановка задачі залучення релігії до формування нової національної ідентичності є серйозним досягненням автора роботи. І хоча деякі проекти і пропозиції щодо цієї участі мають дискусійний характер (наприклад, сценарій створення в Україні різновиду “громадянської релігії” на кшталт американської моделі), однак висхідні передумови та загальна логіка думки автора є правильними та евристично плідними.

Отже, наприкінці зазначимо, що ця робота є певною подією в інтелектуальному житті України та, сподіваємося, що вона не залишить байдужим українського читача, зокрема українських філософів, політологів, представників владної еліти та тих, хто ставив собі цікаві запитання “Що таке релігія та яку роль вона відіграє в сучасному житті?”.

М.І. Михальченко,
Доктор філософських наук,
Професор, член-кореспондент НАН України

ВСТУП

Універсальний світоглядний аспект теми нашого дослідження пов'язаний із загальною духовною кризою, яку переживає все людство і яка зумовлена тими процесами, котрі вже кілька десятиліть поспіль багато західних мислителів (насамперед французькі) діагностують за допомогою понять “смерть філософії”, “смерть утопії”, “смерть ідеології”. Очевидно, що в цій соціально-філософській “діагностиці” йдеться про деконструкцію “проекту Просвітництва”, що його деякі теоретики (наприклад Ю.Габермас) ототожнюють із “модерн-проектом”. Криза “історичної ідентичності” людства полягає в тому, що “постмодерн” являє собою не проект, а знакову *відмову* від досягнень Просвітництва. За плюралізмом “постмодерну” приховується визнання світоглядної *порожнечі*, що органічно співіснує з агресивним неоліберальним дискурсом і практикою глобалізації, які через свою експансіоністську енергію містять небезпечні тоталітарні й репресивні тенденції.

Серед цих негативних визначень сучасного “духовного ландшафту” цілком обгрунтовано виникає питання стосовно долі релігії, щодо того, в якій формі може існувати релігійна свідомість на сучасному етапі духовного розвитку людства, і яку неоднозначну роль відіграє релігія за ситуації цього духовно-ціннісного вакууму. Адже кажучи про руйнацію просвітницького проекту, не можна нехтувати тим, що цей проект у своїх первинних передумовах передбачав перспективу цілковитого вивільнення з-під влади релігійних уявлень як наслідок досягнення Суб'єктом повної автономії й заміну цих релігійних реліктів “плодами розумної духовної роботи” (З.Фрейд).

Трансформація класичного “автономного суб'єкта” в суб'єкта “нарцисичного споживання” (С.Жижек) спричинилася до складних сценаріїв співвідношення секуляризації та “ререлігієзації” в сучасній західній цивілізації, до появи ультрафундаменталістських проектів як зворотного боку феномена глобалізації.

Соціальне функціонування релігії на пострадянському просторі, й зокрема в Україні, повною мірою відтворювало проблеми становища релігії і релігійної свідомості в сучасному суспільстві, доповнені специфічними проблемами посткомуністичної державності – відсутністю звичної універсальної ідеології, гострим соціальним дискомфортом і відчуттям апатії, зумовленими соціально-економічними суперечностями та посиленням соціально-економічної нерівності. З іншого боку, соціальна “легітимація” релігії, зростання її позитивного образу в суспільній свідомості, розширення церковної мережі й збільшення кількості релігійних конфесій визначили претензії релігії на роль цієї відсутньої ідеології, на роль соціально-політичного “інтегратора” й основного національного “ідентифіканта”, завдяки чому багато хто з дослідників почав уживати термін “релігійне Відродження”.

У реальності те, що йменують “релігійним Відродженням”, з одного боку, спирається на класичне розуміння релігії як відносно автономної форми суспільної свідомості поряд з такими її формами як правова, політична, моральна, естетична тощо. З іншого боку, цей проект містить вигадливе поєднання постмодерністського релігійного плюралізму із квазіфундаменталістськими проектами “одержавлення” й цілковитої політизації релігії. Утім, щоб розплутати цей складний клубок і зрозуміти, які процеси мають місце в реальності, коли ми вживаємо стосовно неї ідеологему “релігійного Відродження”, необхідно відповісти на питання: “Чи можливе відродження “автентичної релігійності” без урахування постмодерністських релігійних “симулякрів” або її політизованих аналогій після десятиліть напівпідвального існування релігійної свідомості і Церкви за умов комуністичного режиму?”, “Якою є міра впливу цієї релігійності на формування духовних цінностей і нової національної й державної ідентичності в посткомуністичних державах?”, “Якими є межі державного управління формуванням релігійності та засоби впливу на життєдіяльність конфесійної сфери?”, зрештою, “Якими є реальні тенденції соціального функціонування релігії в сучасній Україні?”.

Проте порушені питання не можуть дістати науково обґрунтованих відповідей без виходу за межі ідеологеми “релігійного Відродження” й без звернення до узагальнених, базових і, нібито розв'язаних питань релігієзнавства і соціальної філософії: “У чому полягає сутність релігії, й чим вона відрізняється від інших форм суспільної свідомості (моралі, філософії, ідеології)?”, “У чому полягає специфіка релігійної свідомості та як вона співвідноситься із релігійними практиками?”. Теоретична важливість порушених питань, з одного боку, й практична нагальність розв'язання низки важливих проблем міжконфесійної взаємодії в Україні (зокрема, проблеми розколу християнських конфесій, проблеми створення Єдиної Християнської Помісної Церкви в Україні) – з іншого саме й зумовили вибір дисертантом теми дослідження.

Оскільки тема дослідження заторкує найфундаментальніші категорії філософії та соціології релігії (релігійна свідомість, релігійні практики, релігійний досвід), можна стверджувати, що проблемами, пов'язаними з цими категоріями, переймалася вся філософська думка Нового часу, і ці проблеми становлять нерв сучасних міркувань стосовно специфіки “релігійного” і долі релігії як соціального феномена за сучасної доби. Через численність джерел, присвячених цим проблемам, вважаємо за доцільне окреслити основні “сюжети” досліджень з таких напрямів:

1. Загальні питання філософії та соціології релігії (проблема специфіки “релігії” та “релігійного”). З огляду на те, що проблема “релігії” та “релігійної свідомості” розглядалася або в суб'єктивному аспекті, або в аспекті інституціональному, з певною часткою умовності основні праці з цієї проблеми можна подати у вигляді *“суб'єктивної”* та *“об'єктивної”* парадигм. До “суб'єктивної” парадигми (де “свідомість” ототожнювали з індивідуальною свідомістю) можна віднести І.Канта, К.Маркса, О.Конта, М.Вебера, Р.Белла, Г.Зіммеля, З.Фрейда (і таких “неофрейдистів”, як Е.Фромм і В.Франкл), Ч.Глока, Дж.Фішера, П.Бергера, І.Ваха. До прихильників парадигми “об'єктивної” належать такі мислителі, як Т.Гоббс, Ж.-Ж.Руссо, Г.В.Ф.Гегель, Е.Дюркгейм, П.Сорокін, Е.Трельч, М.Еліаде, Г.Спенсер, В.Малиновський, Дж.Тьорнер та

інші. Певна умовність розподілу “суб'єктивної” та “об'єктивної” парадигм дослідження феномена релігії пов'язана з тим фактом, що низка дослідників (Ж.-Ж.Руссо, К.Маркс, М.Вебер, Т.Парсонс) досліджували водночас проблеми індивідуальної релігійної свідомості та релігійних інститутів.

2. Сутність і соціальне функціонування релігії за доби “постмодерну”.

Проблему зміни традиційного смислу й нових аспектів соціального функціонування релігії за сучасної доби (що її різні мислителі називають “постмодернізмом”, “пізнім капіталізмом” або “добою глобалізації”) розглядали такі відомі дослідники, як Ж.Дерріда, Ж.Дельоз, Ж.Бодрійар, Ф.Ліотар, Ж.Лакан, С.Жижек. Окремі аспекти цієї проблеми були проаналізовані у працях таких західних дослідників, як Я.Мар'янський, Р.Рормозер, Я.Кунстман, Е.Гіденс, Х.Гелле, П.Бергер, Н.Луман, Г.Дукс, Д.Поллак, Б.Вілсон, Р.Старк, У.Вейнбрідж та ін.

3. Проблема соціального функціонування релігії у посткомуністичних державах.

Ця проблема аналізувалася як у контексті загальних проблем функціонування релігії за сучасної доби, так і в контексті специфічних завдань стосовно конкретних сценаріїв “релігійного Відродження” в посткомуністичних державах, проблеми взаємовідносин релігії та держави, ролі релігії в процесі морального виховання за ситуації “ціннісного вакууму” й тотальної бездуховності тощо. Цей складний вузол проблем розглядали в своїх працях як російські (А.Ваторопін, Т.Кудряшов, З.Жукоцька, П.Гуревич, М.Мчедлов, Є.Режабек та ін.), так і українські автори (Н.Балабанова, А.Бадан, А.Биченко, А.Бодак, В.Бурлачук, Л.Рязанова, Н.Дудар, В.Єленський, А.Ручка та ін.).

Вагомим внеском у дослідження зазначених проблем є праці концептуального характеру, в яких аналіз конкретних проблем зміни соціального статусу релігії в сучасній Україні здійснено на тлі розв'язання фундаментальних питань соціально-філософської, політологічної та релігієзнавчої теорій. До таких праць слід віднести, насамперед, роботи В.Андрущенка, Л.Губерського, М.Михальченка, А.Колодного, П.Яроцького, Л.Рязанової. Окрему проблематику формують праці, присвячені таким аспектам

соціального функціонування релігії в Україні, як міжконфесійні відносини, ситуація розколу серед православних конфесій України, проблеми Єдиної Помісної Християнської Церкви в Україні. До цього сюжету зверталися такі дослідники, як В.Бондаренко, В.Єленський, В.Журавський, О.Кубеліус, А.Колодний, Л.Филипович, Л.Рязанова, О.Шуба та ін.

Із цього аналізу випливає висновок, що попри значні напрацювання з цієї проблеми складність феномена релігії як такого й ускладнення контекстів функціонування його в сучасному суспільстві залишають без відповіді низку як фундаментальних, так і прикладних питань. До питань першого типу належить питання стосовно специфіки релігійної свідомості, задля відповіді на яке сучасна наука потребує “синтезу” суб’єктивної й об’єктивної парадигми, подолання розриву між абстрактним психологізмом і абстрактним соціологізмом під час опису релігійних феноменів. До питань переважно практичного характеру належать проблеми ролі релігії в сучасному суспільстві, взаємовідносин релігії й держави, релігійної й національної ідентичності за ситуації незавершеності державної розбудови, а також необхідність розв’язання проблем міжконфесійних конфліктів.

Все це і визначило мету даного монографічного дослідження, що полягало у перегляді поширення стереотипів, які стосуються процесів і тенденцій релігійного життя в Україні, у виявленні об’єктивних параметрів цих процесів, у спробі репрезентації адекватної “карти релігійності” в Україні.

Але враховуючи всю складність соціально-філософського, соціологічного та релігієзнавчого аналізу складних духовних утворень, таких як релігійна свідомість та релігійні практики потрібно було переосмислити теоретично-методологічний апарат, необхідний для опису й прогнозування зазначених процесів, співвіднести базові концепти філософії релігії (насамперед категорію “релігійного” як особливого ставлення до світу) із новітніми концепціями філософського і гуманітарного знання. І дати нову інтерпретацію специфіки релігійної свідомості в порівнянні з іншими формами суспільної свідомості і соціальної практики.

Цими методологічними концепціями, які сприяли теоретичному переосмисленню релігійної свідомості були ті напрямки у філософії, що мали своїм завданням подолати розрив між “ментальними” та “інституціональними”, виробити єдину мову опису “об’єктивних” та “суб’єктивних” виявів суспільної свідомості.

Серед таких “онтологічних” і “непсихічних” концепцій свідомості в радянській і пострадянській філософській думці особливу значимість має концепція М.Мамардашвілі як така, що найпослідовніше відображає цю методологічну установку. З-поміж закордонних авторів, котрі вплинули на вироблення концепції дисертації, необхідно відзначити “об’єктивістську” парадигму Ж.Лакана, який зосередив свою увагу на описі конкретних механізмів формування суб’єкта в картезіанському сенсі цього слова в межах тріади “Символічне-Уявлюване-Реальне”, а також його послідовників – представників Словенської Школи, котрі екстраполювали цю методологію на соціально-політичні явища (передусім словенського філософа С.Жижака).

Емпіричною основою аналізу релігійної свідомості та релігійних практик та обґрунтування оптимальних сценаріїв розв’язання міжконфесійних суперечностей в Україні, вироблення засад державної релігійної політики слугували результати майбутнього загальнонаціонального дослідження “Релігія та церква в сучасній Україні”, проведеного незалежного фірмою “Юкрейніон соціолоджі сервіс” на замовлення Української греко-католицької церкви (УГКЦ) з 5 по 21 листопада 2003 року за безпосередньої участі автора даного дослідження. Дослідження було присвячено аналізу релігійних практик та релігійної свідомості, ролі церкви в житті держави та суспільства. Всього за загальнонаціональною квотною вибіркою було опитано 3007 респондентів, які за статтю, віком, освітою, типом поселення та областями України репрезентують населення країни в цілому. Матеріали цього дослідження досі не опубліковані, хоча і в даній книзі вони викладаються частково, тільки в частині, що стосується теми нашого дослідження.

Автор висловлює глибоку і щиру вдячність за наукову, технічну та моральну підтримку на протязі всього періоду підготовки даного дослідження – моєму науковому керівнику доктору філософських наук, чл.-кореспонденту НАН України Михальченко М.І., доктору філософських наук Шевченко О.К., доктору філософських наук Ручці А.О., доктору соціологічних наук Вишняку О.І., молодшому науковому співробітнику Цивільовій Л.В., науковому редактору Гломозді В., Петриву О., Кириленко Н.П. без сприяння і консультацій яких ця книга не була б підготовлена.

РОЗДІЛ 1

РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ І РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ

1.1. Проблема “релігійної свідомості” в контексті сучасного філософського знання

Аналіз взаємовідносин релігійної свідомості та релігійних практик, включно з такими складовими, як релігійні інститути (церкви, секти, громади) та прийняті в їхніх межах ритуали, є конче важливим не лише як наукова проблема, а й підґрунтя для вироблення оптимальних державних рішень у царині гармонізації міжконфесійних відносин. Проте важливість здійснення такого аналізу і пошук нестандартного евристичного рішення, що виходить за обрій старих підходів і концепцій, перебуває у прямо пропорційній залежності від його складності.

У певному сенсі колізія між об'єктивним (релігійні інститути й релігійні традиції, що їх суб'єкт отримує вже сформованими і готовими) та суб'єктивним (світоглядні й емоційно-психологічні складові релігійного досвіду) аспектами соціального функціонування релігії відтворюють колізію соціальної філософії як такої. Зазначена колізія має вигляд дилеми неможливості віднайти єдину *мову опису об'єктивних і суб'єктивних* соціально-політичних феноменів. У цьому дослідженні ми не заглиблюватимемося в ці проблеми й в ті проекти, котрі дослідники пропонували як вирішення проблеми відзначеного концептуального паралелізму (яскраве підтвердження того – проект феноменологічний). Ми сконцентруємось на завданні дослідження, хоча для розв'язання його нам доведеться здійснити екскурс у більш абстрактні сфери методологічного аналізу.

Отже, конкретизуючи зазначену дилему стосовно теми нашого дослідження, наголосимо: якщо відволіктися від детального розгляду величезного масиву релігієзнавчої літератури, то проблема релігійної свідомості розглядається у парадигмі *соціальної дії* (ця парадигма залишається переважно

“суб'єктивною” незалежно від того, чи виступає цей суб'єкт як індивід, колектив, соціальна група, верства ба навіть нація), тоді як проблема релігійних інститутів, релігійних практик – у парадигмі “об'єктивної” *структури*. Цю дилему добре сформулював Ж.-Ж.Руссо у своєму протиставленні “релігії людини” (тобто “внутрішнє шанування Всевишнього”) та “релігії громадянина” (куди він відносив догмати, обряди, культу).

Хоч там як різнилися мислителі, які заторкували цю проблему впродовж історії соціально-політичної думки у своїх загальносвітоглядних принципах і в тому, що вони розуміли під “релігійним”, до “суб'єктивної” парадигмі можна з певною часткою умовності віднести І.Канта, К.Маркса, О.Конта, М.Вебера, Р.Беллу (не плутати з Беллом), Г.Зіммеля, З.Фрейда (і таких “неофрейдистів” як Е.Фромм і В.Франкл), Ч.Глока, Дж.Фішера, П.Бергера, І.Ваха. До представників “об'єктивної” парадигми ми можемо віднести Т.Гобса, Г.Ф.В.Гегеля, Е.Дюркгейма, Т.Парсонса, Е.Трельча, П.Сорокіна, М.Еліаде. Утім, це не означає, що перелічені мислителі зосереджувалися винятково на зазначених парадигмах, але можна стверджувати, що навіть якщо Маркс, Гегель, Вебер або Парсонс (котрий, як відомо, спробував дати синтез “субстанціального” та “функціонального” визначення релігії [17, 48]) застосовували водночас і “суб'єктивний,” і “об'єктивний” підходи, у цих мислителів “суб'єктивне” і “об'єктивне” в релігійному феномені виступали чимось *рядопокладеним*, а не складовими органічного цілого (складовими, які, подібно до стрічки Мебіуса, “переходять” одна в одну). Прикладом такого рядопокладання може слугувати концепція релігії у Маркса, який розглядав релігію чи то як “форму відчуженості” (“об'єктивний”, або онтологічний підхід), чи то як “хибний світогляд”, різновид фетишистської, ідеологічної (“хибної”) свідомості. Проте Маркс не навів прикладу синтезу онтологічного та гносеологічного підходів до релігії й обійшов питання щодо її специфіки, оскільки в онтологічній перспективі релігія розчиняється серед інших форм соціальної відчуженості, а в перспективі гносеологічній – серед інших ідеологічних фантомів.

У контексті викладеного термін “релігійна свідомість” виступає окремим випадком свідомості як такої, де предикат “релігійне” мало що пояснює в її характеристиках, особливостях, функціонуванні, але фіксує лише її *змістову* наповненість. Фактично цей предикат лише заднім числом фіксує те, що “релігійною” цю свідомість робить “занепокоєність” якимось “релігійним” об'єктом, тобто вона визначається чимось ззовні. Аналогічним чином визначалася, приміром, “специфіка” так званої “естетичної”, або “етичної” свідомості.

Основна вада передумови, на якій ґрунтується такий розгляд, полягає у прихованій тавтологічності й небезпеці “хибного кола” у визначенні, за наявності якого “релігійне” визначається через “релігію”¹, а свідомість мислиться як рівна собі гомогенна субстанція, якийсь “психічний апарат”, що починає діяти лише в разі зіткнення з об'єктом. Інша вада зумовлюється прихованим гносеологізмом, у межах якого свідомість є синонімом пізнавальних відносин, і саме ці пізнавальні відносини слугують моделлю інших відносин (моральних, емоційних, ціннісних). Як уже зазначалося, такий гносеологізм вочевидь присутній у поглядах на природу релігії у Маркса, який акцентує увагу на “фантастичному відображенні справжніх зв'язків”.

Повторюємо, що такий підхід, який визначає “релігійну свідомість” через її належність до релігії, залишає поза увагою як специфіку “релігійного”, так і специфіку “свідомості”. Спробуємо пояснити це. Якщо специфіка “релігії” визначається через відповідні інститути (насамперед церкву), то специфіка свідомості людей, які мають стосунок до цих інститутів, тобто парафіян, визначатиметься “порожнім” визначенням за допомогою предиката “релігійний”. (Типовий приклад “кола” в подібного стибу визначення міститься у висловленні Т.Гобса: “Церква – це зібрання релігійних людей, дозволене сувереном” (Підкреслено нами).

¹ Прикладом такого кола може слугувати класичне визначення “естетики” як “науки про естетичне опанування дійсності”.

Але якщо за підґрунтя розгляду феномена релігії буде покладено так званий “релігійний досвід”, тоді теорія виявиться замкнутою у межах *феноменологічного* опису “даностей” такої свідомості, але буде безпорадною у спробі осягнути соціальні аспекти функціонування релігії. Типовим прикладом зазначеного “феноменологічного” підходу є часто цитований вислів І.Ваха “Релігія є переживання священного”. А приклад “кола”, за якого “релігія” визначається через це так зване “священне”, що, своєю чергою, передбачає деякий апіорний релігійний зміст, можна знайти у М.Еліаде: “Дуже прикро, що в нас немає точнішого слова, ніж “релігія” для позначення досвіду священного. Хіба не дивно позначати одним і тим самим словом досвід Близького Сходу, іудаїзму, християнства, ісламу, буддизму, конфуціанства так званих примітивних народів? Але вишукувати новий термін пізно, тож ми можемо використовувати поняття “релігія”, якщо пам'ятатимемо, що воно не обов'язково передбачає віру в бога, богів чи духів, але означає досвід священного і, отже, пов'язане з ідеями існування, значення та істини” [17, 35-36].

Якщо вдуматися в наведений вислів відомого вченого, побачимо, що, з одного боку, воно проникливо фіксує той факт, що специфіку “релігійного” визначають не звичні поширені атрибути тих чи тих конфесій, *але певна* структура свідомості, яка організує психічний апарат індивіда таким чином, що вможливорює *цілісний досвід священного*. Ця перспектива кантівського трансценденталізму, що увиразнюється з уважного прочитання зазначеної цитати, безперечно, є сильною стороною його поглядів, проте це евристично цінне зерно, на жаль, не розвивається дослідником до його логічного завершення і розчиняється в релятивізмі, де в суто гносеологічному вимірі “існування, значення та істини” втрачаються будь-які відмінності між релігією і не-релігією.

Справді, якщо взяти за основу “релігійної свідомості” пізнавальне ставлення, то чи не може слугувати об'єктом цієї віри “Теорія Великого Вибуху” (прийнята в сучасній фізиці як найімовірніша версія походження нашого Всесвіту) такою самою мірою, що й ідея іудео-християнського креаціонізму, і якщо так, то чи не можуть уявлення про ці процеси постати у свідомості як

“досвід священного”, стати аналогом кантівських уявлень про “піднесене”? Ми бачимо, що з наведеного прикладу випливає теза, згідно з якою поширені підходи не в змозі схопити відмінності між релігією і не-релігією і, зрештою, нездатні пояснити специфіку “релігійної свідомості”.

За приклад глухого кута можна навести так зване “синтетичне” визначення релігії Т.Парсонса, того глухого кута, що зумовлений методологічною вразливістю *абстрактного психологізму* й *абстрактного соціологізму*, які становлять засновковий фонд соціального і соціологічного мислення відомого американського дослідника. На переконання Т.Парсонса, релігія містить такі компоненти, як *спільнота віруючих*, котрі поділяють *спільні вірування й міфи*, інтерпретують абстрактні цінності культури у певній історичній реальності стосовно конкретних умов існування даної соціальної спільноти завдяки *ритуальній поведінці*, що передбачає особисту участь, наскільки вона можлива, у прилученні до *спільних символів*, що позначають реальність, відмінну від реальності повсякденного життя [17, 48].

Недоліки цього підходу й усієї методологічної перспективи, яка з нього випливає, глибоко проаналізовано в дослідженні О.К.Шевченка [152, 186-272]. На нашу думку, автор прямо вказує, що цей “синтетичний” підхід і “системні” визначення, які, на перший погляд, цілком охоплюють соціальні та психологічні аспекти функціонування релігій, не фіксують відмінностей між “автентичною” релігією та квазірелігією і не-релігією. Дослідник слушно зазначає, що наявність ритуалізованої поведінки і спільної символіки, що надає цій поведінці культового характеру, фактично розмиває межі між Церквою і будь-якою іншою організацією, яка має ієрархічний характер і культову символіку. О.Шевченко наводить приклад із масонськими ложами, своєрідним різновидом так званої *світської релігії*, відмінність яких від інститутів класичних релігій виявляється невлвовимою для зовнішнього спостерігача. Тут він аналізує також приклад такої

“внутрішньомирської ритуалізації життя” як радянська державність, котра, згідно з усіма парсонсівськими ознаками, являла собою церкву¹.

Спираючись на проаналізовані методологічні підходи щодо феномена релігії та релігійної свідомості ми маємо підстави для деяких попередніх висновків. Перший із них полягає в тому, що в межах релігієзнавства, філософії, соціології і психології релігії було зроблено чимало конче важливих відкриттів і глибоких зауважень, які істотно прояснили сутність цих феноменів. Проте *принцип додатковості*, котрий має місце під час розгляду цих феноменів, додатковості, що її ми позначили вище як додатковість між абстрактним психологізмом і абстрактним соціологізмом, унеможлиблює розв'язання проблеми моністичного підходу, який би дав змогу точніше і більш диференційовано визначати сутність релігійної свідомості, знаходити відмінності такої свідомості від свідомості нерелігійної (приміром, фетишистсько-ідеологічної), віднаходити якомога точніші кореляції між релігійною свідомістю, релігійними практиками, релігійними інститутами й інститутами державними.

Розв'язання цих питань є не просто найважливішим теоретичним завданням, а й має виняткову практичну значимість. Залученість конфесійного чинника в політичну боротьбу, надання релігії конче важливого значення у зовнішньополітичних процесах (наприклад, останнього ідеологічного обґрунтування в укладанні миру або оголошенні війни), зростання фундаменталістських тенденцій і потужний соціальний запит масової свідомості на такі фундаменталістські проекти як антитезу моделі “мультикультуралізму” за ситуації глобалізації¹ – усі ці особливості функціонування релігії в сучасному світі зумовлюють значущість поставленого методологічного завдання і слугують доказом того факту, що розв'язання його має важливий практичний характер. Опосередковано грамотне мислення про сутність релігійної свідомості впливає

¹ Аналізуючи цю “тотальну” ритуалізацію життя, наявність спільної символіки, сакралізації історичного часу (свята), автор посилається на книжку М.Рикліна (Террорологіки. – Тарту; М., 1992). У цій праці Риклін недвозначно стверджує, що держава такого типу є “церквою”.

також на вироблення політичних рішень, що стосуються конфесійних проблем, що визначає його значимість.

Крім зазначених методологічних вад, які перешкоджають розумінню указаних феноменів, суттєвою перешкодою виступає явна або прихована ідеологізація підходу до релігії (незалежно від того, є це підхід ученого-дослідника або підхід політика), тобто той факт, що інтерпретацію релігії теж здійснюють із релігійних позицій, із позицій певної конфесійної преферентності. Прикладом містифікації, що може бути наслідком такого стибу глибинної ідеологізації інтерпретації релігії є популярна концепція С.Хантингтона, із довільного, наскрізь ідеологічної й у принципі “релігійної” тези котрого (тези, згідно з якою той чи інший тип релігії є структуротвірним стосовно цивілізації) впливає положення про неминучість “зіткнення цивілізацій” на релігійному ґрунті. Інакше кажучи, цим наукоподібним положенням недвозначно стверджується історична необхідність військових конфліктів між Заходом і “світом ісламу” й ідеологічно “обґрунтовується” можливість воєнного втручання США у релігійно “ворожий табір”, розсадник “світового тероризму”².

Інший приклад стосується ситуації в Україні, зокрема складності й “політизованості” взаємин між греко-католицькою церквою і церквами православних конфесій, розколу між православними церквами Московського і Київського патріархату, тобто конфліктів, поки ще далеких від практичного розв'язання. Ще один приклад демонструє небезпеку непродуманих політичних рішень стосовно запровадження церковної освіти у школах¹, що мають переважно християнський і православний характер і приховують небезпеку релігійної дискримінації представників інших конфесій та атеїстів (які теж мають право висловлювати свою позицію).

Перелічені проблеми багато в чому зумовлені тим, що ми назвали “ідеологічним” підходом до релігії, властивим як теоретикам, так і політикам.

¹ Взаємозв'язок “фундаменталізму” і “мультикультуралізму” неодноразово наголошував відомий сучасний дослідник С.Жижек, який звертається до проблем релігії з позицій соціально-філософського психоаналізу.

² Проблема “боротьби з тероризмом” також перебуває в тісному зв'язку із зазначеною тенденцією ідеологізації релігії в сучасному світі, проте розгляд її виходить за межі нашого дисертаційного дослідження.

До того ж не останньою чергою невирішеність цих проблем пов'язана із незадовільним станом сучасної філософії релігії, необхідністю нових “проривних” методологій і методик в аналізі цих проблем.

Повертаючись від нашого відступу до безпосередньої теми дисертаційного дослідження, підсумуємо ті методологічні передумови, які заводять у методологічні глухі кути й які ми маємо намір переглянути у нашій роботі:

1) Ототожнення “свідомості” та “психічного”. У попередньому аналізі ми вже неодноразово заторкували цю передумову аналізу “релігійної свідомості”. Проте ця передумова на перший погляд є настільки очевидною, що не потребує ані обґрунтування, ані спростування. Її свого часу сформулював З.Фрейд, який наголошував, що попри складну топіку свідомості (йдеться про топіку “Воно–Я–Понад-Я”), єдиною реальністю свідомості є “реальність психічна”. Свій концентрований вияв цей психологічний редукціонізм дістав у теорії архетипів К.-Г.Юнга, у котрого ця “психічна реальність” набуває максимально можливою автономії від конкретного соціального змісту. У межах такого підходу свою релігійну “модальність” свідомість як “психічна реальність” набуває у результаті відповіді на будь-яку психологічну *потребу*, й залежно від того, яку саме потребу той чи той мислитель вважав базовою, вибудовувалася та або та версія “релігійної свідомості”. Типовий перебіг думки, в процесі якого вибудовується концепт “релігійної свідомості” в межах методології безкрайнього психологізму, ми знаходимо у Г.Зіммеля, який фіксує таку складову цієї свідомості, як “релігійні почуття”, і при цьому наголошує, що ці почуття являють собою звичайні почуття, що виникають у процесі “взаємодії людей”: “Тобто ми можемо зафіксувати, – пише дослідник, – що різноманітні взаємовідносини людей містять елемент релігійного. Ставлення шанобливої дитини до своїх батьків, ставлення ентузіаста-патріота до своєї батьківщини або ентузіаста-космополіта до “цілого” людства; ставлення робітника до свого класу, що піднімається, або пихатого шляхетним походженням феодала до свого стану; ставлення підлеглого до свого пана, до його гіпнотичної сили і

¹ Проекти, ґрунтовані на засновку “християнської” та “православної” ідентичності України.

справжнього вояка до своїй армії – усі ці відносини з їх нескінченно багатоманітним змістом, розглядувані з боку *формально-психічного...*, можуть мати спільне тло, котре з необхідністю буде назване релігійним” [41, 210-211] (прокурсивлено нами, щоб наголосити передумову абстрактного психологізму, на якій ґрунтується не лише теорія “релігійної свідомості” Зіммеля, а й цілий клас однотипних теорій – *О.К.*). У точнісінько такому самому дусі німецький мислитель розуміє й феномен “віри”, який у нього є однопорядковим щодо віри із царини “індивідуального міжособистісного спілкування”, тобто віру він розуміє як різновид відчуття ентузіазму й піднесення, що пов'язує людей і “соціальні узи”. “У вірі в божественне – роз'яснює Зіммель, – утілюється, так би мовити, чистий процес віри, відірваний від зв'язку із соціальним партнером; навпаки, лише із суб'єктивного процесу віри виростає її об'єкт” [41, 217].

Незалежно від того, який із аспектів людської психіки взято за основу тим чи тим теоретиком, який із цих аспектів виявляється головним у *мотивації* звернення людини до Бога, “релігійна свідомість” виявиться звичайною людською свідомістю, а “релігійний досвід” – звичайним людським досвідом, лише гіпостазованим на “ідеальні предмети”. Іншими словами, чи то йдеться про “подих пригнобленої тварі”, який фіксує в релігії Маркс [74], чи то про феєрбахову людську любов, що становить, на його думку, сутність християнства, чи то про прагнення надійного захисту від жахів (саме цю мотивацію Фрейд і Рейх називають головною у формуванні релігійно зорієнтованої свідомості як “нав'язливого колективного неврозу” [140]), чи то про прагнення людини до “спасіння”¹, – повторюємо, незалежно від цього спільною для всіх згаданих мислителів є передумова **“феноменологічної замкнутості”** такої свідомості, зведення “релігійного” до нерелігійного².

¹ Цю особливість як конститутивну для релігійного досвіду фіксує Д.Лукач у праці “Своєрідність естетичного” (М., 1987. – Т. 4).

² Тут ми свідомо не вдаємося до розгляду концепцій теоретиків на кшталт Отто, Бульмана, Бергера, Ваха, які виступають з позиції апологетики релігійного досвіду, тобто як люди віруючі. Проте навіть їм притаманний зазначений психологічний редукціонізм і феноменологічний підхід до релігійної свідомості.

Аби продемонструвати, що цей підхід домінує не лише в історії “філософії релігії”, а й у наш час, достатньо послатися на новітній підручник “Основи релігієзнавства”, де релігійну свідомість визначають так: “Релігійній свідомості притаманні чуттєва наочність, створені уявою образи, поєднання адекватного дійсності змісту з ілюзіями, віра, символічність, діалогічність, сильна емоційна насиченість, функціонування за допомогою релігійної лексики (та інших спеціальних знаків). Ці риси властиві не лише релігійній свідомості. Чуттєва наочність, образи фантазії, емоційність характерні для мистецтва, ілюзії виникають в моралі, політиці, соціальних науках, недостовірні поняття й теорії створюються в природознавстві тощо” [87, 65-66]. Ми навели це визначення з метою показати не тільки усталеність передумови феноменологічного редукціонізму (тобто опису безпосередніх “даностей свідомості”), а й продемонструвати, що такий підхід виявляється цілковито непродуктивним для специфікації релігійної свідомості.

2) “Принцип додатковості”, або паралелізм “свідомого” й “інституціонального”. Як уже зазначалося, цей принцип зумовлює протиставлення “релігійної свідомості” та “релігійних інститутів” уздовж лінії опозиції внутрішнє/зовнішнє. Зведення свідомості до “психіки” означає визнання її як “внутрішньої”, властивої конкретній індивідуальності. Постулат “внутрішнього”, своєю чергою, передбачає, що ці феноменологічні “даності” досвіду абсолютно прозорі для індивіда, й індивід виступає в ролі повноцінного суб'єкта, який “раціонально” контролює свої потреби, бажання, інтереси. Таке розуміння суб'єкта сягає корінням далекої “ліберальної” філософської класики, досягаючи ренесансного гуманізму. Утім, і зараз таке розуміння суб'єкта не переглянуто. (Скажімо, представник сучасного філософського психоаналізу С.Жижек відзначає наявність такого роду перспективи у М.Фуко та Ю.Габермаса. Кажучи про філософський і життєвий проект Фуко, він зазначає, що цьому проекту властиві “самоконтроль і гармонізація антагонізмів”, “відтворення свого унікального образу”, передумова раціонального “користування насолодами” [35, 10]). За такого розуміння “суб'єкта як

“внутрішнього”, як цілісного “життєвого світу” соціальне, політичне, інституціональне (зокрема й у такій сфері як релігія) постане не просто як щось “зовнішнє”, а й як щось чуже. Інакше кажучи, між “суб’єктивним” та “інституціональним” завжди залишатиметься розрив, “шов”, “складка” (улюблений концепт згаданого М.Фуко), який неможливо заповнити й остаточно подолати ані в теорії, ані в практиці. У разі прийняття вказаного паралелізму, котрий ми позначили як паралелізм “внутрішнього” і “зовнішнього”, “абстрактного психологізму” й “абстрактного соціологізму”, ми постійно наражатимемося на **проблематику** відчуження в його різноманітних історичних модифікаціях¹, і з різними моделями теорій **інтеріоризації**, які щоразу виникатимуть за спроби пояснити механізм взаємодії “внутрішнього” і “зовнішнього”. А в проблематиці, пов’язаній із аспектами “релігії”, ми не зможемо вибудувати єдину систему координат, які б пояснювали процес індивідуальних релігійних пошуків і процес **соціально-політичної** інституціоналізації тієї чи тієї релігійної конфесії.

3) Концепція “релігійного символізму” як сукупності матеріалізованих “образів” і “священних” культових предметів. Зрештою, останнім наслідком зазначених передумов концептуалізації релігії та релігійного досвіду буде спроба усвідомити особливе і специфічне в цьому досвіді у сфері *наочного*, тобто того, що в деяких наукових спільнотах прийнято називати “символізмом”. Якщо мислити в межах такої логіки, то релігійний символізм буде зіставним із “естетичною образністю”. (Приклади такого розуміння релігійного символізму унаочнює не лише наведене висловлення Зіммеля, а й сучасний підручник з релігієзнавства.) Незадовільність такого розуміння полягає не лише в тому, що вони лежать на поверхні й мають слабкий пояснювальний і прогностичний потенціал. І не тільки в тому, що таке бачення не дає змоги “специфікувати” релігію й знайти її відмінні риси. Але ще й тому, що таке

¹ Значимо, що в раннього Маркса, який увів цей концепт у філософський вжиток і зробив його популярним, можна відзначити непослідовність у розумінні індивіда. З одного боку, це “суспільна людина”, “світ людини”, а з іншого – феєрбахівський абстрактний індивід, для якого наявні соціально-політичні відносини постають ніби якийсь далекий “іншосвіт”.

тлумачення надто спрощено інтерпретує релігійний символізм, упускаючи з виду таку його характеристику, наявну в монотеїстичних релігіях, як принципова ненаочність, *побудова* в логіці, принципово відмінній від тієї, що діє під час створення твору мистецтва. (Наприклад, якщо взяти знаменитий символ Трійці, стосовно якого багато століть сперечалися теологи, ми побачимо, що ці суперечки викликала саме неможливість переведення його в наочні уявлення, неможливість, що підштовхнула Тертуліана до славнозвісного принципу “Вірую, бо абсурдно!”. Це стосується також символіки Хреста, традиційного знаряддя катувань і страти в римлян, який трансформується у символ *безсмертя*. Зрештою, як ми знаємо, характерною рисою монотеїстичних релігій виступає ненаочність і неуявлюваність божества, котре підштовхує до думки, що коли ми говоримо про релігійний символізм, то йдеться принципово про інше, ніж коли ми заторкуємо символізм мистецтва, символізм соціального-політичного і символізм нашого повсякденного досвіду. Зі сказаного випливає, що релігійний символізм ми маємо мислити в якійсь іншій методологічній і дослідницькій перспективі, ніж та, що фактично переносить особливості раннього “синкретичного” міфологічного мислення на релігійний досвід розвиненіших монотеїстичних релігій.

Таким чином, підсумовуючи наш попередній розгляд проблеми “релігійної свідомості” у її взаємовідносинах із релігійними інститутами, можна констатувати незадовільність усталених теоретичних схем і стереотипів такого розгляду. Єдиною можливістю вийти за їхні межі є перегляд теорії “релігійної свідомості” з позицій “найбільш розвинених” сучасних концепцій, щоб спробувати окреслити можливість теоретичного монізму *в розгляді* взаємовідносин релігійної свідомості, релігійних практик, релігійних інститутів і релігійної ідентичності. Ми переконані, що саме на таких методологічних позиціях можна виробити не лише нові теоретичні принципи розуміння релігії, не тільки зрозуміти, яким чином релігія функціонує за доби того, що прийнято називати “постмодерном”, а й сформулювати оптимальні принципи взаємовідносин держави і релігії, визначити межі державного втручання в

процес функціонування релігій, позначити принципи, на яких буде можливою гармонізація міжконфесійних взаємин, запропонувати сценарії екуменічних рухів тощо. Усвідомлюючи важкість такого завдання, ми жодною мірою не претендуємо на її остаточне розв'язання, оскільки для такого розв'язання необхідною є не лише зміна методологічної перспективи та методологічних принципів, а й додаткові дослідження, пов'язані як з історією релігій, так і з функціонуванням їх за сучасних умов.

1.2. “Непсихологічні” теорії свідомості та можливе застосування їх до проблеми концептуалізації цілісного “релігійного досвіду”

Щоб вийти за межі методологічного “хибного кола” під час опису “релігійної свідомості”, необхідно, на наш погляд, переглянути сам концепт свідомості як “психічної реальності”, свідомості як “внутрішньої”, свідомості як “суб'єктивної реальності” у протиставленні її “зовнішній”, соціально-політичній, інституціональній, “об'єктивній реальності”, тому, що прийнято називати “суспільним буттям”. Для розв'язання цього завдання єдино можливим шляхом є спроба розглянути альтернативні моделі свідомості у філософії, на які можна спиратися і принципи яких можна розвинути стосовно нашої проблематики.

Серед небагатьох альтернатив “феноменологічним” моделям свідомості ми маємо лаканівську традицію у психоаналізі, що абсолютно випадає із шереду усталених стереотипів психоаналітичної “егології”, шляхом якої пішла більшість напрямів психоаналізу одразу по смерті її фундатора. (Серед проповідників та adeptів цієї спрямованості на вивчення проблематики “Я”, що розумілося як певний наперед даний стрижень особистості, була донька Фрейда Ганна Фрейд.) Стосовно безпосередньо філософського “опрацювання” цього сюжету можна назвати насамперед Мераба Мамардашвілі, котрий у своєму інтелектуальному розвитку перебував у плідному діалозі з усією французькою традицією загалом і з французьким структуралізмом зокрема. (Зараз важко сказати, чи спирався Мамардашвілі на погляди Лакана, чи прийшов до своєї теорії свідомості

самостійно, проте безперечним є факт знайомства радянського філософа із творами Лакана й урахування його концепції як однієї із найрозвиненіших у психоаналізі, таких, що максимально наближені до філософського рівня розгляду цих проблем.)

Уже в ранній розвідці “Проблема свідомості у працях Маркса” (1968 рік) філософ окреслює зовсім інші перспективи “роботи” зі свідомістю, ніж та, що передбачається у практиці простої “інтроспекції”. Своє прочитування праць К.Маркса він здійснює крізь призму досягнень французької “структуральної революції” й у цьому сенсі, безперечно, “приписує” Марксові те, що містилося у нього лише в зародку й набуло розвитку лише в контексті специфічних проблем другої половини ХХ століття. Утім, такі “неточності” інтерпретації (що за умов радянської державності мали ще й якийсь “конспіративний” смисл, намагання обминути рогатки радянської цензури) та “лаканізація” Маркса дали філософові змогу вияскравити головну передумову свого розгляду свідомості в “об’єктивних” і “непсихічних”, а не в суб’єктивно-психологічних параметрах: “Тож заслугу Маркса, – писав дослідник, – можна цілком справедливо вбачати в тому, що він спромігся відкрити для науки, зумів подолати прихований антропологізм попередньої, класичної політекономії, котрій вона мовчазно передбачала у своїх засадах у вигляді абстрактного, антиісторичного допущення у людини деяких натуральних і далі неаналізованих потреб, міркувань, інтересів тощо. Застосований Марксом метод дослідження економічних явищ об’єктивний і не оперує психічними процесами у свідомості індивідів як точкою відліку (хоча в цьому дослідженні й фігурують усі багатоманітні процеси та змісти свідомості) [69, 297].

Далі ключовими словами аналізу феномена свідомості, використовуваними Мамардашвілі з метою наголошення її “об’єктивно-предметної сторони” виступають такі звороти, як “безособистісний аналіз свідомості”, “мова Іншого в структурі свідомості” (концепт “Іншого” є вже суто лаканівським концептом, спрямованим проти концепту самодостатнього “Я”, що наголошує “зовнішні”, онтологічні параметри буття суб’єкта; понад те,

Мамардашвілі майже дослівно відтворює лаканівську формулу Несвідомого), “предметно-редуктивний аналіз свідомості” тощо. У більш пізній період своєї творчості Мамардашвілі також неодноразово заторкував свідомість як філософську проблему (назагал можна сказати, що ця тема була магістральною), проте за всіх модифікацій і нових акцентів, що їх він робив у зв'язку з цією проблемою, непорушним залишався непсихологічний підхід до свідомості, постійне протиставлення “свідомості” та “психології”.

З-поміж пунктів, які можна виокремити в межах цього протиставлення у “пізнього” Мамардашвілі, назовемо пункт про свідомість як “порожнечу” і свідомість як “чисту форму” – положення, що протиставлялися всім “змістовим”, феноменологічним, “психічним” концепціям свідомості. Зокрема він писав: “Під час вивчення свідомості ми фактично досліджуємо межу, що її окреслює і створює взаємодія дослідника зі свідомістю. А що означає досліджувати? Це означає упроваджувати певну визначеність, проводити певну концептуальну, теоретичну межу. А межа межі, як сказав би математик, дорівнює нулю. Отже, вивчаючи свідомість, ми досліджуємо граничні явища, те, що в принципі має ніби нульовий характер. У цьому процесі ми завжди досліджуємо ймовірну свідомість. І хоч би що ми казали про свідомість, це не вичерпує її цілковито, й вона ніколи не є ця свідомість, а завжди щось ще. Свідомість існує для об'єктивного спостерігача, дослідника тільки на межі, але у смисловому, “внутрішньому” аспекті вона постає як чистий нуль” [73, 76].

Уточненням концепту змістової порожнечі свідомості слугує у Мамардашвілі концепт “тавтологій”, який *підсилює чисту* структурність свідомості. З-поміж таких структур, що мають “тавтологічну” природу, мислитель називав “свободу”, “добро”, “совість”, пояснивши цей “тавтологічний” принцип тим, що ці поняття-концепти не можна вивести із жодного емпіричного змісту: “Можна розуміти совість, коли вона є, але поняття совісті не містить визначення сумлінного вчинку. Свідомість має бути щоразу наново” [70, 212]. Зазначена відсутність емпіричного змісту визначає

“тавтологічні” формули вчинку на кшталт “по совісті”, де фіксується не змістова частина, а структурно-формальна.

Тема свідомості як “форми”, що перегукується із марксистськими “предметностями” свідомості та з лаканівським Символічним (до розгляду якого ми ще повернемося при подальшій конкретизації наших загальних положень стосовно “релігійної свідомості”) також були лейтмотивом міркувань Мамардашвілі з приводу цього феномена. Так, постулювавши те, що “ймовірна людина” (синонім свідомості!) є форма, він уточнює це положення так: “Те, що ми є, це відкладення в нас результату пошуку того, чим ми можемо бути” [71, 87]. Подібного роду “форми”, до яких філософ відносить мораль, науку, мистецтво¹, релігію, організують свідомість “ззовні”, організують, так би мовити, “в об’єктивний спосіб”, організують таким чином, яким нездатна самоорганізуватися “суб’єктивна” “психічна реальність” ані шляхом інтроспекції, ані шляхом “добрих намірів”, ані шляхом емоційного прагнення.

Мамардашвілева тріада характеристик свідомості “Порожнеча – Тавтологія – Форма”, що наголошує “об’єктивність” і “структурність” свідомості, має свої аналоги в психоаналізі Лакана, який, утім, виробив інший концептуальний апарат для виявлення цих феноменів. На відміну від апарату суто філософського дискурсу французький психоаналітик працював у межах концептів фрейдівського психоаналізу і структурної лінгвістики Фердинанда де Сосюра. Тому засадовим концептом його була не філософська категорія “свідомості”, а фрейдівське “несвідоме”. (Тому там, де Мамардашвілі говорить про свідомість, Лакан воліє вживати термін, прийнятий у його професійній субкультурі, – термін “несвідоме”. На цей момент важливо зважати щоразу, коли ми хочемо співвіднести інтуїції цих двох мислителів, розуміючи при цьому і те, що мамардашвілева “свідомість” і лаканівське “несвідоме” значною мірою

¹ Зокрема, про мистецтво він писав: “Повторюю, у формах мистецтва ми маємо справу з обов’язковістю потужно організованої форми, дотримання якої забезпечує стан *за неповного знання ситуації або взагалі неможливості її аналітично уявити*” (Див.: Мамардашвили М.К. Обязательность формы // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1990. – С. 89. Прокурсивлено нами, щоб акцентувати значимість цієї думки для формулювання нового співвідношення “релігійної свідомості” та “релігійних практик” у межах “об’єктивної” теорії свідомості. – О.К.).

перетинаються, але цілком не “перекриваються” і що повного взаємного зіставлення цих понять ми досягти все одно не зможемо.)

Аби не повторювати загальновідомих фактів, акцентуємо в новому контексті те, що Лакан переосмислив фрейдівське “несвідоме”, що формувалося у нього в межах уявлень про “психічну економію”, економію лібідинальних імпульсів і потягів. Проте для Лакана найтипівішим представником “внутрішньої” й “суб'єктивістської” доктрини несвідомого був не так Фрейд, як Юнг, “цей ретранслятор романтичних уявлень про несвідоме” [63, 30], чия позиція в її чистоті та крайності була неприйнятною і для самого Фрейда.

Ще одним важливим об'єктом критики зазначених передумов розгляду свідомості і несвідомого, крім “символізму” Юнга, для Лакана була *філософська герменевтика*, зокрема такий її представник як П.Рікер, автор розвідки про Фрейда, в якій було зроблено спробу знайти певний консенсус між філософією і психоаналізом. Герменевтика, ідеологічно близька до феноменологічної традиції, ґрунтується на засновку принципової можливості перекладу будь-яких свідчень свідомості (і несвідомого) мовою філософської рефлексії, на засновку, згідно з *яким* несвідоме прозоре для такої рефлексії. Полемізуючи з Рікером і наголошуючи *зовнішній* характер несвідомого для людини, Лакан пише: “Визнати, іншими словами, що несвідоме – це не просто двозначність вчинків, не просто майбутнє знання, яке вже зараз знає про себе, що себе не знає, а лакуна, купюра, вписаний у певний брак розрив. Пан Рікер припускає, нібито є в цьому вимірі щось таке, що слід зберегти. Але, будучи філософом, він заявляє на це свої права. У нього це називається герменевтикою” [63, 163]. Зазначимо, що констатація лакуни, розриву, браку пов'язана саме з неможливістю остаточно розв'язати проблему цілісності людської істоти (на відміну від тварини), від початку “розірваної” між природою і культурою, тілесним і “духовним”, бажанням і мовою¹.

¹ Доказом “несумісності” методологічних засновків “об'єктивної” парадигми Лакана, в якій у підґрунті “виробництва суб'єкта” має місце “розрив лінійної причинності”, може слугувати полеміка вже на новому етапі між таким яскравим представником лаканівського психоаналізу, як С.Жижек із “герменевтиком” Ю.Габермасом, який належить до наступного за Рікером покоління. Як часто зазначає С.Жижек, для Габермаса доступ до (продовження на наступній сторінці)

У своїй відомій формулі “Несвідоме влаштоване як Мова” французький мислитель, повторюємо, додав вимір *об’єктивного*, який у нього тому виявляється несвідомим, що він має принципово *непсихічну Природу!* Цей об’єктивний вимір несвідомого (або свідомості у певному нетрадиційно-розширеному сенсі цього слова) був визначений Лаканом у концепті *Символічного*, концепті, що кардинальним чином відрізняється від того наочного “символізму”, популяризованого в юнгівських архетипах, символізму, з яким прийнято співвідносити “релігійну свідомість” у згадуваній вище релігієзнавчій літературі.

У його постулатах Символічне принциповим чином позбавлене характеристики наочності, позаяк воно є система, структурно-впорядковане ціле “означників” (термін структуральної лінгвістики Сосюра). Проте таке ціле “мови”, “мережа означників” іще не зустрілася зі своїм об’єктом, там немає наочного елемента “означуваних”, радше Символічне – це онтологічне Місце (улюблена метафора Лакана!), що робить сам процес означення, тобто процес надання *смислу* ймовірним (причому ймовірним у строгому, кантівському, трансцендентальному смислі).

У лаканівському Символічному ще немає смислу, й у цьому – один із парадоксів його теорії, доволі важкий для сприйняття, що мислить у категоріях наочності й предметності. І в цій винятково структурній ролі означників і Символічного також наявні паралелі із мамардашвілевими “формами”, “тавтологіями свідомості”, “свідомістю як нулем” тощо. За всієї відмінності апарату аналізу явищ свідомості їх поєднує пафос абстрагування обох мислителів від будь-якого змістового наповнення, спроба занурення у певну першооснову, у джерело, у причину, у трансцендентальну умову будь-якого змісту та будь-якого смислу. Пафос, що його напрочуд стисло схарактеризував

“універсального” можливий за допомоги “нейтрального посередництва мови” (аналога просвітительського Розуму). Інакше кажучи, згідно із просвітительським проектом Габермаса, “гармонізація” і подолання лаканівського “розриву” можливе шляхом комуніювання з “іншим у мені” і “випрямлення” будь-якого відхилення за допомоги нейтральної, нетравматичної “трансцендентальної комунікації”. Ця просвітительська *ілюзія* герменевтики перебуває в стані методологічної несумісності з лаканівським засновком стосовно того, що (продовження на наступній сторінці)

Мамардашвілі в такій формулі: “Свідомість є відмінною від змісту уявлень, від психічного стану” [70, 204].

Ідея свідомості як структурності й організованості у Лакана дістала вияв у тотожності свідомості та суб'єкта, який, утім, не має нічого спільного із емпіричним “Я” людини, зі спостережуваними виявами її психічного життя. (Сконцентрованість на цій зв'язці “свідомість-суб'єкт” зумовлює ключову роль Декарта для обох мислителів як філософа, котрий описує трансцендентальні умови народження суб'єкта.) Помістивши суб'єкта у несвідоме, тобто в “мережу означників”, Лакан наголошує, що апелюючи до цього концепту, “треба, принаймні, знати, кого ми називаємо. Адже називаємо ми не стару знайому нашу, безсмертну – або смертну – душу, не тінь, не привід, не якусь новомодну психосферу-панцир із її захисними схемами та механізмами – називаємо ми суб'єкт, а отже, й обраним є лише він” [63, 54].

Для Лакана суб'єкт виступає насамперед як “суб'єкт означників”, і саме в цьому пункті виникає постать Іншого, або “Великого Іншого”, яка не має нічого спільного з конкретною людиною (хоча й може на неї проектуватися), але яка є гарантом символічного порядку, “мережі означників” і без якої “вироблення Суб'єкта” було б неможливим. Описуючи цю кореляцію “суб'єкта” і “Великого Іншого”, Лакан стверджує: “Передусім я хочу звернути вашу увагу на рису, котру я проводжу, відділяючи і протиставляючи одне одному, стосовно входження до несвідомого, два поля – поле суб'єкта і поле Великого Іншого. Інший є місцем, де перебуває ланцюжок означника – ланцюжок, який керує всім тим, що, з боку суб'єкта, здатне постати в наявності, це поле того існуючого, де має з'явитися суб'єкт” [63, 217].

Конкретизуючи взаємозв'язок “Великого Іншого” з проблемою мови і проблемою “означників” як полем, де суб'єкт виробляється, Лакан зазначає: “Суб'єкт народжується на світ лише тоді, коли в полі Іншого з'являється означник. Але саме тому те, що народжується – і що було до того нічим –

суб'єкт народжується лише завдяки факту “травми” (див.: Жижек С. Метастази насолоди. Шість нарисів про жінку й причинність. – Харків, 2000. – С.114).

суб'єктом, який ще має стати, – застигає в означнику намертво” [63, 211]. Значимість цього відомого лаканівського концепту для опису структури релігійної свідомості, релігійного досвіду та релігійної ідентичності важко переоцінити, бо цей концепт у його нерозривному зв'язку із Символічним може послугувати підґрунтям для розроблення альтернативної панівним стереотипам “об'єктивної” концепції цієї свідомості.

Такими є базові положення лаканівської теорії “об'єктивної” концепції свідомості і несвідомого та нової версії в інтерпретації Символічного, які впливають із цієї концепції. Подальший, детальніший аналіз усього поняттєвого апарату, що ним користувався Лакан, який був пов'язаний із вузькою спеціалізацією (клінічний психоаналіз), що конкретизується у відповідній специфічній термінології, що становить неабияку складність для розуміння філософами, які не посвячені в ці специфічні практики¹, для нашої роботи є зайвим. Ми хочемо лише виокремити *філософський екстракт* із праць видатного французького психоаналітика, який полягає, на нашу думку, в акцентуації *зовнішнього поля*, що формує Суб'єкта. Постійні аналогії із думкою М.Мамардашвілі (який полюбляв ілюструвати цю філософську базову інтуїцію “несубстанціональності” *Я*, зовнішньої причини, що викликала його до життя, словами М.Пруста “людина не вся в людині, ми йдемо до себе здалеку”) переконують нас у слушності такого аналізу й такого підходу, у його великій евристичній силі.

Визнання детермінаційної ролі “Великого Іншого” щодо Суб'єкта стосовно нашої проблематики цілком змінює перспективу розгляду релігійної свідомості, змінює звичну оптику такого розгляду, відповідно до стереотипів якої “релігійний” вимір свідомість дістає як деякий підсумок, як відповідь на світоглядні пошуки і задоволення певних “потреб”. (Набір цих “потреб” залежить від тієї моделі людської психіки, що її приймає той чи той теоретик.)

¹ Хоча плідність застосування основних *принципів* лаканівського аналізу свідомості та несвідомого в усіх сферах людської діяльності (включно із соціально-політичною цариною, мистецтвом, філософією) була доведена працями С.Жижека та інших учених, які належать до Словенської Школи філософського психоаналізу (продовження на наступній сторінці)

“Непсихологічна модель” свідомості Мамардашвілі–Лакана повертає цю звичну схему й показує, що релігійна *модальність* перебуває не в кінці, а *на початку*, оскільки сама можливість усвідомлення себе як “Я” передбачає існування символічного порядку, нерозривно пов'язаного з постаттю “Великого Іншого”. Цей символічний порядок є *онтологічною умовою* існування “Я”, “вистрибнути” з якого суб'єкт не може так само, як Мюнхгаузен не зміг витягти себе із трясовини за волосся. Зрештою релігійна свідомість спирається не на змістову, а на суто формальну апріорну структуру, аналогічну кантівській схемі.

Саме цей “формалізм” приводить до того, що релігія щоразу виникає тоді, коли “готова” формальна матриця зустрічається зі своїм об'єктом, коли “Великий Інший” із безособової основи “мережі означників” набуває рис антропоморфного Суб'єкта. Ця можливість миттєвої “змістової трансформації” свідомості як “форми” дає змогу, своєю чергою, пояснити і той факт, що релігія продовжує жити в сучасному суспільстві, що жодна атеїстична пропаганда, жодні успіхи “позитивної” науки не в змозі знищити релігійне начало і “скасувати” релігійні практики.

Таким важливим наслідком застосування зазначених передумов “об'єктивної” концепції релігійної свідомості виступає визнання вторинності, додатковості та “супутнього” характеру таких традиційних “інгредієнтів” релігійної свідомості, як “потреби” (наприклад, потреби у захисті або позбавленні страхів чи то потреби у спасінні). У межах лаканівського аналізу, як, утім, і у французькій традиції як такій, застосовано глибинніший і “метафізичний” концепт “Бажання”. За зовнішньої етимологічної схожості із поняттями “потреб” та “інтересів” Бажання у цій традиції розуміють, по-перше, як те, що не цілком контролюється свідомістю¹, по-друге, як те, що має безпосередній стосунок до ідентичності Суб'єкта в межах певного символічного

(М.Божовича, В.Долара, Р.Салека, А.Зупанчича) ми спробуємо скористатися цим доробком лише частково й інтегрувати їхні досягнення в межі методологічних досліджень соціально-філософського знання.

¹ Для З.Фрейда вже починаючи із праці про сновидіння “Бажання” взагалі виступає як синонім несвідомого.

порядку¹, по-третє, як те, що визначають у термінах “комунікації” з “Великим Іншим”, а це вже впритул наближає до феномена “релігійного” (як відомо, латиною термін “religare” означає “зв'язок”).

Останній пункт потребує уточнення. Він пов'язаний із певними відмінностями між інтуїціями Мамардашвілі (який за всієї схожості з французьким структуралізмом, за всього антипсихологізму своєї теорії виходив із інтуїції класичного “автономного суб'єкта”) та думкою Лакана, для якого принциповою була передумова початкової “розколоти” суб'єкта, його “залученості” до уявлюваної гри з Іншим з огляду на залежність його Бажання від “бажання Іншого”¹. Ця частина лаканівської формули попри свою неабияку туманність приховує одну просту річ – передумову, згідно з якою Інший сам від нас чогось хоче.

Інакше кажучи, незалежно від того, якою є його “природа” і від того, чи приховується за цією постанню Бог монотеїстичної релігії, ідеологічний апарат держави або кантівський категоричний імператив морального закону “Великий Інший” до чогось закликає, щось забороняє, щось визначає як обов'язок чи борг”. Іноді вимагає угадати його справжнє Бажання. (Із певним випередженням фіксуючи релігійні конотації незбагненності “бажання Іншого”, відзначимо, що сценарій “бажання як таємниця” становить підґрунтя релігійної свідомості, теології й релігійних практик іудаїзму, з приводу чого С.Жижек писав, що іудаїзм – це “травматична зустріч” із “безоднею Іншого, який бажає”, з його “незбагненим потягом” [39, 160]).

Споконвічна апіорно-формальна присутність бажання Іншого у споконвічному бажанні індивіда “зібрати” й “утримати” себе як Суб'єкта, повторюємо, зумовлює одвічну “релігійність” структури свідомості, що має аналогічну структуру і наперед визначає ймовірність трансформації такої свідомості у традиційну “релігійність”. Дещо пародійним, але навдивовижу

¹ Мамардашвілі полюбляв повторювати, що “життя порядком живиться”, розуміючи під “життям” не просто біологічний процес, а “інше життя”, життя, альтернативне таким рисам “світу цього”, як “хаос”, “розпад”, “смерть”, “неминуче знищення”. Релігійні конотації такого розуміння життя є очевидними, хоча філософ не був “віруючим” у звичному сенсі цього слова.

точним прикладом взаємозв'язку необхідності божественної присутності для підтвердження і вищої легітимації соціально-політичного статусу індивіда та його цілісної ідентичності може слугувати відомий вислів одного із героїв Достоєвського: “Якщо Бога немає, то який же я штабс-капітан?!”. За інший характерний і водночас серйозніший приклад тут може правити проект “релігії у межах самого лише розуму” І.Канта, котрий хоча й повертає традиційні взаємини релігії і моралі на користь “етикоцентричного” світогляду, проте залишається в межах формальної апріорної схеми релігійної свідомості, оскільки в ній провідну роль відіграє “Великий Інший”.

Уся аргументація Канта і його термінології просякнена присутністю цієї постаті, хоча й маскується у звичні для доби Просвітництва риторичні пасажі про нейтральність “автономного суб'єкта”, який сам є причиною самого себе і сам *виступає* в ролі “морального законодавця”. Попри постулювання Кантом того, що лише совість “сама може слугувати провідною ниткою за найсумнівніших моральних рішень”, його формула “совість є усвідомлення того, що таке обов'язок сам по собі” недвозначно вказує на присутність чогось *зовнішнього* (обов'язок сам по собі, тобто незалежно від свідчень мого “психізму” – емоцій, кохання, того, що становить підґрунтя звичного “релігійного почуття”) і присутність того, що Мамардашвілі називав *формою*. Хоча Кант називає це “самозасуджувальною моральною здатністю судження”, ця здатність постає як щось чуже мені як людській істоті, як якийсь гомункулус або сократівський “демон”, “пересаджена” в індивідуальну свідомість. Усе загальність, яка й набуває у нього релігійних конотацій у рамках проекту “релігії у межах одного лише розуму”.

Якби кантівський “формалізм” не мав глибинної структури “релігійної свідомості”, тоді б Кант задовольнявся імперативами “практичного розуму”, залишався суто в межах моральної філософії. Натомість постулюючи “божественне” як необхідне онтологічне “підживлення” цим імперативам, Кант чинив винятково в логіці Декарта з його максимом “Бог не може мені брехати”,

¹ Класичною формулою Бажання у Лакана є формула “Бажання є бажання Іншого”.

впускав “Великого Іншого” через чорний хід, але очищував Бога при цьому від того, що просвітительське мислення вважало забобонами, фетишизмом, обскурантизмом тощо. “Істинне моральне служіння Богові, що його треба вдосконалювати віруючому як підданому, котрий належить його царству, але (не менше) і як (під законами свободи) громадянину його, – хоча як таке воно невидиме, тобто є *служінням серця* (в дусі та в істині), – може полягати лишень у такому способі думок, за якого слід дотримуватися всіх істинних обов'язків як божественних заповідей, а не в діях, що визначаються винятково для Бога” [47, 55].

Якщо реконструювати формулу бажання “Великого Іншого” (тобто Бога) як воно подане у Канта, ми матимемо такі позиції, що визначають цілісний сценарій взаємовідносин віруючого і Господа. По-перше, Бог у Канта виступає не у вигляді свавільного тирана, який накладає тягар свого Бажання, якщо воно не співвідноситься із *деякою* інтелігібельністю (тобто це не є Бог давніх іудеїв, Бог Аврама та Іова, чиє Бажання приховане завісою таємниці). Бог у нього виступає як Бог-республіканець (звідси метафора громадянства), який боронить принципи свободи, жорстко стежить за дотриманням моральних законів (як Бог у Декарта був гарантом законів природознавства), Бог, який не вимагає від віруючого *нічого для себе особисто*. Щоб уточнити сказане, наголосимо ще раз, що це Бог-раціоналіст, він сам знає, чого він хоче, його бажання *прозорі* для спільноти “істинно віруючих” і понад те – ці бажання збігаються у пункті утвердження морального закону.

Проте відзначені модифікації, відмінності символу віри Канта від догматів Церкви нічого не змінюють за суттю, не заперечують того, що свідомість Канта влаштована як свідомість релігійна. Якщо порівняти засадові постулати такої свідомості із положеннями іудаїстської теології, то відмінності Канта (який стверджував, що на “божественні заповіді” окремі принципи перетворює лише належність їх до сфери “усезагальних” моральних імперативів) від цієї теології

(згідно з якою “лише Бог визначає моральний закон”¹) приховують їх глибинну “символічну” еквівалентність, їхня транзитивність, зумовлювана постаттю “Великого Іншого” й структурою його Бажання, що його моральна свідомість покликана виконати.

Таким чином, взявши за основу засадового критерію релігійності не такий “суб’єктивний” критерій як “віра”, а більш глибинний “об’єктивний” критерій – наявність у підґрунті символічної системи постаті “Великого Іншого” і передумови “комунікації” з цією постаттю, ми доходимо парадоксальної тези, що “віра” є чимось факультативним для певних типів релігійної свідомості та релігійного досвіду. У крайньому випадку вона може бути зовсім відсутньою. Наведемо конкретний приклад збереження релігійної структури свідомості у світогляді та практиках, на перший погляд несумісних із релігійністю. Йдеться про радянський *науковий атеїзм*.

Як неодноразово зазначалося дослідниками, цей тип свідомості мав свою Книгу Буття. Нею у радянській катехизисній догматиці виступав діалектичний матеріалізм, в якому “Матерії” приписувалися такі атрибути Бога, як “нестворюваність” і “незнищуваність”, субстанціональність і Першопричина. У межах цього світогляду категорія “Матерії” фіксувала не просто факт атрибуту “об’єктивності”, “речовинності” чи “об’єктності”, а й навпаки, виступала як деяка відособлена “сутність”, аристотелівська “ентелехія” та прихована “суб’єктність”.

Зрозуміти таку квазірелігійну наповненість цієї категорії можна, якщо уважніше розглянути таку дивну модифікацію матерії, як “матерія соціальна”, пункт, в якому діалектичний матеріалізм переходив у матеріалізм історичний. Наявність цього алогічного концепту була необхідною для обґрунтування єдності законів космічних і законів історії, що їх називали “законами діалектики”. Якщо навіть не брати до уваги інших рис схожості радянського атеїзму з релігією монотеїстичного типу (наприклад, наявність пророків-

¹ Цитата належить іудаїстському теологові Бен-Шломо, який слушно співвідносив Біблію і Канта в межах єдиної парадигми.

керманічів, нужденного Месії-Пролетаріата, есхатологічного сценарію “останньої битви” як передодня завершення світової історії тощо), то й перелічених атрибутів достатньо, щоб занести цей тип свідомості у свідомість релігійного типу.

Головним же критерієм виступає тут наявність критерію “Великого Іншого”, персоніфікованого в Законах Історії, жорсткої *історичної необхідності*, який подібно до кантівських моральних принципів імперативно визначає певний тип соціальної дії та позиціонування в “історії”. (Хоча сам принцип відзначеного переходу законів природи в закони історії нагадує гегелівські пригоди “Абсолютного Духу”, аналогія із Кантом тут також не випадкова. Як відомо, Кант пов'язував підпорядкування імперативу морального обов'язку (тобто вимозі “Великого Іншого”) із “принципом свободи”, й аналогічна *структура свідомості* виявляла себе в діаматівсько-істматівському міфі, в якому “свобода” також означала “усвідомлену необхідність”.

Спорідненість проаналізованих структур свідомості визначала й легку конвертованість наукового атеїзму в апологетику релігії й назад (так само, як етика Канта легко діставала відгук у правовірного іудаїстського теолога на кшталт Бен-Шломо). Ще за радянських часів траплялися випадки, коли чинні священики ставали затятими атеїстами, і навпаки, колишні атеїсти після “деконструкції” старого образу “Великого Іншого” (Радянської Імперії та її засадових ідеологічних “означників”) цілковито приймали традиційніший символ віри. Зазначений аспект конче важливий для розуміння соціального функціонування релігій (проаналізувати яке ми маємо намір у наступних розділах) за пострадянських часів і на пострадянському просторі (зокрема, в Україні) і для розуміння типів релігійності свідомості, які залічують себе до цих релігій.

Останній пункт, який нам необхідно прояснити на завершення цього параграфа, полягає в констатації перспективи подолання опозиції між “індивідуальним” та “інституціональним”, “внутрішнім” та “зовнішнім”,

“релігією людини” та “релігією громадянина”. Постулат конститутивної ролі постаті “Великого Іншого” насамперед як “мережі означників” підводить до висновку, згідно з яким “інститут” (зокрема й інститут релігійний) являє собою різновид соціального символізму, “означників”, легітимованих незримою постаттю Влади. Внаслідок цього інститут як різновид лаканівського Символічного не є об’єктом, з яким “віруючий” індивід співвідносить себе у своїх релігійних пошуках. Сценарій відносин індивідів з інститутами в реальності виявляється діаметрально протилежним тому, як його описують теоретики “раціональної соціальної дії”.

Навіть якщо звернутися до такого представника сучасного раціоналізму, яким є Дж.Сьорл, то в його поглядах інститути такого типу виявляються продуктом того, що він називає “колективною інтенціональністю”: “Коллективна інтенціональність, – зазначає теоретик, – уможливорює створення групами людей спільні інституціональні факти, пов’язані з грошима, власністю, шлюбами, управлінням і, найголовніше, – мовами. У таких випадках існування суспільного інституту дає змогу окремим особистостям чи групам покладати на об’єкти такі функції, які ці об’єкти не могли б виконувати самі по собі внаслідок самої лише структури, але виконують завдяки колективному визнанню їхнього певного статусу, а разом із цим статусом – і специфічні функції. Я буду називати їх *статусними функціями*. Зазвичай вони набувають форми “Х вважається за Y у С”. Наприклад: певні послідовності слів вважаються реченнями, певний клаптик паперу вважається десятидоларовою купюрою у США, певна позиція означає у шахах мат, а людина, яка задовольняє певним вимогам, вважається президентом США” [124, 75].

Беручи за основу первинність Символічного та “об’єктивного” в детермінації свідомості та суб’єкта, ми відзначимо стосовно вислову Сьорла (типового для суб’єктивної і *конвенціоналістської* установки), що в реальності взаємовідносини “свідомості” та “інститутів” є діаметрально протилежними й у повсякденному житті люди діють під гіпнозом *фетишистської ілюзії*, згідно з якою і гроші, і влада з її інститутами наділена власною “об’єктивною”,

трансцендентною сутністю. Унаслідок цього – якщо застосувати це положення до нашої проблематики – релігійний інститут не є результатом “інтенціональності” релігійно налаштованих людей, але сам її породжує!

У межах таких засновків опозиція об'єктивне/суб'єктивне в розумінні соціальних явищ відпадає вже принаймні тому, що інституціональне співвідноситься з *ядром суб'єктивного*, воно не просто є одним із його виявів і його “інтенцією”, але структурує несвідоме індивіда. Лаканівський постулат “непсихічного характеру несвідомого дає змогу розвинути цей постулат до формули “Інституціональне і є Несвідоме”, формули, яку в багатьох своїх працях намагається донести до читача С.Жижек. Зокрема, у праці “Піднесений об'єкт ідеології” він зазначає: “Зовнішній звичай завжди є матеріальним підґрунтям несвідомого” [35, 47]. Ці слова Жижека безпосередньо ілюструють “поставлені з ніг на голову” для здорового глузду і більшості релігієзнавчих теорій взаємовідносини між релігійною свідомістю, релігійними інститутами і релігійними практиками, відношення, сформульоване ще в знаменитому “парі” Паскаля: “Поводьтеся так, ніби ви вірите, і віра прийде сама собою”.

Саме ця особливість інституціонального як вияву і вираження Символічного, як такого, що являє собою постать “Великого Іншого” й надає Суб'єктові його “суб'єктність” і його “ідентичність”, дає нам змогу побудувати методологічний фундамент для *моністичної* теорії релігії, подолати традиційний розкол між філософією релігії, психологією релігії та соціологією релігії. Понад те, ми переконані, що на іншому методологічному підмурку цього монізму не досягти.

1.3. Тріада “Символічне-Уявлюване-Реальне” як інструмент опису структури релігійної свідомості

У разі переходу від загальних констатацій специфіки релігійної свідомості (наявність постаті “Великого Іншого”) до опису його конкретної структури ми стикаємося із необхідністю формування відповідного методологічного апарату

такого аналізу, вироблення його основних категорій, що дадуть змогу перейти від загальних тверджень до аналізу емпіричної реальності. Лаканівський концепт Символічного, що має принципово ненаочну і необразну природу, є важливим, але недостатнім для здійснення такого аналізу, для побудови теоретичної моделі, здатної пояснити конкретні особливості соціального функціонування релігії, зокрема в Україні.

Головним запереченням проти універсалізації концепту Символічного для опису релігійної свідомості може слугувати посилення на його недостатньо специфікаційний характер, той факт, що постать “Великого Іншого” формує Суб'єкта як такого і свідомість як таку. У разі прийняття цього заперечення може з'явитися думка про гранично *розширюване значення* стосовно релігійної свідомості, тобто про те, що або будь-яка свідомість є релігійною, або релігійне є лишень окремим випадком цього більш універсального сценарію ігор Суб'єкта з “Великим Іншим”. Але й у тому, й у тому випадку ми втрачаємо специфіку предмета нашого розгляду.

Цілком погоджуючись із таким можливим запереченням, попередньо зафіксуємо тезу, згідно з якою своєї специфічної *релігійної* модальності ця свідомість набуває тоді, коли “Великий Інший” із абстрактного принципу організації “системи означників” трансформується власне у Бога того чи того святого релігійного передання. Іншими словами, це відбудеться тоді, коли Символічне як *порожня форма*, як можливість наповниться конкретним змістом, який зможе спиратися на образи та уявлення. (Напевне, широко відомий вислів “Святе місце порожнім не буває” ми можемо тлумачити саме як ілюстрацію цієї конкретизаційної трансформації.)

Щоб мати змогу проаналізувати конкретний *сценарій* зазначеної трансформації, ми маємо доповнити категорію Символічного категорією, яка б передбачала можливість оперування цими конкретно-образними уявленнями. На наш погляд, такою категорією виступає категорія “Уявлюване”. Не вдаючись в казуїстичні тонкощі аналізу специфіки цієї категорії у самого Лакана (для цього довелося б підняти й проаналізувати всю складну, розгалужену і

диференційовану систему його понять), вважаючи за можливе для наших цілей обійтися констатацією предметної й “об’єктивованої” спрямованості цієї категорії. Аби дещо спростити процес, ми можемо в нашому аналізі взагалі ототожнити категорію “Уявлюване” із діяльністю “уяви”, констатувавши при цьому, що наочно-образний і “фантазійний” елемент цього регістра свідомості є необхідним, але недостатнім компонентом Уявлюваного.

Принципово важливим для введення цього концепту виступає його нерозривний зв’язок із процесом ідентифікації Суб’єкта і його “Я”, така ж його конституційна роль у цьому процесі, як і регістра Символічного. Сам Лакан пов’язує цю роль із постаттю “іншого” з маленької букви, конкретного емпіричного “іншого” (і безлічі подібних “інших”), порівнюваного із Марксовим “Петром” або “Павлом”, котрі, на його проникливе прозріння, мають “дивитися” одне в одного, щоб ідентифікувати себе як “Петра” або “Павла”. Сама можливість постати у вигляді конкретного образу чи образного уявлення як раз і відрізняє регістр Уявлюваного від регістру Символічного.

Важливим є те, що Лакан розподіляв ці регістри лише в теорії, наголошуючи, що в процесі практичної ідентифікації Символічне та Уявлюване перебувають у нерозривному зв’язку одне з одним, як і з третім регістром лаканівської схеми, котрий він називав “Реальним” і посилення на який він вважав своїм відкриттям. Відволікаючись від ускладнень, пов’язаних з обґрунтуванням парадоксального онтологічного статусу Реального на відміну від “психічної реальності” Фрейда та від “об’єктивної емпіричної реальності”, даної нам у досвіді повсякденного спостереження, зазначимо лише, що лаканівське “Реальне” пов’язане зі сферою Бажання і становить певне його “усталене ядро”. По-друге, воно, подібно до Символічного, не може бути зведене до жодної “предметності” й жодної наочності. По-третє, воно тісно пов’язане із Символічним і може бути виявлене лише “по той бік” Символічного, тобто у вигляді його “розривів”, прихованих посилення на “щось”, на що Символічне вказує, але що ми не можемо за визначенням назвати і на що ми не можемо, за визначенням, указати.

Концепт Реального також становить для нас непересічну методологічну важливість, оскільки його парадоксальність дає змогу зрозуміти найважливіші джерела походження “релігійного” виміру людської свідомості, збагнути смисл Лаканового вислову про те, що “Боги належать до поля Реального” [63, 52]. (Роз'яснюючи цю парадоксальну сутність, С.Жижек пише, що Реальне, з одного боку, є якимось “твердим, непроникним ядром”, а з іншого – “хімерною сутністю”, неіснуючою причиною, котра хоча й не існує, викликає цілком відчутні наслідки [35, 164]. Парадокси й уся зазначена “діалектика” Реального дають змогу зрозуміти смисл лаканівської фрази про взаємозв'язок цієї сфери з “Богами”, а також те, чому Лакан не був атеїстом у звичному для нас розумінні цього слова. Визнаючи існування Реального, людина *побічно* торкається сфери релігійного, тієї сфери, в яку релігієзнавці й теологи поміщають вимір “священного”.)

Повторюємо, онтологічні парадокси лаканівського “Реального” дуже близькі до онтологічних парадоксів “буття Бога”. Скажімо, все так зване “апофатичне богослов'я”, починаючи від Псевдо-Діонісія Ареопагіта, яке виходить з того, що Бог не може бути “названий”, але може бути парадоксальним чином ідентифікований лише за допомогою предиката із префіксом “не”, виступає однією з перших історичних форм фіксації “Реального” в лаканівському смислі слова. Другим, уже філософським концептом, близьким до лаканівської інтуїції про реальне, є Кантівська “річ-у-собі”, одна з найнезрозуміліших для подальших інтерпретаторів конструкцій, що послугувала підставою для звинувачень філософа в агностицизмі. (Посилання на “моральну сферу”, де ця “річ” може бути виявлена, є ознакою того, що в межах кантівського дискурсу ця “річ” не може бути ототожнена із жодною предметністю, із жодною “об'єктивністю”, що її парадоксальність слугує підґрунтям для зближення цього концепту Канта із концептом Лакана.)

Підсумовуючи наш стислий виклад лаканівської тріади “Символічне-Уявлюване-Реальне” в контексті проблеми специфіки релігійної свідомості, зафіксуємо ще раз пункт про нерозривність цих трьох регістрів свідомості.

Постулат про цю єдність дає нам можливість підійти до фіксації одного із перших опорних пунктів “специфікації” релігійної свідомості, що полягає в такому: *“релігійною можна вважати таку свідомість, структура якої передбачає можливість ототожнення постаті “Великого Іншого” сфери Символічного із постаттю “маленького іншого” сфери Уявлюваного”*. У цьому контексті *віра* є упевненість в тому, що обмежений у просторі/часі емпіричний предмет (або індивід) сфери Уявлюваного може бути представником безкінечності Символічного Універсуму, тобто що “Великий Інший” може *являтися*. Будучи максимально формальним і структурним, це визначення, на наш погляд, дає змогу охопити усі види релігій.

Пояснимо сказане. “Релігійний” об’єкт завжди осцилює між Символічним і Уявлюваним, приходячи з Реального наших фундаментальних, “метафізичних” бажань¹. Постулат єдності цих трьох вимірів демонструє ту тонку грань, що утримує релігійний досвід як продуктивний досвід культури, вможливорює пояснення сутності релігійної віри, що зберігається всупереч даним нашого повсякденного досвіду, всупереч здоровому глузду і даним науки, не дає змоги релігійному досвіду скотитися до різновиду психозу чи явної шизофренії.

(Хоча тема взаємозв'язку релігійної свідомості та психопатології не є безпосередньою темою нашого дослідження, як відступ зазначу, що теза Лакана стосовно того, що розцентрування й “розбалансування” єдності Символічного, Уявлюваного і Реального веде до найтяжких психічних розладів, є правильною й щодо релігійної свідомості. Зокрема, втрата виміру Символічного або його “злипання” із Уявлюваним, з одного боку, й ототожнення “Реального” з предметною реальністю – з іншого породжують не просто безграмотність релігійної свідомості, а й можуть призвести до важких психопатологічних

¹ Це “бажання”, на відміну від простого прагнення чи хотіння, пов'язане передусім зі сферою вироблення себе як суб'єкта, бажання жити “у вимірі істини”. Сказане не означає наявності в цьому прагненні якогось особливого філософського чи гносеологічного смислу, воно пов'язане із прагненням ідентифікувати себе й не втратити цього виміру самоідентичності. М.Мамардашвілі називав цю особливість нашої свідомості ситуацією місця: “Ситуація знання чи незнання мною мого справжнього становища. Тобто, умовно кажучи, на якому я світі перебуваю? Де я стосовно чогось? Що насправді зі мною відбувається? Позаяк те, що насправді зі мною відбувається, може відрізнитися від того, що відбувається на моїх очах. Що я насправді відчуваю? Адже доволі часто мені здається, (продовження на наступній сторінці)

наслідків. Невипадково Мамардашвілі неодноразово наголошував, що така безграмотність часто трапляється в Росії, де вірять в живу Богородицю, в живого Христа і його друге пришествя в образі конкретної людини¹, в реальний “кінець Світу”, в “матеріалізовані” Рай і Пекло. Крім Мамардашвілі, цю особливість відзначав такий аналітик російської релігійної свідомості початку ХХ століття із нестандартним мисленням, як В.Розанов, який відзначав практику офірування власних дітей як повторення дії біблійного Аврама та на підтвердження своєї віри.)

Повертаючись до теми наших попередніх міркувань стосовно *критеріального* характеру єдності Символічного, Уявлюваного і Реального для специфікації релігійної свідомості, ще раз зафіксуємо, що ця єдність має місце впродовж всієї історії релігій – від усіляких форм язичництва, де аспект Символічного мінімальний і майже цілком поглинений Уявлюваним, і до таких форм монотеїстичних релігій, як іудаїзм та іслам, де, навпаки, Символічне домінує над Уявлюваним, хоча й не витісняє його цілком.

Навіть в іудаїзмі, де чистота принципу панування Символічного проведена із максимальною послідовністю і де Бог трансцендентний, “супранатуральний”, неприродний і як кантівська “річ-у-собі” не може бути об’єктом чуттєвого досвіду, він здогадно усе одно може “являтися” і, тим самим, комуніціувати з людиною (наприклад, за допомогою Голосу або шляхом прийняття ледь вловимого образу, силуету, просторового контуру). Той факт, що в іудаїзмі Бог засмучується, радіє, гнівається, карає, любить тощо, увиразнює ту особливість, що в структурі релігійної свідомості такого радикально монотеїстичного типу він поводить не лише як Трансцендентний “Великий Інший”, а й як “маленький інший” Уявлюваного, як конкретна емпірична Особистість.

Те саме можна сказати про християнство, в якому, спрощено кажучи, Бог-Отець виступає як Символічне, як “Великий Інший”, а Бог-Син, або Ісус є

що я кохаю, а насправді ненавиджу” (див.: Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. – М., 1997. – С. 10).

“маленьким іншим” Уявлюваного. Проте догмат Нікейського собору про єдність Бога-Отця, Бога-Сина і Бога-Духа Святого наголошує, що за століття христологічних суперечок теологи того часу зрозуміли не гірше за сучасних дослідників-теоретиків, що розрив Символічного й Уявлюваного обтяжений анігіляцією релігійної свідомості як такої, переходом її в те, що називали ересю, забобонами тощо.

Для ілюстрації евристичності нашої загальної тези, що релігійною свідомістю стає у разі зазначеного осцилювання об'єкта людських проєкцій між Символічним та Уявлюваним, визнанням діалектики відносин цих реєстрів свідомості, що передбачає, з одного боку, рядопокладання цих реєстрів і розрізнення їх, а з іншого – їхню єдність. Для доведення цього ми не просто вдамося до констатації цього факту, а й спробуємо побудувати конкретну типологію форм релігійної свідомості залежно від того *сценарію*, в межах якого відбувається ототожнення “Великого Іншого” з “маленьким іншим” і позначення об'єкта цього ототожнення як “Бога”.

Отже, в нашій типології форм релігійної свідомості ми вирізняємо такі її типи й різновиди:

1. Потенційно релігійна свідомість. Потенційно релігійною свідомістю є свідомість, що акцентована постаттю “Великого Іншого”, проте ця постать не передбачає можливості втілення в якийсь антропоморфний образ Уявлюваного і набуття рис “маленького іншого”. Тому в цій структурі Символічне домінує, тоді як роль Уявлюваного мінімізується максимально можливою мірою. Така свідомість може бути *атеїстичною* або *антитеїстичною*, а може бути й релігійно нейтральною, проте в її координатах відсутня сама ідея Бога як Абсолютної Особи, здатної інтегрувати реєстри Символічного, Уявлюваного і Реального, залишаючи недоторканою саму матрицю, яка лише *потенційно* може наповнитися релігійним змістом. Типовим прикладом такого роду структури потенційно релігійної свідомості можуть слугувати платонізм і

¹ Така звичка призводить до того, що існує спокуса у деяких людей із нездоровою чи авантюрно психікою проголосити себе Христом (як це, наприклад, зробила жінка, котра назвала себе Марія Деві Ісус Христос, або як (продовження на наступній сторінці)

неоплатонізм, де “Великий Інший” являє собою квінтесенцію лаканівської “мережі означників”.

Той факт, що в межах цих систем Символічне наділене ще і породжувальною силою, засвідчує, що воно має риси “Реального”, яке не можна зводити до реальності предметного світу. Понад те, воно має риси “вищої реальності,” або *Realia Realogum*, що пізніші теологи приписували Богам. Утім, наявність цього тандема Символічного та Реального, і навіть наявність певних містичних практик у неоплатонізмі ще не перетворює його на релігію, хоча така свідомість виявляється напрочуд зручною для подальшої “релігізації” його.

Лише зустріч із монотеїстичними релігіями, з іудаїзмом в особі Філона Александрійського і наступними християнськими теологами дала змогу трансформувати цю потенційно релігійну свідомість у свідомість актуально релігійну.

Іншим прикладом потенційно релігійної свідомості можуть слугувати типи свідомості, в якій постать “Великого Іншого” проектується на соціально-політичний простір як деяка його містична трансцендентна “сутність” (на Державу, Владу, Історію). Стосовно цього підкласу поглядів можна констатувати велику прозорливість такого мислителя як Е.Дюркгейм, попередника “об’єктивних” і “структуралістських” методів аналізу культурно-історичних феноменів (включно з такими його представниками, як К.Леві-Строс і Ж.Лакан). Саме він акцентував думку, що “суспільство” з його інститутами позиціонується в очах його членів як сакральна сутність і що “релігія” у звичному сенсі слова є лише уламком цієї універсальнішої “суспільної релігії”. Інтуїція Дюркгейма дуже глибокою, але її недостатньо оцінено його сучасниками¹. Тільки нерозробленість адекватного апарату аналізу завадили йому обгрунтувати причини гомоморфізму прихованої “релігії громадськості” й “релігії” як такої (концепт “Великого Іншого”), виявити механізми зв’язку

це робить зараз С.Грабовий).

¹ Цей недооцінений масштаб французького мислителя відзначив, зокрема, Т.Парсонс: “Мірою того як я перечитував “Елементарні форми”, у мене зростала переконаність в тому, що Дюркгейм був одним із великих (продовження на наступній сторінці)

релігійної й “ідеологічної” свідомості та показати взаємозумовленість релігійних практик і соціальних інститутів. Американська “громадянська релігія”, котра не є релігією в класичному розумінні, проте являє собою певне синкретичне утворення з релігії та ідеології, ілюструє погляди Дюркгейма і також є різновидом потенційно релігійної свідомості (або свідомості “пострелігійної”).

Зрештою, останнім нашим прикладом потенційно релігійної свідомості може слугувати “радянська ідеологія”, яку ми вже заторкували в іншому теоретичному контексті. Наявність постаті “Великого Іншого” в історії, проектування її на комуністичних керівників і на державу загалом передбачає наповненість цієї свідомості релігійними конотаціями за однієї відмінності – що “Великий Інший” цього типу свідомості не може набувати рис “маленького іншого” Уявлюваного, але являє собою деякий “Безособовий Автомат”, що не відповідає на жодні принесені йому жертви й залишається на рівні трансцендентного. (Звісно, й тут цей принцип виявляється не в чистому вигляді. Так, очевидно, що на Леніна в масовому міфі проектувалися риси Бога-Сина, й уся міфологія “Мавзолею” була варіаціями на християнські теми смерті на Голгофі, Воскресіння і “Вічного життя”).)

2. “Первинна” релігійна свідомість. На відміну від свідомості потенційно релігійної “первинна релігійна свідомість” характеризується тим, що в її межах виникає ототожнення “Великого Іншого” та Особистого “Бога”, котрий, утім, існує радше як Ідея, невітлювана – як і у разі із потенційно релігійною свідомістю – в координатах Уявлюваного. Типовим прикладом такого роду свідомості є свідомість раціоналістів XVII–XVIII століть і типовий персонаж такої свідомості – “Бог Філософів”. Цей Бог має доволі дивний статус порівняно з Богом традиційної монотеїстичної релігії. З одного боку, він якимось чином впливає на людину. (Пригадаймо відому всім фразу Декарта “Бог не може мені брехати”). З іншого – він не потребує того, що називали “подвигом віри”, самозречення, доказів вірності, у взаєминах із ним відсутній обмін

учених, зробивши величезний внесок у прояснення цього фундаментального аспекту людського стану” (див.: Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии. – С. 106).

ушануваннями, нагородами, покараннями. (Пригадаймо ту особливість Бога у Канта, в якого Бог не вимагає нічого для себе особисто.)

Остання обставина пов'язана з тим, що він, за визначенням, не може стати наочним, емпіричним суб'єктом і залишається трансцендентно недосяжним¹. Тому з ним неможливий, приміром, такий тип релігійної комунікації як молитва. Він їх просто не чує, залишаючись “богом пізнання” і “чистого умогляду”. Цей Бог виникає як гарант символічного всесвіту означників, остання опора, на якій може триматися декартівський суб'єкт пізнання або кантівський суб'єкт моралі. Його онтологічною формулою є лаканівська формула “суб'єкта, згодом знаючого” або, додамо ми, “суб'єкта, згодом морального”.

Проаналізований онтологічний статус Бога дає змогу зрозуміти всю трансформацію, що відбувається в релігійній свідомості цього типу, порівняно із традиційним монотеїзмом, з його традиційною проблематикою, яка стосується “договірних” відносин Бога і людини. Зокрема, в координатах цієї свідомості знімається проблема традиції й узагалі будь-якої відповідальності Бога за світобудову, бо вона цілком віддається на розсуд людини. “Бог невинний, а ми вільні” – такою є формула кантівської традиції, що її вбачає в ній М.Мамардашвілі [70, 207].

Проте платнею за таку відсутність Бога в координатах Уявлюваного виступає відсутність у них такої ціннісно-світоглядної категорії, як Надія². Зазначена “недостатність” первинної релігійної структури свідомості для виконання нею звичних функцій, які акцентують теоретики у царині “психології релігії” (зокрема, відсутність у таких світоглядних конструкціях вимірів емоційного тепла, любові, розради, спасіння), саме й примусила такого мислителя як Паскаль у своїх релігійних світоглядних пошуках відмовитися від цієї парадигми і від “Бога Філософів” повернутися до “Бога Аврама, Ісака, Іова”.

¹ У своїй праці про Декарта Мамардашвілі констатує дві парадоксальні особливості онтології картезіанського Бога. Перша з них стосується того, що Бог у Декарта не може стати предметом у світі емпіричних предметів. Згідно із другою, цей Бог присутній ніби на “другому кроці”, тобто не існує як Творець *раніше за* людину.

² “Якщо у нас є віра, – писав Мамардашвілі з приводу тлумачення Кантом взаємовідносин віри із християнською цінністю Надії, – то у нас немає справжнього образу впорядкувальної дії Бога, немає надії” (Кантіанські варіації. – С. 213).

Резюмуючи наш стислий аналіз такої концепції Бога в рамках переважно гносеологічних координат, ми обходимо увагою питання, чи були мислителі, які обстоюють таку модель, віруючими людьми у звичному сенсі цього слова. (Позитивна чи негативна відповідь на це питання, тобто констатація того факту, чи були ці мислителі парафіянами конкретної Церкви, нічого не змінює в самій структурі свідомості, яку ми назвали первинною релігійною – функцію Бога, що виступає гарантом істини в процесі конституювання людини як Суб'єкта пізнання.) Наша зосередженість переважно на філософах доби класичного філософського раціоналізму не означає, що цей тип свідомості належить винятково минулому. Приміром, релігійність такого мислителя як А.Ейнштейн цілковито підпадає під цей тип “гносеологічної релігії”. Його знаменитий афоризм “Бог не грає у кості”, власне, є лише рімейком декартівського “Бог не може мені брехати”, і назагал його онтологія божественного і тип структури релігійної свідомості, в якій ця онтологія виникає, не додає нічого принципово нового порівняно із парадигмою Декарта і Канта¹.

3. “Вторинна” релігійна свідомість. На відміну від попереднього типу релігійної свідомості, яка функціонувала як одна зі складових більш універсального досвіду становлення Суб'єкта як “суб'єкта означників”, “вторинна” релігійна свідомість являє собою свідомість, очищену від гетерономних елементів, тобто зрілу її форму. Сказане означає, що лише в межах цієї структури свідомості стає можливим досвід, який ми можемо назвати “релігійним” за аналогією із досвідом естетичним, етичним, пізнавальним, і цей досвід є відносно автономним і цілісним.

Оскільки аналізована структура свідомості передбачає існування Бога на рівнях Символічного та Уявлюваного і можливість його переходу з одного рівня на інший, цілісний релігійний досвід дістає свій специфічний предмет і технологію взаємодії з ним. Цей цілісний досвід нерозривно пов'язаний із тим, що ми називаємо “практиками”, поза якими ці “технології” були б нездійсненними. Причому кажучи тут про “практики”, ми не маємо на увазі

¹ Структурну подібність релігійної свідомості Декарта й Ейнштейна відзначав і Лакан.

надто розширене значення їх як будь-якої людської діяльності з перетворення світу і людини (в дусі Маркса), ані як “цілераціональної дії” (в дусі М.Вебера). Хибним є також надміру звужене розуміння їх у межах сфери релігійного культу, тобто суто зовнішнього обрядово-ритуального аспекту релігійного досвіду, який нерозривно пов'язаний із соціальним функціонуванням і сприйняттям релігії.

Під практиками ми розуміємо сценарії репрезентованості визначеного Символічного за допомогою Уявлюваного, і будь-який ритуал є саме реалізацією цього сценарію. Таке розуміння близьке до того, що в марксистській традиції визначалося як практично-духовне опанування світу, хоча в рамках цієї термінології важко уявити собі, в якому співвідношенні перебувають між собою інгредієнти “практичного” та “духовного”. Радше цей марксистський термін можна тлумачити як евристично цінну метафору, котру в межах марксистського дискурсу важко перетворити на дієвий концепт.

Близьким до цієї метафори є визначення практик Лаканом, яке, подібно до багатьох його висловів, зачаровує своєю простотою та витонченістю: “Що таке практика?.. Це просто узагальнений термін для позначення будь-якої впорядкованої людської діяльності – діяльності, яка дає людині можливість впливати на реальне за допомогою символічного. Той факт, що в цій діяльності людина тією чи тією мірою стикається з уявлюваним, має тут значення другорядне” [63, 13].

За всієї значимості лаканівських текстів для нашого дослідження ми вважаємо, що стосовно сфери релігійного досвіду його положення про незначимість реєстру Уявлюваного є хибним, оскільки наявність Уявлюваного виступає тут випробувальним каменем відмінності власне релігійної свідомості від своїх подоб, релігії – від усіх квазірелігійних утворень. Найважливішою особливістю “практик” у нашому розумінні цього слова є нерозривний зв'язок релігійної практики із соціально-політичною сферою, із тим, наскільки держава легітимує їх і дає можливість здійснюватися як інституту Церкви або залишатися на рівні маргінальної секти.

Попри цілковиту очевидність цього факту можна й зараз захоплюватися геніальністю Т.Гоббса, який казав, що “Церква є зібранням релігійних людей, дозволеним Сувереном”. Погоджуючись із Гоббсом у тому, що Церква неможлива без дозволу суверена, але зважаючи на нашу попередню тезу щодо єдності свідомого й інституціонального, можна скоригувати цю тезу в тому ключі, що на разі Церква як інститут не є інституціоналізованою кристалізацією сили-силенної індивідуальних релігійно зорієнтованих свідомостей. Понад те, щоб люди залучилися до соціально-політичних релігійних практик, наявність віри видається важливою, але не обов'язковою.

Розвиваючи цю тезу, можна сказати, що у своєму залученні до соціального функціонування релігії, до релігійних практик, що розвиваються в межах релігійного інституту, індивід є суб'єктом релігійного досвіду, його свідомість набуває релігійної структури “вторинного” типу навіть якщо він не є фанатиком віри, в глибині душі скептично ставиться до окремих положень священних текстів, а релігійний ритуал виконує лише як “зовнішню форму”, яка не заторкує його внутрішньої “сутності”

Стосовно “вторинної” релігійної свідомості поняття “віри” дещо модифікується і набуває такого вигляду: “*Віра* в зазначеному контексті не передбачає обов'язкової віри в реальне існування свого об'єкта (Бога), але являє собою насамперед *віру в соціальний інститут*, точніше, в той *сценарій трансформації Символічного в Уявлюване*, котрий у своїх практиках пропонує цей інститут (Церква)”.

За такої “віри” й “ідеологізованої” структури релігійної свідомості можливі численні підміни, в яких релігійність може виступати лише зовнішньою формою, що приховує зачарованість Суб'єктом “Великим Іншим”, який із Богом нічого спільного не має (наприклад Державою, Владою, абстрактним Супер-Его як репресивною і моральною заборонною інстанцією, тощо). У цьому контексті належність до Церкви може маскувати соціальний конформізм, демонстрацію політкоректності й різновид статусного позиціювання людини в тій чи тій субкультурі.

Саме тому зведеність релігійного досвіду суто до зовнішнього ритуалу, до практики зумовлювала появу альтернативних релігійних рухів, в яких акцентувався факт *віри* в деякому автентичному сенсі. Достатньо згадати девіз Мартіна Лютера “Лише вірою!”, спрямований проти мирського авторитету католицької Церкви, яка заступає Авторитет самого Бога. Аналогічним був пафос Достоевського, у світогляді якого Церква як інститут постає чимось протилежним вірі (із особливою силою у вираженій у геніальній “Легенді про Великого Інквізитора”), і який шукав аналогії справжньої віри, маргінальної стосовно Церкви як інституту. Як відомо, письменник знаходив її в аскетичних практиках старообрядців, у харизматичних постатях православної Церкви на зразок Серафіма Саровського. Близькими цьому пафосу пошуку “автентичної” віри, протиставленої релігійним інститутам, були релігійні пошуки Льва Толстого.

Наведені приклади аж ніяк не означають, що ці пошуки свідчать про те, що Лютер, Достоевський або Толстой не мали розвиненої релігійної свідомості “вторинного” типу. Просто вони уявляли *інший* сценарій комунікації з “Богом”, інші практики взаємодії Символічного й Уявлюваного – практики особистої аскези, недріманої віри, у деяких випадках – морального очищення (як це було із Львом Толстим). Посилання на те, що залученість до сучасних релігійних практик не завжди збігається з такою вірою, якої вимагав Лютер, не є свідченням того, що така залученість є суто соціальною удаваністю або “цинічним розумом” (термін П.Слотердайка).

Насправді все куди складніше. І для розуміння складності механізму залученості індивіда до релігійних інститутів важливе значення має формула “Суб'єкта, який згодом вірить”, і вся проблематика *інтерпасивності*, що її розробляв С.Жижек в одній зі своїх останніх праць [36]. Ця концепція, в якій основний термін полемічно протиставлено популярній у соціології та соціальній психології концепції інтерактивності, ґрунтується на припущенні щодо таких сценаріїв взаємовідносин із “Великим Іншим”, в яких цій постаті несвідомого

довіряють робити, думати і відчувати не *лише* через індивіда, а *також* замість нього.

Сам Жижек розглядає цю концепцію як продовження лаканівської формули “Суб'єкта, який згодом знає”, формули, котра в межах концепції інтерпасивності відповідає, на думку автора, теперішньому типу суб'єктності в сучасних постліберальних суспільствах¹. (Крім сфери релігійної, або “ідеологічної” віри ця формула у словенського мислителя поширюється на всю сферу Бажання і може набувати вигляду формули “Суб'єкта, який згодом страждає” або “Суб'єкта, який згодом страждає”).)

Роз'яснюючи сутність цієї формули, Жижек зазначає: “Фраза “Я вірю в комунізм” означає “Я вірю, що є люди, які вірять у комунізм”. Стосовно ситуації віри релігійної це положення може означати: “Я вірю, що є люди, які вірять, що за допомоги церковних таїнств здійснюється зв'язок із Богом”, що в перекладі мовою структурного опису свідомості цього типу означає “Я вірю, що є люди, які вірять, що за допомоги певних практик ми отримуємо доступ до Реального шляхом трансформації Символічного в Уявлюване”. У цьому разі парадокс релігійної віри може полягати в тому, що головні означники релігійного дискурсу можуть втратити для суб'єкта свою “означуваність”, тобто конкретну змістовість і будь-яку референцію, й постати як “чистий перформатив”, чия функція має суто структурний характер, характер посилення на “промову “Великого Іншого”. І в такому випадку віруючий (або той, хто вважає себе віруючим) поводитиметься відповідно до рекомендацій Б.Паскаля, тобто виконуватиме лише *жести* релігійної віри та релігійних практик і зберігатиме при цьому свою релігійну і конфесійну ідентичність.

Аналогічний характер відсутності змістовості та референції може мати місце й у ситуації “ідеологічної віри”, коли повторення основних її означників (як, наприклад, “комунізм” у радянській ідеології або “демократія” в ідеології

¹ Деякі теоретики розглядають цей етап як період “постіндустріального” суспільства (Белл), деякі вживають термін “пізній капіталізм” (Ф.Джеймсон), дехто віддає перевагу термінології, пов'язаній із концептом “постмодернізму”, проте більшість дослідників погоджуються, що доба класичного, “буржуазного” автономного суб'єкта добігла кінця й що тепер буття суб'єкта треба мислити в якихось інших координатах.

неоліберальній) постає тільки “жестом виконання мовного акту” і більше нічим. Стосовно нашої проблеми опису структури релігійної свідомості та її типології в контексті теорії інтерпасивності можна стверджувати: евристична цінність цієї теорії полягає в тому, що вона надає інструмент більш строгої і структурної диференціації порівняно з поширеними психологізованими моделями. Сказане означає, що відповідь людини “Я вірю в Бога” у поширеній ситуації соціологічного опитування потребує додаткової реконструкції того, чи означає ця відповідь по-справжньому “Я вірю” або вона являє собою акт інтерпасивного доручення Іншому вірити за неї.

Кажучи про необхідність такої реконструкції, ми стверджуємо, що суто емпіричний аналіз належності респондента до конкретної конфесії, частота відвідування ним Церкви, феноменологічні складові його суб'єктивного ставлення до релігії (наприклад, емоційність, щирість, переконаність) важливі, але недостатні для подібних реконструкцій істинної *структури його релігійної свідомості*. Недостатність ця зумовлена тим, що фіксація суб'єктивного стану респондента і його участі в релігійних ритуалах сама по собі не може пояснити, в яких *практиках* бере участь респондент (у *практиках знакової демонстрації* своєї належності до релігійної конфесії або в “автентичних” релігійних *практиках трансформації Символічного в Уявлюване*).

Підсумуємо результати нашого розгляду специфіки “релігійної свідомості” у вигляді наступних висновків:

1. Проблема досягнення теоретичного монізму в розгляді релігійної свідомості, релігійних практик, релігійних інститутів та релігійної ідентичності может бути вирішена лише на шляху перегляду усталених концепцій “свідомості” як “психологічної реальності”.

2. Загальні філософські принципи розгляду свідомості як “непсихологічної реальності” ми знаходимо у М.Мамардашвілі, який концептуалізував свідомість за допомогою таких понять як “порожнеча”, “чиста форма”, “тавтологія”, “нуль” тощо.

3. Концептуальний апарат опису свідомості взагалі та “релігійної свідомості” зокрема міститься в проекті психоаналізу Ж.Лакана, насамперед в його теорії “символічного порядку” як онтологічної умови формування “Я” або “суб’єкта”. Згідно з цією теорією “Символічне” (та “інституціональне” як його модифікація) є “ядром суб’єктивності”, в наслідок чого саме цей апарат вирішує проблему теоретичного монізму в описі “релігійної свідомості” та “релігійних інститутів”.

4. Лаканівський проект надає концептуальні засоби у вигляді триади “Символічне (фігура трансцендентного “Великого Іншого”) – Уявлюване (постать маленького “іншого”, даного в емпіричному досвіді) – Реальне” для формулювання *структурної* концепції релігійної свідомості, яка дозволяє здійснювати опис конкретних форм і різновидів релігійної свідомості.

5. За допомогою триади “Символічне – Уявлюване – Реальне” розроблена типологія форм релігійної свідомості – потенційної релігійної свідомості, “первинної” релігійної свідомості, “вторинної” релігійної свідомості. Ці різновиди відокремлені на основі “кількісного” показника прояву “Символічного” в “Уявлюваном”. Цей показник дорівнює нулю в потенційній релігійній свідомості (де місце “Бога” займає абстрактна мережа “означників”) до максимуму проявів у “вторинній” релігійній свідомості (де “Бог” не тільки фігурує як антропоморфний суб’єкт, але може вступати з вірними в комунікацію за допомогою певних практик та технологій).

Завершуючи перший розділ, зазначимо, що заявлені нами методологічні принципи структурного аналізу релігійної свідомості потребують подальшого серйозного уточнення моделей емпіричних досліджень у царині соціального функціонування релігії та церкви, які ми маємо намір запропонувати в наступних розділах дисертаційного дослідження. Стосовно ситуації в Україні відзначена необхідність має не лише першорядне теоретичне значення, а й важливу практичну значущість.

РОЗДІЛ 2

ТИПИ І ФОРМИ “РЕЛІГІЙНОСТІ” В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ (СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ)

2.1. Концепт “релігійного досвіду” і його методологічна роль у розумінні характеру та еволюції релігійного життя в сучасній Україні

На перший погляд концепт “релігійного досвіду” видається надмірним стосовно категорій “релігійна свідомість” та “релігійні практики” і синонімом одного зі згаданих концептів або “синтезом” їх. Можна, скажімо, припустити, що релігійний досвід виникає як аналог релігії як “системного” цілого у дусі Т.Парсонса, чий погляд ми розглядали у попередньому розділі. Нагадаємо, що згідно із цими поглядами, зазначене ціле охоплює спільноту віруючих, спільні вірування, спільність ритуальної поведінки та символів, що позначають “священні предмети” (Е.Дюркгейм).

З огляду на проведений у першому розділі аналіз цікаво зазначити, що Парсонс розпочинає з інституціональної характеристики (спільнота віруючих), хоча й не фіксує відмінності релігійного *інституту* або конфесії від звичайного об'єднання людей як маргінальної спільноти, які можуть збиратися, говорити про релігію ба навіть спільно здійснювати релігійні практики. Причому тут не йдеться про секту, оскільки попри всі відмінності між церквою та сектою їх об'єднують принцип ієрархії і принцип *Влади*, що становлять підґрунтя цих двох інститутів.

Прикладами спільноти, яку ми маємо на увазі, можуть слугувати напівпідпільні збори прихильників езотеричних культів за радянських часів (насамперед кришнаїтів), на яких адепти читали тексти, співали кришнаїтських пісень, повторювали заклинання “Харе, Кришна”. Проте в цих групах був відсутнім принцип домінації та безумовного підкорення, свій “Великий Інший” (або лаканівський Володар), підкорення якому слугувало пропедевтикою підкорення вищому Божественному Авторитету.

Констатувавши ці відмінності, ми підійшли до конче важливого сюжету, котрий незрідка випускають з уваги філософи та соціологи релігії або ж інтерпретують його не як норму, а радше як відхилення. Йдеться про залученість суб'єкта до певної *інфраструктури владних відносин*, причому ця інфраструктура справляє надто потужний зворотний вплив на структуру релігійної свідомості цього суб'єкта. Утім, у більшості теорій ця інфраструктура виглядає як “надбудова” автентичним релігійним ставленням релігійного суб'єкта *до об'єкта своєї віри*. Як уже зазначалося, таке бачення є результатом деякого концептуального гібрида абстрактного психологізму й абстрактного соціологізму, де наявність відносин *психологічної віри* виступає як первинне і базове відношення цієї психологічно-інституціональної *піраміди*.

Наведемо конкретний приклад побудови картини “релігійного життя”, що ґрунтується на проаналізованих вище засадах. У праці моїх колег у контексті проблем релігійної ідентифікації та релігійних практик зазначається: “У соціології релігії йдеться про те, що релігійна самоідентифікація складається з декількох процедур, які мають певний ранговий ряд. Тобто, передусім людина визначає себе релігійною чи ні, при цьому, основний маркер – *віра в Бога*. Потім відбувається *конфесійне самовизначення*: освоєння конкретного релігійного догматика і включення в ту чи ту систему релігійних відносин. Самоідентифікація може стати більш жорсткою, якщо віруючий *стає членом первинної релігійної общини* (воцерковлені), що вже передбачає самопричислення до певної конфесійної юрисдикції” [121, 290].

Ми навели цю цитату не так з метою піддати її критиці, як через намагання поглиблення того, що нам дається в повсякденному соціальному досвіді. Безумовно, все сказане моїми колегами є правильними. Але додамо, що стосовно одного із можливих типів *релігійного досвіду*, структура якого збігається з методологічними принципами психологічного розуміння релігійної віри і теорії цілераціональної дії, згідно з якою людина раціонально усвідомлює свої бажання, прагнення й інтереси.

Головною вадою зазначеної методології є не лише обмеженість рамками чіткого збігу індивідуальних релігійних пошуків із догматикою віровчення й церковного канону (повторюю, явище такого збігу на практиці може траплятися), а й те, що ми назвали “кількісним” підходом до віри та релігійності. Роз'яснюючи сутність цього підходу, зазначимо, що перехід від “рангу” до “рангу” в своєму ієрархічному сходженні від недиференційованої релігійності до усвідомленого воцерковлення в межах тієї чи тієї конфесії тут розуміється в термінах радше кількісного “нагромадження” релігійної переконаності й усвідомленості у виборі віри без зміни самої *інфраструктури релігійного досвіду*. (Принагідно наголосимо, що концептуальним корелятом зазначеного “кількісного” підходу є термін “рівень релігійності”, з яким здебільшого працюють соціологи релігії.)

У світлі викладеного акцентуємо ту думку, що поняття “релігійного досвіду” для нашого дослідження необхідне, щоб перейти від первинно-емпіричного та “кількісного” етапів нагромадження матеріалу, що стосується релігійного життя в Україні, до етапу пояснення *якісної зміни* в структурі свідомості суб'єкта цього досвіду під час його переходу з “рангу” до “рангу” релігійного життя. (Під “якісним” ми тут розуміємо появу нових типів релігійної свідомості, залученість до складніших і диференційованіших структур інституціональних і, відповідно, владних відносин, а також до більш диференційованих структур не лише релігійної, а й соціальної ідентифікації.)

Щоб конкретизувати поняття “релігійний досвід”, ми маємо чітко уявляти собі, хто є його можливим суб'єктом, і точно визначити відмінності, наявні між цим релігійним досвідом і досвідом пізнавальним, досвідом естетичним, досвідом соціально-політичним і досвідом етичним. Ототожнення цих типів досвіду є, на нашу думку, тією методологічною вадою, яку необхідно подолати з урахуванням сучасних вимог і сучасних філософських знань.

Якщо сформулювати максимально стисло, то прихована гносеологічна модель пояснення релігійної віри і феномена релігійності як такого виявляється в тому, що “релігійний досвід” мислиться в межах відносин суб'єкт/об'єкт з тією

лише різницею, що цей “об’єкт” або сам набуває рис Суб’єкта (тому ці відносини з відносин суб’єкт-об’єктних трансформується у відносини суб’єкт-суб’єктні, “діалогічні”, відносини “Я” до “Ти”¹) або мислиться як об’єкт, онтологічно “порожній”, якого не існує (як це трапляється в радикально атеїстичних концепціях²).

Таким чином, суб’єкт релігійного досвіду постає деяким “синтезом” суб’єкта “пізнавального досвіду” (оскільки у своїх релігійних уявленнях суб’єкт уявляє собі Бога як сутність, яку можна пізнати в межах відношення Бог/Світ), суб’єкта “естетичного досвіду” (до характеристик якого належать, по-перше, наочно-чуттєвий, “образний” і фантазійний аспекти під час “конструювання” свого об’єкта і, по-друге, емоційне ставлення до цього об’єкта), суб’єкта етичного досвіду” (оскільки в релігійних догматах стосовно вірувань неодмінно присутній аспект моральної належності).

Проаналізоване бачення не враховує того факту, що, на відміну від перелічених видів досвіду, “релігійний досвід” не здійснюється в алхімічній чистоті увиразнених “трансцендентальних” меж, а його суб’єкт не є “абстракцією”, чия поведінка визначається заданим алгоритмом³. Особливістю релігійного досвіду є те, що його суб’єкт у процесі набуття своєї релігійної ідентичності включається в усі соціальні зв’язки та форми ідентичності соціальної, де величезну роль відіграють ієрархічні відносини влади. Постать “Великого Іншого” як основи Символічного, факт множинності цих постатей і множинності соціальних контекстів, у межах яких ці постаті виникають, побічно засвідчує розмаїття форм входження суб’єкта у владні відносини.

¹ Саме цей тип відносин становить наріжний камінь філософських і теологічних концепцій таких мислителів, як М.Бубер, Е.Левінас, М.Бахтін.

² Хоча позицію Лакана не можна кваліфікувати як радикально атеїстичну, проте саме в його напівжартівливому вислові, що є пародією на славнозвісний “онтологічний” доказ буття Бога, міститься вся сіль такого розуміння Бога як “порожнього” об’єкта, поняття, що не має реального денотату: “Бог, звісно, має всі чесноти, крім однієї – він не існує”.

³ Цей вислів треба уточнити в тому сенсі, що зазначений алгоритм спирається на автоматизм, “форму”, що не враховує емпіричних характеристик конкретного індивіда. Наприклад, у пізнавальному досвіді емпіричної науки таким алгоритмом є передумова *спостереження*, у досвіді естетичному – передумова естетичного *сприйняття*, а в досвіді етичному – те, що називають “автоматизмом обов’язку”. У контексті висловленого можуть заперечити, що в релігійному ритуалі аож наявні певні алгоритмічні дії зі “священними предметами” (Е.Дюркгейм), проте релігійний культ – це лише частина можливого релігійного досвіду, котра не охоплює його цілком.

У багатоманітні й перетинанні сценаріїв такого входження та в тих межах, у яких ідентичність суб'єкта саме й формується, приховується та особливість релігійного відношення, за якого “Бог” може виступати не як первинний об'єкт (реальний чи вигаданий), але як *певне замісне* утворення, що маскує надто “земні” сценарії й контексти взаємодії суб'єкта із владними інститутами. (Визнання такої можливої “замісної” функції “Бога” в релігійних практиках певного типу міститься в Марксовій теорії “перетворених форм” і товарного фетишизму, а сама “технологія” такого заміщення прописана в класичній теорії З.Фрейда, яка стосується *симптомів* і в якій головними операціями свідомості під час вироблення цих утворень є операції *зсуву і згущення*. Сутність як Марксової теорії “перетворених форм”, так і психоаналітичної теорії “симптомів” полягає в тому, що “зміст” явища чи об'єкта (скажімо, “рух товарів”, фрейдівське “сновидіння” або “Бог” у деяких релігійних конструкціях) указує на щось *інше* стосовно того, що в цьому змісті зчитується, але що цей “зміст” покликаний замаскувати. (Зокрема, у К.Маркса у феномені “товарного фетишизму” сприйняття “речових властивостей” товару приховує певні соціальні відносини, у сновидінні, за Фрейдом, заборонені бажання маскуються під його “нейтральною” сюжетною канвою, а в постаті “Бога” і релігійних практиках – проекти соціальної та політичної ідентифікації¹.)

(Показовим прикладом такого “зсуву” і “згущення” в ідеології та соціально-політичній практиці може слугувати постать “єврея”, яку Жижек часто використовує як ілюстрацію цієї роботи свідомості, *що спотворює* реальність. Згідно із Жижеком, “зсувом” слугує подання через цю постать усього багатоманіття соціальних антагонізмів і через неї досягається ідеологічне протиставлення на кшталт опозиції “здорові сили – сили розкладання”. З іншого боку, в усіх антисемітських ідеологіях “єврей” вбирає в себе всі можливі негативні якості. І, роз'яснюючи сутність ідеологічного запиту на такого роду “замісне утворення”, Жижек зазначає: “Євреї” не є причиною соціальної

¹ Як відомо, за Марксом, підґрунтям “релігійного фетишизму”, як і фетишизму товарного була людська відчуженість, а в межах лаканівської традиції таким підґрунтям могли б слугувати ієрархічні відносини влади, (продовження на наступній сторінці)

негативності, постать “єврея” – це точка, в якій соціальна негативність як така набуває позитивного змісту... Іншими словами, те, що виключається із символічного (із меж загального соціально-символічного порядку), з’являється в реальному як параноїдальний конструкт “єврея” [35, 133]. Відзначимо, що в деяких типах ідеологій і соціально-політичних проєктів, як, наприклад, у фундаменталістському, концепт “Бога” виступає такого роду параноїдальним конструктом.)

Завершуючи це міркування, констатуємо, що поняття “релігійного досвіду” нам потрібне для того, щоб сформувані більш диференційовані уявлення про характер релігійності, про те, чи виступає Бог у системі символічних координат індивіда “об’єктом” його “незацікавленого” і “чистого” відношення (як це має місце у пізнавальному й естетичному досвіді) або ж “Бог” являє собою “симптом”, що потребує реконструкції і знаходження своїх соціально-політичних корелятивів.

Додамо до сказаного, що такі “кількісні” та “спостережувані” характеристики, як “рівень релігійності”, частота відвідування храмів, релігійний фанатизм або відносна індиферентність не дають уявлення про відмінність *якісну*, тобто про те, які структури релігійної свідомості входять у цей релігійний досвід і визначають його. Саме необхідність якісного і структурного параметрів підводить нас до необхідності розрізнення *автономного релігійного досвіду* і *гетерономного релігійного досвіду*. Розглянемо ці два типи досвіду докладніше.

1. Автономний релігійний досвід. Проводячи кореляції між концептами “релігійної свідомості”, “релігійних практик” і “релігійного досвіду”, можна констатувати, що до автономного релігійного досвіду ми можемо віднести всі види первинної релігійної свідомості, в межах якої Бог виступає як підґрунтя всієї світобудови і, внаслідок цього, як важливий і самоцінний об’єкт роздумів і “світоглядна цінність”. Як уже зазначалося, цей тип релігійної свідомості не передбачає специфічних практик “впливу на реальне за допомогою

ігри “панування та підкорення”, які є неминучими в процесі залучення Суб’єкта до “символічного порядку”.

символічного”, але співвідносить суб'єкта зі своїм об'єктом через роздуми або медитацію. До цього типу релігійної свідомості належить більшість концепцій Бога в античності, наприклад концепція Аристотеля про Божественний Розум (який пізнається філософом шляхом *споглядання*), вчення філософів-раціоналістів XVII–XVIII століть, більшість релігій, що їх розвивають у середовищі наукової й технічної інтелігенції, різноманітні сценарії “богошукання і богобудівництва”, які були поширені на теренах Росії упродовж XX століття. Говорячи про “інтелігентське” походження цих проектів, ми тим самим акцентуємо ту особливість цього досвіду, що він не припускає підключення “суб'єкта віри” до святого передання, до традиції або до спільноти собі подібних, але може постати як суто “приватне підприємство”, індивідуальний пошук.

Індивідуалізм і примат умогляду над “релігійними практиками” є можливими, але не обов'язковими характеристиками автономного релігійного досвіду. Цей досвід наявний також у межах того, що ми назвали “вторинною релігійною свідомістю”, тобто в тих релігіях, де ритуалу приділяли дуже важливу роль, але в яких “релігійне” ставиться вище за “соціальне”.¹ До цього досвіду належить, імовірно, той досвід, що домінував за доби Середньовіччя, досвід, який через це спричинив ностальгію у релігійних мислителів і реформаторів Нового Часу².

До цього досвіду ми можемо віднести різновиди практик у рамках традиційних релігійних конфесій, що самі по собі можуть виявитися надміру політизованими та “обмирщеними”. Ми маємо на увазі інститут чернецтва, анахоретства (пустельництва, самітництва) та аналогічні до них вияви “релігійної віртуозності”, відомі всім християнським конфесіям. До цього ж досвіду належать всі “протестантські” напрями в історії релігії, які заперечували “обмирщення” релігії й акцентували повернення до “автентичної віри”, оминаючи релігійний інститут.

¹ До таких релігій, безумовно, належить іудаїзм, що визнають навіть такі його теоретики як Бен-Шломо.

² Проект М.Бердяєва, який він сам називав “Нове Середньовіччя”, вдало унаочнює цю ностальгію.

У практиках фундаторів протестантизму, особливо у М.Лютера, цей досвід постає у чистому вигляді, оскільки реалізація принципу “лише вірою”, заперечення ритуальних “символічно-магічних” практик, прийнятих у церковних інституціях, могли зажадати від адепта віри подвигу самозречення і потенційного героїчного жесту одинака, можливості постати проти “цілого світу”, якщо цього вимагатиме його віра й морально-етична максима, яка із неї випливає. (У Лютера ця максима сформульована так: “На тому стою і не можу інакше”. Характерно, що саме у “виконанні” раннього протестантизму “релігійна практика” власне зводиться до молитви, але молитви, подібної як до античного умогляду, так і до східної медитації. Ця практика полягає в утриманні певного *стану свідомості*, у максимальній концентрації та зібраності її в одній точці, і, таким чином, усвідомлювана віра не може бути зведена до суто гносеологічного розуміння віри як різновиду гіпотетичного знання, а молитва не виглядає як прагматичне прохання.)

Аналізуючи автономний релігійний досвід, не можна обійти увагою і такий його різновид як *єкуменічний рух* XX століття. Належність усіх єкуменістів “усіх епох і всіх народів” до цього типу релігійного досвіду зумовлена тим, що визнання Єдиного Бога як об'єкта віри є більш значимим, ніж решта конфесійних розбіжностей, спричинених відмінностями в ритуалі, а також зовнішніми ідеологічними і політичними особливостями. Напрочуд точно сутність цієї єкуменічної ідеології схарактеризував В.Франкл: “На будь-якій мові людина може дійти до істини, і на будь-якій мові вона може помилятися або брехати. Так само за допомогою будь-якої релігії вона може досягати Бога – єдиного Бога” [97, 378].

2. Гетерономний релігійний досвід. Хоч як це парадоксально, але до цього типу релігійного досвіду належить тип свідомості, що його ми визначили як “потенційно релігійну свідомість”. Цю належність і цю “гетерономію” зумовлює відсутність у його межах “Бога” як специфічного “онтологічного об'єкта”, але присутність постаті “Великого Іншого” як “мережі означників”. Завдяки цьому факту така свідомість центрована абсолютно позарелігійним

чином, у ній відсутнє те, що прийнято називати “священими предметами”, але наявність Великого Іншого або “Імені Отця” приводить до того, що вона, поперше, являє собою гетерономний релігійний досвід у “чистому вигляді”, а, подруге, може легко використовувати релігійну символіку для ілюстрації будь-якого ідеологічного, прагматичного або політичного змісту.

Характерним прикладом такого роду використання і таким чином організованої свідомості є знаменита фраза Вольтера “Якби Бога не було, його слід було б вигадати”. Вольтерівська констатація значимості “Бога” не як об’єкта, а як *Ідеї*, що виконує суто соціальні корисні функції, фактично була покладена в основу концепції Е.Дюркгейма, який під Богом розуміє “Великого Іншого”, котрий маніфестує символічну єдність Суспільства як Цілого.

Під цим вольтерівським і дюркгеймівським проектом могли б підписатися всі, хто зараз виступає за такий сценарій “релігійного відродження”, в якому релігія просто підміняла б ідеологію за умов сформованого ідеологічного вакууму. Інакше кажучи, такого роду проект передбачає збереження за релігією її соціально-інтегративної функції, за тієї умови, що зміст релігійної віри у традиційному розумінні її при цьому може вихолощуватися, ба й зовсім зводиться нанівець. У подібних проектах вірити в Бога як в наявний об’єкт стає зовсім необов’язковим, місце цієї віри може заступити віра в релігійний інститут як у “Великого Іншого”, водночас постать Бога за цих умов перетворюється на суто “замісне утворення”, про що ми говорили вище.

До гетерономного релігійного досвіду належать різновиди протестантизму, доктрина яких від початку передбачала “обмирщення” релігії і в яких “трансцендентне” фактично було замінене “іманентним”. До них можна віднести кальвінізм, протестантські секти на зразок “квакерів”, які не відмовилися від ідеї священного, але охопили цим ореолом господарсько-побутову діяльність людини. Саме про цей цікавий соціокультурний феномен писав М.Вебер у своїй книжці “Протестантська етика і дух капіталізму”, про феномен, який, попри свою удавану простоту й очевидність, є більш ніж парадоксальним. Його оригінальність і парадоксальність полягає у цілісному

проекті взаємозв'язку символічного та уявленого в актах цієї побутової діяльності, де ритуальність і морально-етичний ригоризм виявляються в жорсткій асиметрії між накопиченням і споживанням, у практиці релігійного аскетизму, що дістає вияв у мінімізації цього споживання.

Цікава особливість цього досвіду полягає в тому, що, будучи гетерономним за своєю структурою, цей досвід не лише не є різновидом “цінічного розуму”, а навпаки, у своїй ідеологічній “раціоналізації” постулює себе як “автентичну релігійність” з украй жорсткими вимогами щодо дотримання релігійних настанов.

Ще одним різновидом гетерономного релігійного досвіду є численні розгалуження релігійного фундаменталізму, котрі, попри всі свої декларації стосовно повернення до традиції, наскрізь політизовані й цілковито занурені в контекст “політичної дії”, здебільшого деструктивної. За загальноприйнятою думкою, до такого штибу “фундаменталізмів” передусім належить ісламський фундаменталізм, хоча дослідники фіксують наявність фундаменталістських тенденцій і в православ'ї, і в іудаїзмі. (Тут ми не будемо докладно розглядати характерні риси й різновиди фундаменталізму, але заторкнемо це в нашому подальшому викладі лише тією мірою, якою це буде необхідно для аналізу релігійного досвіду і релігійної свідомості населення України в зв'язку із конкретними конфесійними орієнтаціями.)

До аналізованого типу досвіду можна віднести також досвід, пов'язаний із належністю до надміру політизованих конфесій (наприклад, РПЦ Московського патріархату), але які при цьому не можна віднести до фундаменталістських (а якщо й можна, то лише як тенденції, суто в їхніх крайніх проявах), а також до тих конфесій, які пропонують своїм парафіянам матрицю не тільки релігійної, а й цивілізаційної, національної або, принаймні, регіональної ідентичності (як у разі греко-католицької церкви в Україні).

Зрештою, останнім різновидом гетерономного релігійного досвіду можна вважати ті відверто політичні ідеології та проекти, до яких релігійне “обґрунтування” додається постфактум або, як сказав би Лакан, ретроверсивно.

До таких релігій-ідеологій, або релігій-технологій можна цілком підставово віднести пропагандистську модель, що її використовує Дж.Буш-молодший з метою донесення до американців ідеї, боюючи ця війна є “священною війною”, в якій “Сили Добра” у фінальній битві стинаються із “Силами Зла”. У цій моделі від релігійного досвіду залишається лише риторика й усталені в соціокультурній практиці есхатологічні міфологеми, втім, це зрощення “релігійного” з “ідеологічним” дає нам підстави стверджувати, що досвід, задіяний у пропагандистській моделі Буша, є “релігійним” не так у своєму реальному політичному змісті, як у своїй структурі.

Завершуючи розгляд концепту “релігійного досвіду” в його порівнянні з концептами “релігійної свідомості” і “релігійних практик”, а також аналіз типів релігійного досвіду, в якому демонструється, яким чином ці три концепти можуть взаємодіяти між собою під час конкретного опису того, що ми називаємо “релігійністю” та “соціальним функціонуванням” релігії, можна стверджувати, що проведений аналіз і вироблений на його підставі *структурно-типологічний підхід* надає методологічне обґрунтування для єдиної *мови опису* “ментального” та “інституціонального”.

Крім того, проаналізований набір можливих форм взаємодії зазначених рівнів (набір, який передбачає обмежену кількість варіантів) дає змогу виробити модель для більш розгалужених і диференційованих кореляцій (необхідних для з'ясування того, що в соціології релігії фігурує як “рівень релігійності” і “характер релігійності”), ніж ті, якими користуються соціологи в своїх практичних дослідженнях цих процесів.

Перелічені вище міркування стосовно співвідношення типів релігійного досвіду із різноманітними типами релігійної свідомості та релігійних практик унаочнює таблиця 2.1.

Таблиця 2.1

Типи релігійного досвіду в його кореляції із релігійною свідомістю та релігійними практиками

| | |
|------------------------------|--------------------------------|
| Автономний релігійний досвід | Гетерономний релігійний досвід |
|------------------------------|--------------------------------|

| | |
|---|--|
| “Первинна” релігійна свідомість (“Бог Філософів”, містичні пошуки в середовищі науково-технічної інтелігенції). | “Потенційно релігійна свідомість”. Вольтер, Е.Дюркгейм. |
| “Вторинна” релігійна свідомість, що характеризується позаінституціональною спрямованістю (М.Лютер). | “Вторинна” релігійна свідомість, в якій повсякденне життя набуває релігійного смислу (кальвінізм, квакери). |
| “Вторинна” релігійна свідомість. Екуменічні рухи з формулою “Один Бог – Одна Церква”. | “Вторинна” релігійна свідомість. Релігійний фундаменталізм. |
| “Вторинна” релігійна свідомість. Богошукування в межах релігійної конфесії. | “Вторинна” релігійна свідомість як інструмент національної й цивілізаційної ідентифікації. “Американська громадянська релігія”. |
| | Релігії як ретроверсивні обґрунтування ідеології. Есхатологічний проєкт боротьби із “віссю зла” Джорджа Буша. |
| | “Богобудівництво” в соціальній утопії марксизму-ленінізму. |

2.2. Різновиди “автономного релігійного досвіду” в релігійному житті сучасної України

Ще раз акцентуючи доцільність і необхідність введення цієї категорії для побудови типології релігійності, зазначимо, що, на наш погляд, вона дає додаткові можливості для соціологічних досліджень релігійності порівняно з дихотомією “традиційна релігійність – нетрадиційна релігійність”. Під час проведення такого роду досліджень існує спокуса ототожнення “автономного релігійного досвіду” із “нетрадиційною релігійністю”, проте єдиним запереченням проти цього ототожнення є констатація того, що “автономний релігійний досвід” містить деякі різновиди нетрадиційних форм релігійності (але не всі!), однак сфера його поширюється й на “традиційні релігії”.

Дуже точно, на наш погляд, описала феномен нетрадиційних релігій Л.С.Рязанова: “Нетрадиційна релігійність заявляє про себе вже у трансформації ідеї Бога, котрий у традиційних релігіях цілком визначений, персоніфікований

(за винятком хіба що буддизму), наділений конкретними рисами. Яхве не схожий на Шиву, Аллах – на Божественну Трійцю. Нетрадиційно релігійний індивід заявляє про віру у Бога, але що це за Бог? Дійсно, й у християнстві, й у ісламі, й у іудаїзмі (історично найпоширеніші конфесії у межах країни) головною віросповідальною тезою є ідея Бога, тож зрозуміло, що виокремлено саме цю ознаку.

Проте уявлення про Бога (у групі нетрадиційної релігійності) істотно варіюють: для одних це антропоморфна істота, для інших – Дух, Ідея; ще для когось – Вища справедливість, Закон, Добро. І ті, хто вірить у таке абстрактне духовне начало світу, безумовно, є філософськими ідеалістами (невипадково такого Бога називають Богом філософів і вчених), але абсолютно нерелігійними індивідами у традиційному сенсі цього слова” [119, 108-109].

Навдивовижу чітко дослідниця формулює й те, що ми б назвали приматом *екзистенціального* над *інституціональним* як в “автономному релігійному досвіді”, так і в такому його різновиді як “нетрадиційна релігія”. Зокрема, про це вона пише: “Нетрадиційна релігійність – це переважно релігійність особистого характеру, породжена внутрішніми переживаннями людини, відчуттям своєї самотності, безпорадності, недосконалості. У ній людина сама для себе визначає свій обов'язок, а церковна організація, священнослужителі й обряди, що претендують на роль посередника між людиною та Богом, вторинні” [119, 108-109].

Проте основна відмінність нашого структурно-типологічного підходу до аналізу релігійної свідомості від наведених міркувань полягає в тому, що за головний критерій релігійності у нас править не *точка зору* традиційних релігій (тобто критерій суто ідеологічний, імпліцитно зумовлений належністю дослідника до тієї чи тієї релігійної конфесії), а критерій об'єктивно-структурний – трансформація “мережі означників” сфери Символічного в об'єкт Уявлюваного (що його сам носій такого досвіду називає “Богом”). З огляду на це ми не вважаємо “конструювання” такого Бога у Декарта або Ейнштейна лише філософським умоглядом, але, відповідно до нашим структурних критеріїв, воно

вписується в межі релігійної свідомості “первинного типу” й автономного “релігійного досвіду”, який Л.Рязанова слушно називає “переважно особистісним”.

Наш підхід, до того ж, передбачає охоплення межами автономного досвіду не лише представників “нетрадиційних релігій” поряд із представниками частини релігій традиційних (ревнителів “чистоти віри”, ідеологів екуменізму), а й тих, хто вважає себе невіруючим у звичному сенсі цього слова, а також тих, хто не визначився, якщо, звісно, ці групи людей відповідають основному критерію автономного релігійного досвіду – визнанню існування Бога, його можливості вступати з осягати цього “Бога” принаймні за допомогою умогляду.

Таким чином, зазначимо, що в контексті нашого аналізу концепт “релігійного досвіду” вможливує аналіз у дещо незвичній площині та охоплення інших аспектів релігійності, ніж у разі застосування дихотомії “традиційна релігійність – нетрадиційна релігійність”. Розглянемо можливості застосування цього концепту на конкретних прикладах.

У результаті проведення масштабних соціологічних досліджень у межах проекту “Релігія і церква в сучасній Україні” було виявлено, що серед 70% громадян України ледь більше п'ятої частини (21,2%) ідентифікують себе із певною релігійною громадою, а серед віруючих і тих, хто вагається щодо своєї віри, до цієї категорії належить чверть (25,2%) громадян. Уже один цей факт дає підстави стверджувати, що цілісний релігійний досвід в Україні має чітку тенденцію до своєї реалізації у вигляді “досвіду автономного”. Зваживши на те, що дві третини віруючих і понад 80% усіх громадян України відвідують храми або на свята, або не відвідують їх зовсім, і що 31% віруючих відвідують релігійні храми приблизно раз на місяць (що свідчить про мінімізацію власне релігійних практик і переваження релігійності здебільшого у царині свідомості), ми побачимо, що “автономний релігійний досвід” домінує у сучасній українській релігійності і є визначальною тенденцією прилучення населення до “релігії”.

Тепер розглянемо докладніше форми, в яких автономний релігійний досвід виявляє себе в Україні (згідно із критеріями, поданими в таблиці 2.1). Відповідно до цих критеріїв, автономний релігійний досвід можна представити у вигляді як “первинної релігійної свідомості”, так і “вторинної релігійної свідомості”. Що стосується першого випадку, то, як уже зазначалося, до цієї форми релігійності належать ті віруючі, котрі, на відміну від загалу із “потенційно релігійною свідомістю” вірять в існування Бога як об'єкта Уявлюваного, проте не вважають за необхідне вдаватися до специфічних “практик” з метою встановлення контакту із ним. Саме цей факт і зумовлює позаконфесійність цієї категорії, невіру її представників ані в традицію “обрядовір'я”, ані у важливість посередницької ролі інституту церкви між людським і божественним. Така релігійність може бути приховано антиклерикальною, близькою до деїзму або до такого чудернацького гібрида як “раціоналізований протестантизм”. (Утім, це не означає, що автономний релігійний досвід не може виявлятися в структурі “вторинної релігійної свідомості”. Дещо забігаючи наперед, зазначимо, що жорстка обрядність є суттєвою перешкодою для вивільнення екзистенціального потенціалу релігійної віри, тому серед традиційних конфесій у плані переважання цього типу досвіду перед ведуть різновиди протестантизму та окремі гілки ісламу, в яких жорстка обрядність “скомпенсована” посиленням емоційним тлом, що підвищує рівень релігійності й дає змогу наповнювати усталений обряд гранично особистим, екзистенціальним ставленням.)

Проілюструємо сказане. Одним із парадоксальних результатів соціологічного опитування виявився факт, що такого роду “дієстами” і прихованими “протестантами” виступають ті, хто кваліфікує себе як “невіруючі” або такі, що “не визначилися стосовно віри”. Парадокс полягає в тому, що за чотирма можливими способами розуміння Бога (“Бог є надприродна сила, але не духовна”, “Бог є Дух, але не особистість”, “Бог є начало всього, єдиний у трьох Особах – Бог Отець, Бог Син і Бог Дух Святий”, “Люди можуть мати особисті

відносини з Богом”) доволі високим є відсоток невіруючих і тих, хто не визначився стосовно віри.

Так, наприклад, перший спосіб мислити “Бога” як специфічний об’єкт серед невіруючих властивий 9,3 %, другий – 12,7%, християнський постулат Тройці – 10,6%, а можливість безпосередньої комунікації людини з Богом, тобто можливості суб’єкт-суб’єктних відносин (конче важливий критерій щодо визначення належності релігійного досвіду до розряду “автономного”) – 15%! (Для порівняння візьмемо відсоток визнання можливості цих відносин серед віруючих певних конфесій, для яких *поза* церковною ієрархією й інституціональною структурою такі взаємини з Богом неможливі. Для УПЦ МП – 1,4 % (!), для УПЦ КП – 3,4%, для УАПЦ – 0 (!), для віруючих Греко-католицької церкви – 0,5 %, для віруючих римо-католицької церкви – 0 (!). У нашому подальшому аналізі ми ще повернемося до цих даних і дамо їм свою інтерпретацію. Зараз обмежимося лише зауваженням, що такий низький відсоток визнання “особистих” відносин із Богом серед конфесійно зорієнтованих віруючих свідчить про те, що їхній сценарій віри передбачає передовіру цієї віри “Іншому”, визнання сценарію “Суб’єкта, котрий згодом вірить”, про який ми говорили в першому розділі нашого дослідження, і несвідому трансформацію формули “Я вірю в Бога” в інтерпасивну формулу, описану С.Жижеком “Я вірю, що є люди, які вірять у Бога” і, додамо від себе, “мають привілейований доступ до нього відповідно до свого місця в церковній ієрархії”. Характерно, що серед віруючих-протестантів цей відсоток сягає позначки 15, серед мусульман – 17,4, а серед віруючих інших християнських конфесій – 34,4!

Наведені дані засвідчують, що серед “традиційних релігій християнського штибу”, за винятком протестантів, бюрократичні відносини, ієрархія влади переважають над проектом особистісної харизми й інтенсивності переживання релігійного відчуття, що залишаються на достатньо високому рівні серед віруючих мусульман і віруючих більш маргінальних християнських конфесій,

що дає нам підстави віднести цей відсоток віруючих саме до *автономного релігійного досвіду*.)

Серед віруючих, які не належать до конкретних конфесій, частка тих, хто визнає Бога надприродною силою, але не Духом, становить 6,7%, тих, хто визнає Бога Духом, але не особистістю – 11,0%, а тих, хто визнає християнський догмат Тройці, – 57,4%, що є дуже високим показником. Стосовно визнання можливості безпосередньої комунікації із Богом несподівано з'ясувалося, що за цим пунктом представники такого типу віруючих становлять меншу частку, ніж невіруючі, ті, хто не визначився щодо віри, протестанти, мусульмани і представники маргінальних християнських конфесій, але вищу, ніж у традиційних християнських конфесіях, – 7,9%.

Зі сказаного випливає, що питання стосовно характеру релігійності цієї категорії віруючих і типу релігійного досвіду, до якого вони здебільшого належать, залишається відкритим. Той факт, що більшість із них визнає християнський догмат Тройці, а також високий рівень конформізму стосовно церковних інститутів (достатньо низький відсоток визнання можливості особистих контактів із Богом без посередництва церкви) – все це доводить, що позаконфесійність цієї категорії зумовлена не світоглядним антиклерикалізмом (чи іншими причинами), а лише ваганням у виборі конфесії, належністю до деякої абстрактної конфесії, *спільноти людей, які “вірять здогадно”*. Тому з високою часткою ймовірності серед цієї категорії населення до автономного релігійного досвіду ми можемо залічувати лише відсоток тих, у кого визначення Бога було *еретичним* стосовно догматів традиційних християнських (ширше – монотеїстичних) віровчень (тут ми маємо на увазі передусім тих, хто визнав Бога надприродним, але не Духом, і Духом, але не особистістю), що в підсумку становить 17,7%. Що ж до решти опитаних цієї категорії, то для детальнішого виявлення структури їхньої релігійності потрібні додаткові дослідження.

Для ілюстрації відмінностей у відповідях на поставлені запитання про природу Бога як серед віруючих, так серед невіруючих наводимо таблицю 2.2.

Таблиця 2.2.

Розуміння Бога віруючими і невіруючими громадянами України (у %)

| Рівень релігійності та конфесійна належність | Яке одне з нижчеперелічених суджень найбільш близьке до Вашого розуміння Бога? | | | | | |
|--|--|---|---|--|---------------|----------------|
| | Бог є надприродною силою, але не духовною | Бог є духовне начало, Дух, але не особистість | Бог є началом всього, єдиний в трьох особах – Отця, Сина і Духа Святого | Люди можуть мати особисті стосунки з Богом | Інші варіанти | Не визначились |
| 1. Невіруючі | 9,3 | 12,7 | 10,6 | 15,0 | 8,1 | 44,3 |
| 2. Невизначені щодо віри | 7,6 | 12,9 | 31,0 | 11,5 | 2,6 | 34,4 |
| 3. Віруючі, які не належать до певних конфесій | 6,7 | 11,0 | 57,4 | 7,9 | 1,0 | 15,9 |
| 4. Віруючі УПЦ (МП) | 4,5 | 7,8 | 80,2 | 1,4 | 0,7 | 5,4 |
| 5. Віруючі УПЦ КП | 8,7 | 4,4 | 76,6 | 3,4 | 2,2 | 4,7 |
| 6. Віруючі УАПЦ | 5,3 | 15,8 | 78,9 | 0 | 0 | 0 |
| 7. Віруючі УГКЦ | 1,8 | 3,2 | 90,9 | 0,9 | 0,5 | 2,7 |
| 8. Віруючі РКЦ | 4,3 | 0 | 83,0 | 6,4 | 0 | 6,4 |
| 9. Віруючі – протестантських конфесій | 0 | 37,6 | 32,6 | 15,8 | 0 | 0 |
| 10. Віруючі-мусульмани | 8,7 | 14,4 | 8,7 | 17,4 | 47,8 | 0 |
| 11. Віруючі інших християнських конфесій | 6,3 | 9,4 | 21,9 | 34,4 | 21,9 | 6,3 |
| Всі громадяни України | 6,7 | 10,0 | 53,6 | 8,0 | 3,0 | 18,7 |

У нашому аналізі місця “автономного релігійного досвіду” на мапі української “релігійності” необхідно зазначити, що велику питому вагу серед його складових мають не лише продукти індивідуальних і позаконфесійних світоглядних пошуків, але цей внутрішній запит людини пострадянського періоду на “релігійну автентичність” задовольняють церкви та деномінації протестантських і неопротестантських напрямів. Уже в рамках нашого структурного аналізу релігійної свідомості та з огляду на дані, отримані під час

нашого соціологічного дослідження (див. таблицю 2.2) можна побачити, що за багатьма пунктами відповіді віруючих-протестантів збігаються із відповідями носіїв “первинної релігійної свідомості” (невіруючих, тих, хто не визначився стосовно віри, і віруючих, які не належать ні жодної конфесії).

Зокрема, вражаюче висока частка позитивних відповідей у рубриці “Бог є духовне начало, Дух, але не особистість” (37,8 %!), демонструє, що такий варіант концепції природи божественного цілковито випадає із основних догматів монотеїстичних релігій (включно із християнством) і дуже близький до пантеїстичних і деїстичних його концепцій, до раціоналістського “Бога філософів”. Як уже зазначалося, високий відсоток позитивних відповідей серед віруючих-протестантів мав місце і за позицією про можливість безпосередніх контактів віруючого з Богом. (Як і в разі з невіруючими!) Ця частка становила 15,8%. (Вищий відсоток можна було виявити лише серед частки віруючих-мусульман.)

Наведені результати підтверджують, на наш погляд, той факт, що протестантизм у найширшому його розумінні є потужним резервом рекрутування тієї частини населення України, котра намагається практикувати “автономний релігійний досвід”, тобто для кого “Великим Іншим” виступає саме “Бог”, а не “Церква” як соціально-політичний інститут. Дані нашого опитування та структурного аналізу релігійного досвіду і релігійної свідомості підтверджують статистичні дані щодо кількості протестантських церков і деномінацій в Україні, а також стосовно тенденцій збільшення їх порівняно із “традиційними” Церквами (православ'ям і католицизмом), наведеними в уже неодноразово цитованій монографії Л.С.Рязанової.

Згідно із цими даними, на разі в Україні існують 48 напрямів протестантизму, в яких прихильників баптизму налічується 125 тис. віруючих, евангелізму – 120 тис., адвентизму – 60 тис. осіб¹. Коментуючи тенденції збільшення кількості членів цих організацій, Л.Рязанова зазначає: “Порівняльний аналіз динаміки кількості зростання громад православного та

протестантських напрямів виявляє сталу тенденцію більш високих порівняно з православ'ям темпів приросту протестантських об'єднань: за 1999 рік їхня кількість зростає на 12,4%, а православних тільки на 6,7%, частина протестантських груп серед новоутворених у 1999 році була 41,5%. У системі інституцій протестантизму відсутні монастирі, проте вельми поширені місії як організації, що створюються з метою виконання конкретної функції на засадах дотримання християнських цінностей. Як правило, переважає власна версія християнства (євангелізація)” [119, 177-178]. Наведене зауваження щодо “власної версії” християнства свідчить про “богопошуковий” сценарій, що його покладено в підгрунтя цього релігійного напрямку, тоді як аксіомою будь-якого *богошукування є структура автономного* релігійного досвіду, що утворює кантівську “трансцендентальну рамку” для таких пошуків.

Цікавим є запитання щодо належності до типу “релігійного досвіду” того, що називають “новими віруваннями”. У межах нашого дослідження ми не вдаватимемося до детального аналізу того, що дослідники мають на увазі під “новими віруваннями”, й не заглиблюватимемося в теоретичні спори, що точаться з приводу цього. (Скажімо, дискусійним для дослідників залишається питання чи є тотожними поняття “нетрадиційна релігійність” і “нові вірування”, у яких відносинах перебувають окремі течії неопротестантизму із рештою масиву такого штибу релігійних “нововитворів”, чи є секти з цього числа різновидом неопротестантизму залежно від того, чи використовують вони християнську символіку, тощо.) Ми спробуємо дати попередню відповідь на це питання, виходячи із нашого дослідницького завдання, застосувавши наш структурно-типологічний підхід. Відповідь на рівні очевидності полягає в однозначній констатації їхньої – як і у випадку з протестантизмом – “богопошукової” природи. Проте точнішою відповіддю – яка має критеріальний *характер!* – слугуватиме твердження, що більшість із цих течій являє собою богобудівничий *проект*, тобто в ньому “Бог” як самостійний онтологічний

¹ Дані Державного комітету України у справах релігії (початок листопада 2002 року).

об'єкт або не існує (і тому має бути “сконструйований”), або являє собою те “замісне утворення”, про яке ми говорили вище.

Основним критерієм відмінності богошукання від богобудівництва є в даному випадку типове психоаналітичне *перенесення* характеристик “Бога” як “Великого Іншого” на постать *харизматичного лідера*. У сектах, що їх прийнято називати “тоталітарними” (як, приміром, секти „Аум Сім Рікьо”) цей лідер не просто є “суб'єктом, що здогадно вірить” (яким виступає священник або чернець у традиційній церкві для частини парафіян), але “суб'єктом, що має здогадно божественну природу або безпосередній доступ до божественного” (тобто він або наділяється статусом пророка, або набуває вигляду безпосередньої “інкарнації” божественного¹).

Тож повертаючись до питання стосовно належності цього типу релігійності до автономного або гетерономного релігійного досвіду, можна стверджувати, що ця належність завжди є *неявною* через безліч спотворювальних чинників. Наприклад, очевидно, що такого штибу “нововитвори” завжди мімікують під автономний та автентичний релігійний досвід, що вони пропонують “споживачеві” так званий ринковий продукт, що відрізняється від “архаїчної” й “заорганізованої” “традиційної релігійності”, проте мірою залучення адепта до структури ці організації починають виказувати свою “гетерономну” природу.

Отже, наголосимо, що основним критерієм, який дає змогу відповісти на це запитання, є “питання про Владу”, або питання про статус постаті “Великого Іншого”. Наявність проаналізованого вище “перенесення” має критеріальний і структурний характер завдяки своїй причетності до царини *Символічного*, тоді як “міфологічний наратив”, у якому ці вірування ідентифікують себе у просторі сучасного релігійного “плюралізму”, має другорядний характер, оскільки належить до сфери Уявлюваного.

¹ До їх числа належать такі “харизматики” різного калібру та різних типів вірувань як, наприклад, жінка, котра називала себе Марія Деві Ісус Христос, індус Сай Баба, С.Грабовий, котрий також проголосив себе Христом. До “пророків” можна віднести Муна, Р.Хаббарда, очільника секти “Аум Сім ріке”.

Сказане означає, що для нашої класифікації не має особливого значення, який саме “наратив” використовують секти цього типу – християнський (як, приміром, Церква Повного Євангелія, Церква Ісуса Христа останніх днів, Церква Христа, Богородицька Церква), індуїстсько-буддистський (об'єднання свідомості Кришни, Місія “Чайтани”, Гухьясамаджа, Сатья Саї Бабі тощо) або “синтетично-езотеричний” (Братство “Юсмалос”, Церква “Останньої заповіді”, “Церква Саєнтології”¹ та ін.). Головний критерій віднесення “нового вірування” до автономного або гетерономного релігійного досвіду полягає в позиціюванні постаті “Великого Іншого” і сценарію проєкцій членів релігійної групи на постать Лідера (“суб'єкт, що згодно знає”, “суб'єкт, що згодно вірить”, “суб'єкт, що згодно носить печатку божественного” тощо).

Зважаючи на те, що нові вірування можуть належати до сфери автономного релігійного досвіду і здійснювати в межах такого роду нетрадиційної релігійності свою суто релігійну “ідентичність”, сам принцип жорсткої ієрархії у групах цього напрямку засвідчує, що для них типовим є саме гетерономний релігійний досвід, що релігійна ідентичність слугує лише прикриттям для досягнення *ідентичності внутрішньогрупової* у вкрай жорсткому, незрідка психопатологічному варіанті (за детальнішого аналізу тут, безперечно, можна подибати садо-мазохістський комплекс, проте розгляд цих проблем виходить за межі безпосередньої теми нашого дослідження).

У загальнонаціональному проєкті досліджень “Релігія і церква в сучасній Україні”, що послугував емпіричною базою нашого дослідження, відсутній матеріал стосовно “нових вірувань” через відносно малу репрезентативність їх для рівня й характеру релігійності сучасної України. Збільшення впродовж останнього десятиліття кількості громад релігійності цього типу (згідно із даними Держкомітету України у справах релігії, у 2002 році таких громад побільшало у 30 разів, а кількість священиків зросла від 40 осіб у 1993-му до 1529 у 2002 році) й збереження тенденції до такого роду збільшення не

¹ Перелік напрямів “нових вірувань” взято із монографії Л.С.Рязанової, проте він може бути доповнений або скорочений без шкоди для завдань структурного аналізу, який ми здійснюємо в нашому дослідженні.

суперечить висновку щодо переважного характеру *автономного релігійного досвіду* в структурі релігійності населення сучасної України у визначенні тенденцій того, що дослідники й ідеологи називають українським “релігійним Відродженням”. Що ж до гетерономного релігійного досвіду, про який ми будемо говорити в наступному параграфі, то через вузький масштаб внутрішньогрупової ідентичності, котру ці секти можуть запропонувати, ми заторкнемо їх лише тією мірою, якою це буде необхідно для висвітлення того, як цей досвід функціонує у межах релігій традиційного християнського штибу як основних “ідентифікантив” населення сучасної України.

2.3. Співвідношення релігійної та позарелігійної ідентичності в “гетерономному релігійному досвіді” сучасної України (на матеріалі християнських конфесій)

Як ми щойно зазначали у зв'язку з аналізом “нових вірувань”, їхній обмежений потенціал досягнення ідентичності зумовлений внутрішньогруповою замкнутістю, що визначає їхній маргінальний характер за будь-якої тенденції збільшення громад і кількості їхніх членів. На відміну від них будь-яка традиційна церква крім ідентичності вузькоконфесійної пропонує своїм парафіянам ідентичність значно глобальнішу. У цьому контексті можна стверджувати, що головною відмінністю церкви від секти виступає те, що завжди наголошували найпроникливіші соціологи релігії: установка на “соціальність” і компроміс релігійного із соціально-політичним, примат об'єктивно-примусового над “добровільним” у разі Церкви та “ескапістський” радикалізм, добровільність і примат суб'єктивно-особистого начала у разі секти [134, 226-251].

Геній Т.Гоббса продемонстрував, що за Церквою завжди стоїть постать Держави як Суверена і цей соціально-політичний компонент чітко зафіксував П.Сорокін (котрий високо цінував критеріальні відмінності між релігією і

забобонами, запроваджену Гоббсом¹): “Релігія людини є соціальний костюм, який можна взяти й поміняти [130, 263]”. Цікавою є обмовка Сорокіна про те, що зробити це не надто легко, хоча пояснення цього нас уже не може задовольнити. Тож замість сорокінського визнання “емоційного субстрату” релігійної віри порівняно з ідеологіями як головної перешкоди для зміни цієї віри ми ще раз зафіксуємо наш основний критерій наявності “Великого Іншого” у сценарії ідентифікації людини як Суб'єкта. І якщо у разі секти таким Великим Іншим виступає харизматична особистість Лідера, то Церква має набагато більший спектр можливостей для такої ідентифікації.

Якщо стисло викласти сутність цих можливостей, то вони виявляються в тому, що “Великий Інший” може бути поміщений як у *синхронічний вимір* (Держава, Нація, Культура), так і у *вимір* діахронічний (Традиція, Історія). Можливим є також деякий “синтетичний” вимір, що його можна умовно назвати “синхронічно-діахронічним” і який пов'язаний із тим, що ми називаємо “цивілізаційною ідентичністю”. Концепт “цивілізації” пов'язує суб'єкта із деякою мега-групою, що є більшою за Націю і Державу (при цьому передбачається, що ця мега-група вкорінена в Традиції, в минулому, але це минуле завжди постає як актуальний історичний досвід) і для визначення меж цієї мега-групи, крім релігії важко назвати якийсь інший дієвіший ідентифікант. (У констатації важливості цього ідентифіканта можна цілком погодитися із С.Хантингтоном, хоча інша частина його концепції неодмінного зіткнення “цивілізацій” на релігійному ґрунті викликає серйозні заперечення.)

“Гетерономність” релігійного досвіду традиційних релігійних конфесій зумовлена тим, що “релігія” в ній найчастіше відіграє роль “інструмента легітимізації” певних форм ідентичності більшою мірою, ніж як інституціалізована форма власне “віри”. Як уже зазначалося, парадокс може полягати в тому, що віра іноді практично відсутня, а “Бог” підмінюється своїми соціально-політичними “двійниками”. І в цьому контексті можна стверджувати,

¹ Думка Гоббса формулюється так: “Релігія є те, у що держава дозволяє вірити, а забобони – те, у що вона вірити забороняє”.

що релігійні конфесії для соціолога релігії відрізняються насамперед тим, який спектр ідентичностей вони пропонують, якою є міра їхнього “універсалізму” або, навпаки, локального “регіоналізму”.

Розглянемо моделі ідентичності, що містяться в основних християнських конфесіях, які діють на території України – церкви православного віросповідання, тобто УПЦ Московського патріархату (далі будемо називати її МП), УПЦ Київського патріархату (КП), УАПЦ (Українська автокефальна православна церква) і віросповідання католицького (уніатського) – УГКЦ (Українська греко-католицька Церква) та РКЦ (Римо-католицька церква).

1. Головні сценарії ідентичності у православній релігійності та вияви їх на території України. Перш ніж розглянути, які сценарії ідентичності пропонують у православних конфесіях, що діють на теренах України, слід стисло окреслити загальні типологічні риси православної релігійності як такої, показати, які можливості має православ'я у його впливі на загальніший “цивілізаційний проект”.

Навіть ті дослідники, котрі вважають себе прихильниками цієї конфесії, визнають, що вона є глибоко традиціоналістською, зорієнтованою на зразки “початкового християнства” і святого передання. Цей пункт зумовлює практичну неможливість будь-якої модернізації без утрати православної ідентичності, безперечного пріоритету *традиціоналістської свідомості*. У контексті зазначеної установки з огляду на проблеми діалогу з іншими релігійними конфесіями або світовою філософською думкою православ'я залишається закритою системою із претензією на цілковите володіння істиною.

Цей факт легко проілюструвати тим, що мислителі, які позиціювали себе в межах православної ідентичності, не внесли жодних оригінальних ідей у філософську думку й не висунули зі своїх лав скільки-небудь масштабної постаті, яка б увійшла не лише в історію православного святого передання, а й в історію думки всього людства. На відміну від православ'я традиції католицизму і протестантизму, що гнучкіше поєднують установку на суміщення традиції й

модернізації, дали світові цікавих філософів, які, будучи філософами, водночас ідентифікували себе як католиків чи протестантів.

Достатньо пригадати імена Тейара де Шардена, Габріеля Марселя або Войтилу, більш відомого в широких колах як Іоанн Павло II (католицизм), П.Тіліха, К.Барта, Д.Бонхеффера, Бультмана (протестантизм), аби переконатися у висловленому. (Хоча іудаїзм не є християнством, проте базовий характер іудаїстської моделі релігійності для монотеїстичного проекту як такого, жорстка обрядовість й *інституціоналізованість* цієї релігії не стала перешкодою для того, щоб навіть у його межах з'явилися мислителі *екзистенціального* штибу, зокрема Мартін Бубер та Емануель Левінас.)

Такого “синтезу” філософії й релігії ми не маємо у православ'ї, що імпліцитно (а іноді експліцитно) подає філософію як досвід, принципово *нижчий* порівняно із досвідом релігійним, що об'єктивно зумовлює специфіку православ'я як антипросвітницького проекту *за* своєю ідеологією. Зазначений антипросвітницький характер пов'язаний не лише із антипрогресистською ідеологією “повернення до джерел”, “консервативної ідеї” (за аналогією із католицьким консерватизмом Жозефа де Местра), однак внутрішнє заперечення ідеології Просвітництва у православ'ї пов'язане із тим принциповим неприйняттям “Суду Розуму” як останньої інстанції судження про Істину й апеляцію православ'я до *Авторитету* Святих Отців.

(Ця обставина становить важливу характеристику православної релігійності в контексті нашого типологічного підходу до структури релігійної свідомості – примноження постатей “Великого Іншого”, з якими має справу суб'єкт релігійного досвіду. Крім Бога до таких постатей належать Святі Отці (вони вже дали свою інтерпретацію Святого Письма¹), Церква як інститут, без посередництва якого доступ до Бога неможливий, постать “Держави” (проект

¹ Характерологічним моментом для з'ясування позиції православної духовності є презумпція применшення власних сил Суб'єкта порівняно з “Великим Іншим” вищих церковних авторитетів. Про це пише Л.С.Рязанова: “Православна церква надає широкий простір для роздумів і переживань, але її символічне вчення охоплює масштаб і межі, з якими слід співвідносити свої релігійні міркування, аби уникнути розбіжностей із догматами й ученням церкви. Православ'я не забороняє читати Біблію, але визнає за потрібне керуватися тлумаченням отців (продовження на наступній сторінці)

союзу церкви й держави дістав назву “візантинізму” як одного із домінантних напрямів у православ'ї).

На це можуть заперечити, що православ'я дало таких цікавих мислителів “срібного століття”, як М.Бердяєв, С.Булгаков, П.Флоренський, С.Франк, і постать такого масштабу як Г.Флоровський. У відповідь на це можна сказати, що спадок названих філософів не був однозначно прийнятий канонічною православною церквою як доробок, що відповідає “чистоті доктрини”. Суперечки з приводу цього й досі не вщухають. Наприклад, серед багатьох сучасних російських православних священників існують вельми серйозні розбіжності у поглядах на М.Бердяєва. Одні пропонують канонізувати його як православного святого і визнати, що рівноцінного мислителя у православній думці не було від часів Григорія Палами, натомість інші ладні вважати його єретиком.

(Така розбіжність думок щодо постаті М.Бердяєва вочевиднилася під час конференції, присвяченої творчості Бердяєва, що відбулася в Києві 1992 року.) І в плані змістовому поза всяким сумнівом мають рацію другі, оскільки бердяєвський екзистенціалізм, персоналізм, антитрадиціоналізм, оригінальна концепція Бога (“Бог” не як “об'єкт”, а як “суб'єктивна реальність”!) не мають нічого спільного із канонічною православною доктриною з її “онтологізмом” та “об'єктивізмом”.

З приводу оцінки перелічених постатей російського “срібного століття” у плані відповідності їх православ'ю можна погодитися з думкою надивовижу оригінального мислителя Г.Флоровського, який у праці “Шляхи російського богослов'я” переконливо довів, що більшість доктрин цих мислителів за декларативного дотримання православної традиції просякнені духом “декадансу” й “авангардистської свідомості” з її утопіями та пошуками релігійних “синтезів”.

церкви, не кидаючи розуміння Слова Божого на власний розсуд, як це прийнято у протестантів” (Див.: Рязанова Л.С. Релігійне відродження в Україні: соціокультурний контекст... – С. 139. – Підкреслено нами. – О.К.).

Сам Флоровський, який здійснив чудову аналітику утопічної свідомості, який написав унікальне дослідження не лише про російське богослов'я, а й про всю російську культуру, був водночас суворим послідовником православної доктрини у таких пунктах. Зокрема, він обстоював тезу про нижчий статус філософії порівняно із релігійним досвідом і релігійними практиками, а також тезу щодо неспростовної “першості” православ'я в його монопольному володінні істиною порівняно не лише з іншими монотеїстичними релігіями, а й стосовно інших християнських конфесій, називаючи ці конфесії “іншослав'ям” [138, 513].

Приклад Флоровського демонструє, наскільки закритим залишається православ'я як для діалогу із філософською думкою, так і для будь-яких екуменічних проєктів. Хоча у православної думці Заходу наявні тенденції покласти край цій ізоляціоністській стратегії і розпочати такий діалог (приміром, у контексті цієї тенденції цікавою видається постать грецького теолога Х.Яннараса, котрий намагається закласти підмурок сучасного *екзистенціального* прочитування традиційних православних догматів), проте проблема ця й досі залишається гострою. Принаймні в російському православ'ї, що справляє відчутний вплив на Україну, таких тенденцій і постатей, подібних до Яннараса, немає. Трагічна доля отця Олександра Меня, який, будучи православним священиком, намагався практикувати форми “автономного релігійного досвіду” і поєднати індивідуальний релігійний пошук зі своїм статусом, підтверджує факт закритості сучасного православ'я стосовно будь-яких модернізаторських тенденцій. Потужна екуменічна тенденція, яка містилася в його посланні і яка суперечила православної традиції, та дух індивідуальної свободи, який він ніс у своїй релігійній проповіді, мабуть, спричинилися до його конфлікту із найреакційнішими й найбільш ретроградними російськими церковними колами і коштували йому життя.

Крім факту глибинного традиціоналізму православ'я, церковного “інститутоцентризму” і ролі церковних авторитетів у тлумаченні Біблії, примату колективного (громади) над індивідуальним у релігійних пошуках, важливо наголосити такий аспект релігійного досвіду православ'я, котрий є

критеріальною ознакою “вторинної” релігійної свідомості – пріоритет релігійних практик і релігійних обрядів над раціоналізованим “умоглядом” для досягнення релігійної ідентичності. З приводу цього Л.С.Рязанова пише: “Специфіка православної релігійності полягає в тому, що обрядовий аспект відіграє найважливішу роль, є вирішальним для релігійної ідентичності. Значення культової практики є найвагомимим у житті православних віруючих. Православним не можна стати без таїнства хрещення, не можна вважати себе членом православної церкви без таїнства причастя, проблемним стає факт спасіння, якщо померлий не сповідався й не соборувався перед смертю” [119, 141].

Ми окреслили спільні риси, властиві православній релігійності, й розглянемо тепер, яким чином ці риси переломлюються в конкретному релігійному досвіді сучасної України.

а) Українська Православна Церква Московського патріархату. Не заторкуючи тут ситуації розколу між православними конфесіями в сучасній Україні і того, яку форму ідентичності (крім ідентичності суто конфесійної) пропонує своїм парафіянам УПЦ МП, відзначимо деякі загальні особливості релігійного досвіду тих жителів України, хто залічує себе до цієї конфесії. Вже зважаючи на відповіді на запитання про природу Бога (див. таблицю 2.2.), одна з найменших часток відповідей на запитання про можливість особистих контактів із Богом (1,4%) свідчить, що загальні особливості православної церкви взагалі і церкви російської (у даний момент ідеться про “передоручення” привілейованого доступу до божества інституту церкви, який мислиться як колективне “боголюбське” тіло) виявляються й у стандартах цієї конфесії на території України.

На підтвердження цього додамо деякі статистичні дані з нашого соціологічного дослідження. Ці дані засвідчують зменшення серед віруючих УПЦ МП питомої ваги “автономного релігійного досвіду” і суто релігійної ідентичності та збільшення ролі ідентичності інституціональної (яка, своєю чергою, спричиняється до “віяла” інших ідентичностей). Так, наприклад, серед

цієї категорії віруючих є невелика, але статистично значима частина тих, хто не вірить в Ісуса Христа (див. дані Таблиці 2.3. нашого дослідження, що ми наводимо наприкінці цього параграфа), тобто основного об'єкта християнської віри, що дає цій вірі її ім'я.

Ще цікавішим є те, що понад третину віруючих УПЦ МП (як, утім, і УПЦ КП, УАПЦ та римо-католицької церкви) беруть під сумнів положення християнської релігії про потойбічне життя (тобто ідею “вічного життя”, фундаментальну для християнства), пекло і раї (див. дані таблиці 2.3.). Ці дані красномовно засвідчують, що в православній ідентичності традиційна *світоглядна* складова має тенденцію до зменшення і що її частково витісняє культово-ритуальна практика (традиційне православне “обрядовір'я”), а також посилювана роль політичної й “цивілізаційної” складових православної ідентичності.

Якою є ця ідентичність? Попередньо можна сказати, що вона перебуває в тісній взаємодії з тією ідентичністю, яку пропонує російська православна церква й у який надто міцними є традиції “державництва” та “візантинізму”. У більш експліцитному і радикальному варіанті ця тенденція виявляється в ідеології “російської ідеї”, що тісно пов'язана із проектом реставрації Росії як “великої держави”, реставрацією Імперії, ядро якої мають утворити три “братські слов'янські народи”. У цій своїй “ідеологічній” складовій вона заповнює вакуум, що залишився після радянської ідеології, що пішла в небуття.

Незрідка цей вакуум потлумачують просто як відсутність головних світоглядних цінностей. Але насправді йдеться про втрачені специфічні “радянські цінності”, що мають потужну геополітичну складову, ностальгію про наддержаву. (Визнання лідерами партій комуністичного спрямування православ'я як підґрунтя національної ідентичності і в Росії, і в Україні свідчить на користь цього твердження. Так, наприклад, П.Симоненко заявляє: “Ми вважаємо, що саме УПЦ є по-справжньому народною, національною, патріотичною українською церквою... православ'я було і залишається

найважливішою духовною складовою національної ідентичності українського народу, основою, близькою й зрозумілою нам, комуністам”[45]).

Наслідком перелічених особливостей православ'я у його російському варіанті виступає така його тенденція як прихована *фундаменталістська* складова, котру легко можна використовувати як мобілізаційну технологію. (З приводу критеріїв того, яку із релігійних течій слід віднести до “фундаменталізму”, можна прийняти просте його визначення, що міститься в дослідженні О.К.Шевченка. Тут автор визначив “фундаменталізм” як сутнісну характеристику політизації релігії: “Насправді фундаменталізм є не причиною, а одним із наслідків політизації *релігії*, її перетворення на політтехнологію, на засіб розв'язання суто політичних завдань, і в цій своїй функції будь-яка конфесія (і не тільки конфесія) здатна породити свій фундаменталістський сценарій” [151, 254])

З точки зору нашого структурно-типологічного підходу ми могли б доповнити це визначення тим, що фундаменталізм є *надзвичайним* випадком гетерономності релігійного досвіду, випадком, коли релігія виступає не просто як один із інструментів політичної ідентичності, але як *єдино можливий* інструмент такої ідентичності (і водночас усіх можливих ідентичностей одразу). Наприклад, характеризуючи католицький фундаменталізм, Т.В.Кудряшова зазначає: “Ідеалом католицької держави для цієї категорії фундаменталістів виступає “соціальне царювання Христа”, де церковний закон стає державним” [62, 69].

На відміну від схарактеризованого католицького проекту фундаменталізм православний являє собою “теократію навиворіт”, тобто не “Церква” є тут “Великим Іншим” для держави, а “Держава” є “Великим Іншим” для всіх (і для Церкви також). “Гетерономність” релігійного досвіду в таких символічних координатах набуває вигляду *ретроверсивного* обґрунтування етатистської ідеології за допомоги релігії, а “релігійна віра” виступає в цьому випадку замаскованою формою віри в Державу. “Позаперсональна” і наднаціональна (тобто імперська) форма ідентичності, що її пропонує у цьому сценарії російське

православ'я, чітко простежується у вислові одіозного російського ідеолога “збирання Імперії” О.Дугіна, чії ідеї у світлі сучасної політичної ситуації останнім часом знову набувають неабиякої популярності: “Росіяни мають усвідомити, що першою чергою вони є православними, другою чергою – росіянами й лише третьою – людьми” [27, 255].

Дехто може заперечити, що такі фундаменталістські заяви виходять не від церковних ієрархів, а від ідеолога. Проте у світлі політичних подій річної давнини в Україні (ми маємо на увазі президентські вибори 2004 року) і тієї ролі, яку відіграла на цих виборах УПЦ МП, ми можемо стверджувати, що такого штибу “політизовані” й “екстремістські” заяви можуть виходити не лише від російських, а й від українських церковнослужителів. Екстраординарна політизація УПЦ МП увиразнилася не лише в тому, що її верхівка відверто підтримувала конкретного кандидата (хоча такого роду неприховувана підтримка і тиск на парафіян під час виборів суперечить як законам самої церкви, так і законам держави), а й у тому, **чому** вони підтримали саме цього кандидата.

У факті цієї підтримки відверте лобіювання УПЦ МП російських геостратегічних інтересів настільки вочевиднюється, що не потребує ані спеціальних доказів, ані спеціальної аналітики. Соціально-філософського аналізу потребує, по-перше, феномен неприхованої ідеологізації української православної церкви Московського патріархату і, по-друге, ті **ідеологічні схеми**, за допомогою яких у голови парафіян втомкмачували думку зробити не лише вибір між кандидатами, а й вибір глобальний, “цивілізаційний”.

Насамперед це досягалось розпалом антизахідної істерії, характерної для деяких крайніх течій російської націонал-патріотичної свідомості. Причому в описаній ситуації антизахідницька ідеологічна стратегія оформлювалася за допомоги паранояльної ідеологічної конструкції, в якій “Захід” поставав як утілення “світового Зла”. Характерним прикладом такого роду антизахідної параної може слугувати стаття протоієрея В.Косовського (професора КДА) “Апокаліпсис: історія і сучасність”, оприлюднена на сайті української

православної церкви. Ми не будемо цілком переказувати зміст цієї статті, проте наголосимо, вона є глибоко *симптоматичною* для демонстрації тієї формули ідентичності, що пропонується у православ'ї на “російський манер”. Антисемітизм, яким сповнена ця стаття (у ній автор посилається на так звані “Протоколи сіонських мудреців” і цілком поділяє пропаговану в цій фальшивці ідею “всесвітньої єврейської змови”), є лише поверховою ідеологічною конотацією, що приховує головний антизахідницький лейтмотив статті.

У ній “Захід” не просто критикується, а й прямо називається “царством Антихриста”, що є логічним продовженням основної ідеї православної церкви та її найрадикальнішим варіантом. Сутність цієї ідеї полягає в максимальній нетерпимості до інших конфесій, у твердженні, що всі інші різновиди християнської церкви є “єретиками”¹. Серед основних “критеріїв” ототожнення Заходу з “Антихристом” виступає присутність “світового царства”, що його автор статті вбачає в глобалізації, в “єдиному інформаційному суспільстві”², у феномені “Євросоюзу”³.

Кажучи про це “світове царство, про “тотальний контроль”, що запанує внаслідок поширення його принципів у світовому масштабі, автор так резюмує свої твердження: “Тотальний контроль необхідний, щоб фізично можна було розгорнути систему зла – щоб антихрист зміг реально управляти світом. Адже, хоча він і буде наділений сатанинською силою, як пишуть Святі отці, він усе

¹ Про це писала у своїй книжці "Релігійне Відродження в Україні: соціокультурний контекст..." Л.С.Рязанова: “Якщо римська церква завжди розглядала як тимчасову, несамостійну, перехідну до католицизму форму релігійності й вважала її “меншшартісною”, то для православних уніати – це такі само єретики, як і католики” (с. 135). (Підкреслено нами. – О.К.). Додамо тут лише, що таке ставлення до інших християнських конфесій характерне здебільшого для російської православної церкви, тоді як в історії України було поширене куди толерантніше ставлення до уніатів. Додамо також, що в сучасному політичному контексті нав'язування російського стандарту ставлення православ'я до інших християнських конфесій є деструктивним і не сприяє не лише “релігійному відродженню” в Україні, а й суттєво гальмує українське *національне відродження*.

² Так, характеризуючи “сатанинську природу” цього єдиного інформаційного суспільства, В.Косовський зазначає: “Вже сьогодні можна спостерігати процес докорінної зміни світогляду, психіки та способу життя мільярдів людей, змушених включатися в життя інформаційного суспільства. Необмежене панування “екрана” у вигляді вде звичних телевізорів, відеомагнітофонів, комп'ютерів поширилося не лише на сферу економіки, торгівлі та політики, а й утрутилося в царину потаємних відносин, сім'ї, віри, тобто у царину людського духу, претендуючи на роль нової філософії, нової релігії”.

³ Політичне підґрунтя цього ототожнення є очевидним і безпосередньо пов'язане із декларуванням Україною свого “європейського вибору”, а також має на меті дискредитації тих політиків, які цю ідею обстоюють. У контексті тих президентських виборів таким утіленням “темних сил” Заходу, ясна річ, слугувала постать нинішнього Президента України Віктора Ющенка.

одно буде людиною, а не бісом, тож буде дуже обмежений у можливостях. Тому йому потрібна Система. Саме розбудову її ми й спостерігаємо. Євросоюз, ООН тощо – все це органи тієї світової каракатиці, яка, власне, й переросте у звіра із 10 рогами та 7 головами”.

Ми навели цю цитату не просто як свідчення свідомості маргінала (той факт, що вона з'явилася на православному сайті, вже засвідчує близькість його позиції до офіційної), а як приховану *формулу ідентифікації*, що міститься в російській православній церкві і домінує серед ієрархів УПЦ МП. Ця формула має триступеневу структуру: антизахідницька теза (в екстремальному випадку твердження, що “Захід” є царство Антихриста) – визнання православ'я як єдиної релігії, здатної протистояти “антихристові” у світовому масштабі – твердження, мовляв слов'янські народи здатні перебрати на себе світову місію боротьби зі світовим злом (завдяки вкоріненості в їхній свідомості й традиції православ'я).

Геополітичним еквівалентом цієї формули ідентичності буде відродження союзу “трьох братських слов'янських народів” із православною ідеологією і Росією на чолі, формування “Святої Русі”, яка й буде аналогом на “духовному” та релігійному рівні проекту творення нової Імперії. Отже, зі сказаного можна дійти висновку, що висловлювання українського протоієрея дуже близькі за формою та змістом російському ідеологу фашистського штибу О.Дугіну, і сутність їх відображає глибинну установку УПЦ МП як таку – протистояння процесу формування європейської ідентичності в Україні й насадження в ній ідентичності “євразійської”. І цей аспект необхідно дуже чітко подавати, коли ми говоримо про “православну ідентичність” певної частини населення України. Незрідка за цією ідентичністю прихована ностальгія за радянською імперією.

Така ідентичність досягається завдяки типовій процедурі психоаналізу – фрейдівського “згущення”. У ній наявні водночас зазначена “ностальгія за радянським минулим” і лобювання інтересів “російського сьогодення”. (У цьому контексті вельми показовим є те, що свою православну ідентичність наголошують політики, чия ідеологія характеризується ідеалізацією радянського минулого, ненавистю до Заходу, штампами про “слов'янську єдність” і проектом

проросійської політики. Слушним прикладом може послугувати риторика вже згаданого П.Симоненка, ще більш одіозний випадок – Н.Вітренко).

б) УАПЦ і УПЦ КП. Не вдаючись у подробиці історії автокефальної церкви в Україні й тієї ситуації, що зараз призвела до розколу в українському православ'ї, відзначимо лише той факт, що поява таких церков, як УАПЦ і УПЦ КП, пов'язана зі спробою увідповіднити державну і національну незалежність України незалежності конфесійній, оскільки в національно зорієнтованих колах священнослужителів і політиків чудово розуміли, що домінування церкви, яка є частиною Церкви Московського патріархату, призведе до посилення не лише церковної, а й геополітичної залежності України від Росії. Стосовно використання РПЦ як інструменту зовнішньополітичного впливу чітко висловився О.А.Кубеліус: “При цьому слід зауважити, що нині, як і раніше, традиційним елементом у політиці Росії щодо Руської Православної Церкви (РПЦ) є прагнення використовувати організаційні структури й інституції Церкви як спосіб збереження і розширення впливу Росії на країни, що перебувають у сфері геополітичних інтересів вищого керівництва РФ, зокрема на Україну, Молдову, Білорусь, країни Балтії” [60, 398].

Отже, можна стверджувати, що хоч якими є суб'єктивні й “організаційні” причини, які зумовили розкол в Україні, об'єктивною потребою формування української автокефалії було прагнення розірвати порочне коло, що полягає в такому: визнання православ'я як підґрунтя української етнічної, цивілізаційної та культурної ідентичності автоматично призводить до утвердження його “московської” й “російської” версії та гальмування подальшого процесу здобуття Україною незалежності від Росії, процесу набуття нової національної й етнокультурної ідентичності українців, формування української політичної нації, насаджує версію розчинення цієї народжуваної ідентичності в ідентичності “загальноросійській”, “загальнослов'янській” та “імперсько-наднаціональній”.

Жорстка позиція РПЦ щодо української автокефалії (одним із численних свідчень чого може слугувати анафема стосовно глави УПЦ КП Філарета)

увиразнює непримиренність російської позиції, кончої важливості “церковно-ідеологічного” плацдарму для зовнішньополітичної стратегії Росії у країнах “ближнього зарубіжжя”, те, що “розкол у православ’ї зумовлений передусім політичними причинами” [60, 399].

Тут ми не будемо докладно спинятися ані на аналізі причин зазначеного розколу, ані на можливостях його подолання (частково ми заторкнемо цей аспект у третьому розділі нашого дослідження), не будемо констатувати при цьому достатньо відомих і часто обговорюваних реалій. Аналізуючи нинішню ситуацію розколу, ми цікавимось питанням яким чином він уплинув на релігійну ідентичність населення України, на структуру релігійної свідомості та релігійного досвіду, зокрема такого його різновиду, що його ми назвали “гетерономним”. Зокрема, одним із питань, що виникає принагідно, наскільки трансформується ця свідомість і цей досвід порівняно з тим, що має місце в межах конфесійної належності до УПЦ МП, якщо віруючий змінює свою конфесійну належність та ідентифікує себе з церквами, котрі домінантна православна церква оголошує “розкольницькими”, тобто фактично поставленими поза законом?

З огляду на нечисленність парафіян УАПЦ (в Україні загалом частка цих парафіян становить лишень 1,7%), наш аналіз зазначених відмінностей буде зосереджений на УПЦ КП. Спираючись на результати нашого соціологічного дослідження, доходимо висновку, що як за основними “змістово-світоглядними” позиціями (розуміння “природи Бога” й інтерпретація засадових положень християнського канону), так і за іншими “формальними” і соціальними параметрами між УПЦ МП і УПЦ КП спостерігається чіткий паралелізм. Так, практично в обох церкв збігається відсоток відповідей респондентів стосовно природи Бога (див. таблицю 2.2). Лише трохи вища частка відповідей з боку представників віруючих УПЦ КП за позицією “Бог є надприродною силою, але не духовною” (8,7% проти 4,5% серед віруючих УПЦ МП) свідчить про наявність у цій Церкві більшої кількості парафіян, світогляд яких можна визначити як “деїзм”, а “релігійний досвід” яких радше тяжіє до автономного.

Практично однакова частка відповідей стосується таких пунктів християнського вчення, як створення Богом світу, концепція потойбічного життя, раю і пекла, причому практично однаковою є також наявність тих, “хто вагається” щодо цих християнських догматів (це приблизно третина віруючих обох конфесій, див. таблицю 2.3. на с. 105).

Порівняльний аналіз частотності відвідування релігійних храмів (див. таблицю 2.4. на с. 106) також свідчить, що *структура релігійного досвіду і релігійної свідомості* в обох конфесіях є однотипною. Отже, й у тієї, й у тієї конфесії наявність “номінально віруючих”, тобто тих, що або зовсім не відвідує храму, або відвідує його не частіше, ніж раз на місяць, доводить існування кількох тенденцій. По-перше, “індивідуалізація” релігійного досвіду і навіть за умови відвідування церкви або номінальної ідентифікації себе як належного до певної конфесії прихованого зведення цього досвіду до “автономного”. По-друге, зниження значимості власне “релігійних практик” дає змогу розглядати конфесійну ідентичність великої кількості парафіян як інструмент досягнення ідентичності національної, державної або цивілізаційної.

Сутність цього сценарію “гетерономності” полягає в тому, що “релігійне” виявляється лише іншобуттям “політичного”, і розкол між УПЦ МП і УПЦ КП є тут аналогом загальнонаціонального розколу в розумінні своєї ідентичності як цивілізаційної (європейської або “загальнослов'янської”), так і державної (імперія або “національна держава”). Таким чином, збіг структур релігійного досвіду, типів і рівнів релігійності в УПЦ МП і УПЦ КП засвідчує, що розбіжність між цими церквами можна зафіксувати лише на символічному *рівні*, тобто на рівні інтерпретації постаті “Великого Іншого”. Тобто якщо для УПЦ МП цим “Великим Іншим” виступає наднаціональне, наддержавне неоімперське Ціле, то для УПЦ КП цю роль “мережі означників” виконує “Автономна Українська Держава”.

У світлі сказаного актуальним є питання, наскільки цей символізм є усвідомленим для більшості парафіян обох церков. Як уже зазначалося, в “пропагандистському забезпеченні” УПЦ МП необхідність цього типу

ідентифікації постійно утверджується. Наскільки нам відомо, ідеологія УПЦ КП має менший пропагандистський ресурс. Проте цей факт, можливість того, що більшість парафіян не акцентують у своїй свідомості цю базову відмінність на рівні Символічного (котре, як ми неодноразово наголошували, є підґрунтям ідентифікації Суб'єкта), не заперечує дієвості цього символізму. Саме на цьому прикладі можна зайвий раз проілюструвати лаканівську тезу стосовно того, що *інституціональне є несвідоме!*

Важливість цього прикладу полягає в тому, що сама належність до інституції (у цьому випадку – до УПЦ КП) визначає ідентифікаційну модель парафіянина, навіть якщо він не рефлектує з приводу цього питання, не має чіткої ідеології, не заглиблюється в сутність конфесійних розколів тощо.

2. Основні сценарії ідентичності в католицькій та “уніатській” релігійності в Україні. Оскільки Римо-католицька церква охоплює близько 1,6% віруючих, її, з одного боку, в суто соціологічному плані можна вважати нерепрезентативною для складання “мапи релігійності” сучасної України. З іншого боку, її символічна значимість в духовному житті України, західна ідентичність, яку вона несе самим фактом своєї присутності у конфесійному просторі України, її вплив, що постійно посилюється, дають підстави вважати її важливим ферментом духовного життя сучасної України. До того ж її формальний зв'язок з Українською Греко-католицькою Церквою (УКГЦ), що є третьою за чисельністю в Україні й об'єднує 18,6% віруючих, посилює значимість католицизму в Україні. (Ми свідомо вжили слово “формальний зв'язок”, оскільки вважаємо, що РКЦ і УКГЦ об'єднує переважно інституціональна належність до Ватикану, тоді як *структура релігійної свідомості й релігійного досвіду*, характер ідентичності, пропонований у цих конфесіях, мають істотні відмінності. Уже сам факт відмінностей у переважному регіональному представництві двох зазначених церков, те, що РКЦ у відсотковому плані більш поширена в Центральній Україні (3,8%), тоді як УКГЦ домінує у Західній Україні (47,5%), дають змогу стверджувати про серйозні

розбіжності між цими двома релігіями на структурному рівні (див. таблицю 2.5. на с. 107).

Хоча для виявлення зазначених відмінностей потрібні додаткові дослідження, здійснені нами соціологічні дослідження вже дають підстави для попередніх висновків. Наведений факт домінування цієї конфесії у західних областях України (відомо, що ареал її переважного поширення охоплює 7 областей Західної України, найбільше вона поширена у Львівській, Івано-Франківській, Закарпатській і Тернопільській областях), надихнув деяких дослідників на висновок про суто “регіональний” характері цієї церкви. Цей факт надто очевидний, але самої лише його констатації недостатньо для висновків стосовно структурних і якісних відмінностей, які багато в чому зумовлюють унікальний характер цієї конфесії.

Назвемо ці особливості, виявити які нам значною мірою допоміг здійснений соціологічний аналіз.

а) Феномен “активної релігійності”. Цей феномен передбачає кілька характеристик, серед яких важливе місце посідає висока щільність віруючих серед жителів західних областей України (90%). Іншою характеристикою є висока частка належності парафіян до релігійних громад і висока частотність відвідування релігійних храмів. Порівнюючи останній показник з аналогічним показником серед віруючих, які належать до православних конфесій, ми можемо сказати таке. Результати аналізу конфесійної належності найактивнішої частини віруючих свідчать, що серед цієї групи віруючих *православні становлять меншість*, тоді як понад третину активних віруючих становлять парафіяни **УКГЦ і РКЦ**. Отже, приблизно 32% усіх активно віруючих, тобто тих, хто щотижня відвідує храм, припадає на **УКГЦ**.

Важлива роль релігійних практик (на тлі більш “формальної” віри парафіян православних конфесій) свідчить про меншу політизацію та значимість *автономного релігійного досвіду*. Факт домінування цієї конфесії у західних регіонах України й слабкої присутності ба й цілковитої відсутності на цій території тих конфесій, що заповнювали вакуум незадоволених релігійних

потреб (тобто в автономному релігійному досвіді) в межах “інституціональної відчуженості” Церкви від індивідуальності віруючого, її “заорганізованості” є незаперечним. (Ідеться передовсім про віруючих, які не залічують себе до жодної конфесії, про протестантів і “нові вірування”, поширені переважно на Сході України, тобто в зоні домінування УПЦ МП.) (Див. таблицю 2.5. на с. 107).

Ця значимість посилюється важливістю ідеї християнського *єкуменізму* для “ідеології” УКГЦ¹, який є чужим для російського православ'я з його універсалістськими претензіями на абсолютну істину. Важливість єкуменічного проекту для християн України постійно наголошується як у програмних документах УКГЦ, так і на рівні окремих висловлень її впливових діячів².

Парадокс обвинувачень у “регіоналізмі” полягає в тому, що ці закиди незрідка ґрунтуються на визнанні спроб УКГЦ запровадити принцип обмеження втручання держави в справи Церкви, реалізувати принцип відділення Церкви від держави, що ніколи не було здійснене в проекті російського православ'я³. Уже самим цим фактом пропаганди релігійної терпимості, толерантності й прихильності до принципів людської свободи, невтручання держави у справи індивіда і церкви УКГЦ *демонструє європейський* підхід і формує засади *європейської ідентичності* її парафіян. Аналогічними виявами зазначеного “ідеологічного стилю” у конфесійній політиці є принципи заперечення етатизму, відсутності екстремістської й фундаменталістської компоненти, що відрізняють “європейський” стиль УКГЦ від домінантних тенденцій російського православ'я, “експортованих” РФ в Україну.

б) Феномен “етнонаціональної ідентичності”. Значимість автономного релігійного досвіду в соціальному функціонуванні УКГЦ не применшує й того факту, що ця церква виступає важливим інструментом не лише конфесійної, а й певної соціальної та “цивілізаційної” ідентичності. Відповідь на питання

¹ Нагадаємо, що *єкуменічний проект*, крім значимості релігійних практик, є одним із критеріїв наявності ядра “автономного релігійного досвіду” у тієї чи тієї конфесії (див. таблицю 1.1).

² Наприклад, цю значимість наголошував отець митрат доктор І.Музичка.

³ Зокрема, сутність соціальної доктрини УКГЦ дістає відображення у фразі “надто потужна інтервенція держави може загрожувати свободі й особистій ініціативі”. Цит. за: “Історія релігії в Україні : Навчальний посібник. – К., 1999. – С. 624.

стосовно характеру цієї ідентичності є водночас відповіддю на питання про те, хто є “Великим Іншим” у пропонованому УКГЦ проекті.

Відповідаючи на це питання, можна стверджувати: якщо УПЦ МП подавала “Великого Іншого” у вигляді імперського наднаціонального цілого, якщо УПЦ КП акцентувала в цій ролі символ “Незалежної Держави” (тобто ідеологічний проект, реалізований за сьогодення й спрямований у майбутнє), то для УКГЦ, на наш погляд, цю роль відігравала “Національна Традиція”, пам'ять про етнонаціональну ідентичність (яка збереглася багато в чому завдяки цій конфесії, що домінує в регіоні), що сягає корінням історії, минулого. Це переживання історії і традиції, нерозривно пов'язане з виконанням церковної обрядності, зумовлює певний наліт патріархальності, котра, крім решти, центрована потужною *морально-етичною* домінантою.

(Усі перелічені особливості, що охоплюють релігійну ревність, етнічний і “місцевий” колорит, моральну строгість і дотримання традиції, відносну автономність стосовно впливів іззовні роблять цей тип релігійності та конфесійної належності схожим у структурному відношенні на католицьку релігійність “Півдня”.)

Модель етнонаціональної ідентичності, що закладена в “гетерономному релігійному досвіді”, підтверджується тим фактом, що переважна більшість віруючих, належних до УКГЦ, є етнічними українцями. У цій системі ідентифікації “бути українцем” означає не просто бути громадянином держави, а й “бути релігійним”, “відповідати традиції”, “поділяти систему традиційних морально-етичних, духовних цінностей”. І в цій своїй функції УКГЦ, безперечно, належить до церкви “національно зорієнтованої”, відображаючи в цій національній зорієнтованості її другу – “етнічну” – складову.

(Показово, що в Західній Україні вельми популярною є й інша “національно зорієнтована” церква – УПЦ КП, що посідає друге місце за кількістю прихильників у регіоні – 29,6%. Для порівняння зазначимо, що питома вага УПЦ МП у регіоні становить лишень 16,3%. Популярність УПЦ КП у Західній Україні засвідчує певну взаємодоповнюваність між цією церквою та

УКГЦ, тобто при тому, що обидві церкви обстоюють ідеї національної незалежності України, “політизованість”, відносно невелика частка власне релігійних практик серед парафіян УПЦ КП, її дещо абстрактний “державницький” підхід доповнюються етнонаціональною специфікою та регіональним колоритом і неабиякою роллю власне релігійних практик (що їх задовольняють потреби в “автентичному релігійному досвіді”) в УКГЦ).

Характеризуючи роль УКГЦ у символічних координатах національної й цивілізаційної ідентифікації українського населення, визнаючи важливість “регіонального” чинника в структуруванні релігійного досвіду, на підставі якого вона функціонує, необхідно водночас спростувати закиди в регіональній обмеженості, в тому, що ця церква не може претендувати на всеукраїнський масштаб через її “западенську” специфіку. Як можна бачити з попереднього аналізу, *універсалістськими компонентами* УКГЦ є, по-перше, її екуменічний пафос, по-друге, європейські цінності та європейська матриця української національної ідентичності, що проглядається крізь зовнішній суто етнічний “декор”.

Наш аналіз релігійного досвіду, що “транслюється” у конфесії УКГЦ, завершує другий розділ дисертаційного дослідження. У цьому аналізі ми ставили за мету не просто констатувати кількісні показники “рівня релігійності” й статистичні показники конфесійної належності віруючих, а й реконструювати *цілісну структуру релігійного досвіду і цілісної інфраструктури релігійності* (як синтезу індивідуальної й інституціональної складових цього досвіду). Спираючись на цей аналіз, можна сформулювати такі висновки.

Перший висновок полягає у фіксації розриву між *автономним і гетерономним релігійним досвідом*, наслідком чого став факт переважання автономного досвіду над гетерономним, примат індивідуального богошукання над традиційними моделями “воцерковленості”. Саме в цьому можна вбачати причину посилення експансії протестантизму і “нових вірувань”, що пропонують власну модель подолання зазначеного розриву і свою модель взаємовідносин між цими видами досвіду.

З огляду на завдання національної і державної розбудови в Україні ці моделі не є задовільними, оскільки в більшості груп “нових вірувань” автономний релігійний досвід миттєво “замикається” на вузькій ідентичності, що маргіналізує цю групу, виводить за межі активного політичного і громадського життя. З іншого боку, протестантський проект поєднує автономний релігійний досвід з ідентифікаційною “рамкою” людини-космополіта (певним синтезом абстрактного класичного “буржуазного” суб'єкта як “людини взагалі” з універсальним і “безнаціональним” суб'єктом доби глобалізації).

Висновок другий. У православних конфесіях (особливо в УПЦ МП і частково в УПЦ КП) цей розрив долається не шляхом “компромісу”, а за рахунок граничної політизації релігії, де конфесійна належність виступає суто інструментом національної й цивілізаційної ідентичності і де спостерігається тенденція перетворення релігії винятково на ідеологію і політтехнологію. Схема ідентичності, що її пропонують Суб'єктові в УПЦ МП, передбачає примат “загальнослов'янського” над “етнонаціональним (українським)” і “наднаціонального державного об'єднання” – над “національною державою”. Цей імовірний Суб'єкт не є “людиною взагалі”, “автономним буржуазним суб'єктом”, але є “складовою “соборного” церковного і державного Цілого”. Очевидно, що ця схема ідентичності постійно “розмиває” нетривкі контури української національної самосвідомості, що формується, і незалежної української державності.

Висновок третій. Модель, яку пропонує УГКЦ, видається цікавою як у теоретично-концептуальному плані, так і з огляду на її практичну значимість. Скажімо, конче важливим є той факт, що в межах цієї конфесії вдалося знайти певний консенсус між “автономним релігійним досвідом” і широким залученням до релігійних практик. (Факт мінімізації у західних регіонах України протестантських конфесій і практично цілковитої відсутності “нових вірувань” свідчить на користь того, що проблему задоволення власне релігійних потреб у межах цієї конфесії практично розв'язано.) Підсумовуючи висловлене з приводу

проекту ідентичності в межах УКГЦ, зазначимо, що “Суб’єкт”, який формується в рамках цього проекту, є своєрідним “синтезом” загального й особливого, тобто він є водночас “європейським класичним автономним суб’єктом” із принципами свободи і права, але при цьому наділений характерними етнонаціональними рисами. Формулюючи остаточну формулу ідентичності, що імпліцитно міститься в конфесії УКГЦ, можна надати їй такого вигляду: *“Її католицька компонента слугує бар’єром проти “усеслов’янської асиміляції” у східному напрямі за російським сценарієм, посилює “західний вектор” ідентичності, тоді як компонента православна не дає розвиватися сценарію “полонізації”, слугує ідеї збереження етнічної й культурної своєрідності українців”*.

Висновок четвертий. Цей приклад сценарію гармонізації автономного і гетерономного релігійного досвіду, за якого релігія не перетворюється на політтехнологію, закликає до конфесійної християнської єдності й національної консолідації, заслуговує на подальше вивчення з метою потенційного використання під час створення Української Єдиної Помісної Церкви.

Таблиця 2.3.

Рівень віри в основні канони релігійних вчень серед віруючих та невіруючих різних конфесій та релігій.

| Канони релігійних вчень | Рівень релігійності та конфесії | | | | | | | | | | |
|--------------------------------------|---------------------------------|-------------|-------------------------------------|----------|--------|------|-----|-------------|------------|------|-------------|
| | Невіруючі | Невизначені | Віруючі, що не належать до конфесії | УПЦ (МП) | УПЦ КП | УАПЦ | РКЦ | Протестанти | Мусульмани | Інші | Всі опитані |
| <u>I. Віра в Ісуса Христа</u> | | | | | | | | | | | |
| 1.1. вірять | 18,6 | 46,7 | 78,4 | 93,2 | 96,1 | 100 | 100 | 100 | 65,2 | 84,8 | 70,7 |

| | | | | | | | | | | | |
|--|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| 1.2. не вірять | 41,9 | 7,0 | 2,7 | 0,9 | 0,6 | 0 | 0 | 0 | 8,7 | 3,0 | 8,9 |
| 1.3. не визначились | 39,5 | 46,2 | 18,9 | 5,9 | 3,3 | 0 | 0 | 0 | 26,1 | 12,1 | 20,3 |
| <u>II. В те, що Бог створив світ</u> | | | | | | | | | | | |
| 2.1. вірять | 12,0 | 27,3 | 65,5 | 82,6 | 87,3 | 94,7 | 72,6 | 95,7 | 69,6 | 87,9 | 59,8 |
| 2.2. не вірять | 49,4 | 13,9 | 5,1 | 3,9 | 0,9 | 0 | 15,8 | 0 | 4,3 | 0 | 12,2 |
| 2.3. не визначились | 38,6 | 58,8 | 29,4 | 13,5 | 11,8 | 5,3 | 11,6 | 4,3 | 26,1 | 12,1 | 27,9 |
| <u>III. В Святого Духа</u> | | | | | | | | | | | |
| 3.1. вірять | 9,3 | 32,1 | 67,4 | 87,7 | 90,3 | 10,0 | 87,4 | 93,6 | 26,1 | 63,6 | 61,0 |
| 3.2. не вірять | 51,0 | 9,2 | 4,4 | 2,3 | 1,8 | 0 | 10,5 | 0 | 13,0 | 18,2 | 11,9 |
| 3.3. не визначились | 39,6 | 58,7 | 28,2 | 10,0 | 7,9 | 0 | 2,1 | 6,4 | 60,9 | 18,2 | 27,2 |
| <u>IV. В загробне життя, пекло та рай</u> | | | | | | | | | | | |
| 4.1. вірять | 6,0 | 16,2 | 44,5 | 61,0 | 61,5 | 72,7 | 68,4 | 85,1 | 43,5 | 24,2 | 42,5 |
| 4.2. не вірять | 56,9 | 20,5 | 12,2 | 11,6 | 11,8 | 11,1 | 0 | 4,3 | 4,3 | 39,4 | 19,8 |
| 4.3. не визначились | 37,1 | 63,3 | 43,3 | 27,1 | 26,7 | 16,7 | 31,6 | 10,6 | 52,2 | 36,4 | 37,7 |
| <u>V. В первородний гріх</u> | | | | | | | | | | | |
| 5.1. вірять | 5,4 | 11,4 | 37,6 | 62,1 | 57,9 | 57,9 | 73,7 | 91,5 | 52,2 | 53,1 | 39,9 |
| 5.2. не вірять | 56,8 | 20,1 | 14,0 | 9,4 | 11,8 | 21,1 | 0 | 0 | 0 | 3,1 | 19,4 |
| 5.3. не визначились | 37,8 | 68,5 | 48,4 | 28,5 | 30,3 | 21,1 | 26,3 | 8,5 | 47,8 | 43,8 | 40,7 |
| <u>VI. В силу молитви</u> | | | | | | | | | | | |
| 6.1. вірять | 17,0 | 44,6 | 71,0 | 91,8 | 89,4 | 10,0 | 89,5 | 100 | 100 | 87,9 | 68,6 |
| 6.2. не вірять | 44,9 | 8,0 | 2,2 | 1,8 | 0,6 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 9,3 |
| 6.3. не визначились | 38,1 | 47,4 | 20,8 | 6,4 | 10,0 | 0 | 10,5 | 0 | 0 | 12,1 | 22,2 |

Таблиця 2.4.

Конфесійна належність різних категорій віруючих України

| Релігійні конфесії | Всі віруючі | Ті, хто відвідує релігійні храми | Ті, хто належать до певної релігійно і громади | Ті, хто відвідує храми не рідше раз на тиждень | Ті, хто відвідує храми не рідше раз на місяць |
|--------------------|-------------|----------------------------------|--|--|---|
| 1. УПЦ (МП) | 37,8 | 37,6 | 36,6 | 21,1 | 33,8 |

| | | | | | | |
|----------------------------------|------|-------|-------|-------|-------|-----|
| 2. УПЦ КП | 28,7 | 28,0 | 25,5 | 19,1 | 21,7 | |
| 3. УАПЦ | 1,64 | 1,69 | 1,50 | 1,0 | 2,0 | |
| 4. УГКЦ | 18,6 | 21,7 | 17,3 | 31,6 | 34,6 | |
| 5. РКЦ | 1,64 | 1,88 | 3,19 | 3,0 | 0,8 | |
| 6. Інші православні | 0,7 | - | - | - | - | |
| 7. Баптисти | 2,0 | } | | | | |
| 8. Адвентисти | 0,6 | | | | | |
| 9. П'ятидесятники | 1,14 | | 4,3 | 7,3 | 15,6 | 2,0 |
| 10. Лютерани | - | | | | | |
| 11. Інші протестанти | 0,9 | | | | | |
| 12. Харизматики | 1,2 | | | | | |
| 13. Мусульмани (ДУМ Криму) | 1,7 | } | | | | |
| 14. Мусульмани (ДУМ України) | 0,1 | | 1,7 | 3,8 | 1,0 | 2,4 |
| 15. Мусульмани (НДЦМ України) | 0,1 | | | | | |
| 16. Іудеї | 0,1 | - | - | - | | |
| 17. "Свідки Єгови" | 2,0 | - | - | - | | |
| 18. Буддисти, кришнаїти | 0,2 | - | - | - | | |
| 19. Рун-віра | - | - | - | - | | |
| 20. Інші християни | 0,25 | 3,0* | 4,3* | 7,0* | 2,8* | |
| 21. Інші нехристиянські конфесії | - | 0,2** | 0,6** | 1,0** | 0,0** | |
| 22. Відмова від відповіді | 0,9 | - | - | - | - | |

* – інші християни, включаючи інших православних, “Свідків Єгови”.

** – інші нехристияни, включаючи іудеїв

Таблиця 2.5.

Конфесійна належність віруючих різних регіонів України (у %)

| Релігійні конфесії | Україна в цілому | Регіони України | | | |
|--|---------------------|--------------------|---------------------------|-------------------|-------------------------|
| | | Західна Україна | Централ ьна Україна | Східна Україна | Південн а Україна |
| 1. УПЦ (МП) на чолі з Митрополитом Володимиром | 37,8/15,4 | 16,3 | 47,6 | 55,2 | 42,3 |
| 2. УПЦ КП на чолі за Патріархом Філаретом | 28,7/11,7 | 29,6 | 31,0 | 28,2 | 24,5 |
| 3. УАПЦ | 1,7/0,7 | 2,0 | 3,3 | 1,0 | - |
| 4. Українська греко-католицька церква на чолі з Патріархом Любомиром (Гузаром) | 18,6/7,6 | 47,5 | 2,4 | 1,0 | 1,8 |
| 5. Інші православні конфесії | 0,7/0,3 | - | 1,4 | 1,0 | 0,6 |
| 6. Римсько-католицька церква | 1,6/0,7 | 0,7 | 3,8 | - | 2,5 |
| 7. Євангельські християни баптисти | 2,0/8,0 | 1,3 | 1,4 | 1,5 | 5,5 |
| 8. Адвентисти Сьомого Дня | 0,6/0,2 | 0,2 | 1,9 | 0,5 | - |
| 9. П'ятидесятник | 1,1/0,5 | 0,7 | 1,0 | 2,0 | 0,6 |
| 10. Лютерани | - | - | - | - | - |
| 11. Християнські громади харизматичного напрямку | 1,2/0,5 | 0,2 | 1,9 | 1,8 | 1,8 |
| 12. Інші протестантські церкви | 0,9/0,4 | 0,2 | 0,5 | 2,0 | 0,6 |
| 13. Мусульмани (Духовне управління мусульман Криму) | 1,7/0,7 | - | - | - | 12,9 |
| 14. Мусульмани (Духовне управління мусульман України) | 0,1/0,03 | - | - | 0,3 | - |
| 15. Мусульмани (НДУ мусульман України) | 0,1/0,03 | - | - | 0,3 | - |

| | | | | | |
|--|-----------|-----|-----|-----|-----|
| 16. Іудеї | 0,1/0,03 | - | - | 0,3 | - |
| 17. Буддисти, кришнаїти | 0,16/0,07 | | | | |
| 18. Свідки Єгови | 2,0/0,8 | 1,1 | 2,4 | 2,3 | 3,1 |
| 19. Належать до інших християнських церков | 0,3/0,1 | 0 | 0 | 0,5 | 0 |
| 20. Належать до інших нехристиянських конфесій | - | - | - | - | - |
| 21. Відмовились відповідати | 0,9/0,4 | 0,2 | 1,4 | 1,5 | 2,6 |

У знаменнику вказана частка віруючих даної конфесії серед всіх громадян України.

– серед опитаних 3007 громадян не виявилось жодного представника цих конфесій, а, отже, в Україні частка цих конфесій дуже незначна.

РОЗДІЛ 3

РОЛЬ РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКВИ У ФОРМУВАННІ ДЕМОКРАТИЧНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ

3.1. Відродження чи розбудова? (Особливості взаємовідносин держави і церкви в Україні у плані завдань формування нової української державності)

Наше розуміння проблеми взаємовідносин релігії та держави у розрізі перспектив подальшої трансформації української державності (де точкою відліку слугує здобуття Україною державної незалежності 1991 року), а також розроблення проекту цієї трансформації в координатах її внутрішньополітичного виміру та геополітичного позиціювання багато в чому залежать від вибору засадового концепту, який визначатиме як обрій постановки питань і проблем, так і можливий перелік відповідей на них. Інакше кажучи, цей концепт, що має вигляд розгорнутої метафори, виступає у ролі *базової передумови* подальшого соціально-філософського аналізу та його практичних ракурсів.

Роз'яснюючи сутність сказаного, зазначимо, що найпоширенішою метафорою такого роду в разі спроби внести ясність у характер і спрямованість трансформаційних процесів в Україні після 1991 року, виявилася метафора “національного Відродження”, яка дублювала ідеологему “релігійного Відродження”. За всіх переваг цієї ідеологеми, що увиразнилися за часів репресій і переслідувань стосовно української культури, ця ідеологема містила низку обмежень, що завадили виробленню такої ідеології, яка б відповідала завданням, що зараз стоять перед Україною. Своєю чергою, ідеологема Відродження спиралася на кілька передумов, на які необхідно постійно зважати під час вироблення такої ідеології, аби чітко уявляти, що в ній варто зберегти, а від чого слід відмовитися. Ці передумови такі:

А) Наявність деякої історичної константи, що характеризує українську “ментальність” і українську культуру. Ця константа від початку міститься в концепті “Відродження” й спирається на романтичні уявлення про національну ідентичність, що сформувалися у ХІХ столітті. Якщо спробувати стисло сформулювати сутність цих уявлень, то вони постануть як перша історична редакція ідеологеми “крові та ґрунту”, що конкретизується в концептах “Землі” (причому “Землі” як у глибинному метафізичному смислі, так і в смислі емпірично-географічному), “Мови”, “Національного Характеру”. (Саме три зазначені міфологеми становлять підґрунтя уявлень про “націю” як позачасову і позаісторичну “субстанцію”.) Цікаво, що ці три складові “нації” як субстанції застосовно до України були зафіксовані таким теоретиком, як В.Жаботинський (який був одночасно представником єврейського націоналізму й одним із ідеологів державотворення “Ізраїль” та націоналістом українським, великим шанувальником творчості Т.Шевченка). Зокрема, він писав: “Національні особистості створюються, головним чином, натуральними умовами тієї місцевості, де ця національність живе” [34, 31]. Він також акцентує жорсткий детерміністський зв'язок між “місцевістю” і такими її похідними, як “мова” і “національний характер”.

Уявлення про цей детерміністський взаємозв'язок можна простежити й зараз при спробах осмислення специфіки української національної ідентичності. Безліч такого штибу спроб можна було спостерігати в перші роки здобуття Україною державної незалежності, головною метою яких був пошук відмінностей українського “національного характеру” від “російського” і демонстрація переважання “позитивів” першого порівняно з другим (наприклад, волелюбність, “європейськість”, “органічна” прихильність до демократичного суспільного ладу як антитеза російській “генетично” вкоріненій рабській свідомості, глибинній азійській ідентичності та прихильності до деспотичного державного устрою).

Спроби такого географічно-детерміністського пояснення специфіки української “ментальності” та української “духовності”¹ трапляються й зараз, причому навіть у працях, присвячених релігієзнавчій проблематиці. Наприклад, у підручнику “Історія релігії в Україні” (К., 1999), дуже змістовному в плані не лише аналізу історичного аспекту функціонування релігій, а й основних проблем, що стоять перед Україною у наш час, фіксувався взаємозв'язок між природно-ландшафтними характеристиками території України, з одного боку, типом “духовності” і типом “релігійної свідомості” – з іншого. Характерним терміном, який при цьому вживають, є термін “геопсихічні чинники”: “У формуванні релігійного світосприймання важливу роль відіграють геопсихічні фактори. Адже на різні природні краєвиди, географічні умови виникають певні реакції у свідомості людини. Саме тому геопсихічний чинник неоднаково позначався на світосприйнятті українців різних регіонів краю.

Характерна риса більшості ландшафтів України – безмежний степ, що дістав своєрідне відображення в українській духовності. Сприйняття його як чогось нескінченного, неосяжного і недосяжного формує відчуття наявності якогось Абсолюту. Краса степу, його можливість своїми плодами забезпечити життя людини викликає подив перед буттям, перед його досконалістю, і, врешті-решт, дає змогу вбачати у видимих речах послання Бога невидимого як творця їх” [46, 574-575].

У цій книжці наводяться й такі особливості української “ментальності” та “національного характеру”, що впливають зі “степового чинника” їхнього “географічного буття” – “селянськість” української нації, землеробський дух, на якому ця ментальність ґрунтується, відповідні риси “національного характеру”. Серед цих рис виокремлено такі – “здатність до інтроспекції”, інтроверсивність, замкнутість, песимізм, толерантність, прагнення духовного усамітнення, висока чутливість (приміром, уводиться теза, що “чутливість” домінує над

¹ Класичним зразком такого стибу детермінізму безперечно можна вважати Л.Гумільова, який побудував на ідеї ландшафта як *першопричини* розвитку етносів цілісну міфологію. Ця міфологія викладена, зокрема, в такій його праці: Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – Л., 1989.

“інтелектуальним” і вольовим”¹). У цитованій праці названо й інші дослідження українських теоретиків, у яких містяться аналогічні судження².

Б) Домінування “поворотних стратегій” у проекті “Відродження”. Під “поворотними стратегіями” ми маємо на увазі, насамперед, метафору повернення, глибинну ідею реставрації, що має відверту консервативну підкладку. “Повернутися до джерел!” – от глибинне кредо таких стратегій, які виявляються закритими стосовно будь-яких форм модернізаторського мислення, які консервують романтичні стереотипи *позаминулого* століття. (Стосовно сьогоденної ситуації, взятої не лише у вузькому аспекті соціального функціонування релігії в сучасній Україні, а й у значно ширшому аспекті пошуків національної ідентичності після здобуття Україною незалежності, така реставраційно-консервативна тенденція обертається серйозними проблемами в реальній соціально-політичній практиці. Такі стратегії консервують концепт “етнонації” як носія проаналізованого вище “субстанціонального ядра”, єдності “грунту, мови і національного характеру”. У поліетнічній і поліконфесійній державі така стратегія породжує небезпеку дискримінації частини населення за етномовною ознакою, з одного боку, а з іншого – гальмує розвиток інших проектів консолідації української нації, альтернативних проекту романтично-консервативному. Зазначена стратегія створює не тільки небезпеку розколів в Україні в межах конфесії, а й розколів цивілізаційних, одним із симптомів чого може слугувати розкол між “Заходом” і “Сходом” України.)

Внесення до зазначеної стратегії релігійної проблематики, пошуки “субстанціонального ядра” української духовності й української ментальності шляхом винайдення деякої “*автентичної*” конфесії України посилює ізоляціоністські тенденції носіїв та ідеологів “етнонаціональної ідентичності”

¹ Ця теза нагадує твердження, що склалися в результаті досліджень середини 1990-х років “на замовлення” про необхідність знайти яесь “субстанціональне” ядро, з якого випливала б як українська ментальність, так і українська культура. Як такого роду “філософський камінь” була сформульована концепція так званого “кардоцентризму”, або “філософії серця”, основи якої були, на думку авторів, у Г.Сковороди і П.Юркевича. У “кардоцентризмі” неважко углядіти це переважання емоційного над інтелектуальним і побачити той самий субстанціоналістський міф, у межах якого розглядалися проблеми української національної ідентичності.

² Зокрема, є посилання на праці: Григоріїв Н. Українська національна вдача. – Вінніпег, 1941; Рибчин І. Геопсихічні реакції і вдача українців. – Мюнхен, 1966; Українська душа. – К., 1992.

стосовно решти населення України, консервує загальну ситуацію глухого кута у цьому питанні. Релігійний чинник є каталізатором зазначених процесів, оскільки за умов політизації релігії вона виступає потужним засобом впливу на свідомість населення.

Виявом політизації такого штибу може слугувати тенденція розглядати “релігійне відродження” як складову проекту “національного відродження”, причому нерідко “релігійне відродження” слугує не просто частиною відродження національного, але є його підґрунтям, першим кроком, з якого національне відродження має розпочатися. Перелічені вище ідеологічні особливості проекту “релігійного відродження”, що передбачає наявність ціннісного, регулятивного ідеалу як абсолютної точки відліку в голові дослідника, змушують нас із метою поглиблення нашого розуміння особливостей соціального функціонування релігії в сучасній Україні уважніше придивитися, в якому саме контексті воно вживається, оскільки дуже часто його застосовують у деякому абстрактному, емоційно забарвленому тлі.

На наш погляд, поняття “релігійного відродження” можна вживати в таких смислах:

1. Релігійне відродження як загальне збільшення кількості віруючих, а також збільшення загалу людей, які замислюються про сенс буття і використовують для цього релігійну символіку. У зазначеному контексті можна акцентувати переважно *кількісний* аспект релігійності населення, який не залежить від конфесіональної належності людини. Якщо скористатися типологією релігійного досвіду, розробленою нами і поданою у попередньому розділі, неважко побачити, що в цьому контексті йдеться здебільшого про *автономний релігійний досвід*, тобто фіксується аспект віри і світоглядної цінності релігії.

У цьому аспекті “релігійне відродження” можна розглядати як антитезу примусовому атеїстичному вихованню і нав'язуванню комуністичної ідеології, яка значною мірою перебирала на себе функції релігії. За умов руйнації цієї ідеології і того, що дослідники називали ситуацією ідеологічного вакууму, під

релігійним відродженням можна розуміти заповнення цього вакууму за допомогою релігійних цінностей. Крім зазначеного аспекту, існує також додаткова конотація вживання цього терміна в ідеологічно-ціннісному ключі, дзеркально-симетричному панівному диктату атеїзму.

У цьому смислі під “релігійним відродженням” можна розуміти заміну радянського атеїзму (як основи “бездуховності”) “релігією” (як єдино можливою основою “духовності”), *санкціоновану з боку держави!* Якщо вживати це поняття в такому аспекті й ідеологічно абсолютизувати його, то ми прийдемо до нового різновиду дискримінації за ідеологічними та світоглядними засадами (проте тут дискримінації зазнаватимуть вільнодумство й атеїзм). Неважко побачити, що згідно із демократичними стандартами заміна “атеїстичного категоричного імператива” на “релігійний” являє собою пережиток авторитарної свідомості і є несумісним із проектом формування громадянського суспільства і розвиненої демократії в Україні.

2. Релігійне відродження як формування *правової бази* для “свободи совісті”, вираження релігійних переконань і функціонування релігійних конфесій. Цей правовий аспект є важливим для формування інфраструктури проєвропейської державності в Україні, проте й тут існує лазівка для певного зсуву понять у бік обов'язковості “релігійного” компонента в громадському житті та небажаності його антипода (вільнодумства й атеїстичної свідомості). Цей аспект *імпліцитно* передбачає ймовірність аналога державної релігії в Україні, і більшість релігійних чвар і наявного розколу всередині християнських конфесій пов'язані саме із претензіями на роль такого роду державної релігії.

У цьому контексті необхідно наголосити, що практика функціонування релігії як державної мала місце в Російській Імперії, де цю функцію виконувало православ'я (формула “самодержавство, православ'я, народність” унаочнює цю функцію). Так, характеризуючи роль православної церкви у дореволюційній Росії, автори російського підручника “Основы религиоведения” пишуть: “Будучи частиною державного апарату, православна церква користувалася особливими привілеями: володіла нерухомістю, одержувала субсидії від

скарбниці, здійснювала контроль за народною освітою. Право на пропаганду свого вчення, місіонерство і прозелітизм закон закріплював лише за православною церквою... Держава втручалася у внутрішні справи різних конфесій, строго регламентувала їхні структуру й діяльність. Згідно зі “Сводом законів Российской империи”, всі релігії на теренах країни були поділені на три групи: державну (православне віросповідання), терпимі (католицька, протестантська, вірмено-григоріанська церкви, іслам, буддизм, іудаїзм, язичництво) та нетерпимі (“секти” – духобори, іконоборці, молокани, іудаїсти, скопці)” [87, 489].

У межах зазначеного сценарію взаємовідносин держави і церкви в Росії існувала ціла система каральних заходів, спрямованих проти будь-яких спроб змінити цей сценарій. Про ці заходи автори цитованого навчального посібника пишуть: “Уложення про покарання” вважало особливими різновидами злочинів – відволікання і зваблювання із православ'я до іншої віри, перешкоджання вихованню дітей у православній чи іншій християнській вірі, поширення ересей і розколів тощо. До винних у цих злочинах застосовували цілу систему каральних заходів, аж до каторги і посилання до Сибіру, Закавказзя. Позасповідний стан державою не визнавався. Діяльність з поширення матеріалістичних, атеїстичних поглядів підлягала карному переслідуванню” [87, 489].

Зі сказаного випливає, що “релігійне відродження” може означати відродження імперської практики в тому чи тому вигляді, в проєкті створення “державної релігії”, що заміняє комуністичну ідеологію. В Україні теж існує спокуса такого розуміння релігійного відродження, і модель зрощення православ'я із російською державністю й досі виступає як матриця формування цих відносин і в незалежній Україні. Приміром, релігійне забарвлення характеризує погляди і пропозиції ключових фігурантів “помаранчевої революції”. Зокрема, фраза Юлії Тимошенко про необхідність для України “стати на коліна перед Богом” наголошувала регулятивну роль релігії для “революційного політичного проєкту” (який у перспективі міг би обернутися

авторитарними тенденціями). Так само проект Президента України В.Ющенка про можливість запровадження обов'язковості християнської освіти в середніх школах являє собою не що інше як той же російсько-імперський сценарій “державної релігії”, котрий за умов поліконфесійності в Україні міг зумовити дискримінацію стосовно представників нехристиянських церков і дітей батьків-атеїстів.

Спокуси “одержавлення” релігії на російський манер мають місце й у політичних опонентів лідерів “помаранчевої революції”, які, на відміну від “загальнохристиянської” моделі Ющенка і Тимошенко (що має радше моральний і світоглядний, ніж вузькоконфесійний характер), орієнтуються на канонічне православ'я. (Про захист православних цінностей та необхідність розглядати Україну як “православну цивілізацію” говорять у своїх передвиборчих виступах і програмних документах лівоцентристські партії в Україні, наприклад уже згадуваний П.Симоненко, лідер ПСПУ Н.Вітренко, провідну роль православ'я для досягнення сучасної української ідентичності наголошував також О. Мороз.)

Якщо до цього сценарію “релігійного відродження” застосувати нашу типологію релігійного досвіду, ми побачимо, що він є *гетерономним релігійним досвідом* у чистому вигляді, оскільки в ролі “Великого Іншого” виступає не так особа Бога, як особа Держави. У застосуванні до російського православ'я формула “самодержавства” вказувала на цю особу й надавала їй божественної легітимації, проте на пізніх стадіях розвитку російського абсолютизму ця сакральність влади, постать Государя як універсального медіатора між політичним і божественним значною мірою змерхла порівняно з більш ранніми формами абсолютизму, зокрема французького або іспанського. (Щоб уявити собі масштаби поєднання божественного і політичного в цих формах абсолютизму достатньо відвідати Реймський собор у Франції, де вінчалися на царство французькі королі, котрі виступають для підданих ледве не первосвящеників. Порівняно з ними в Росії мала місце бюрократизація релігії,

зведення її до репресивної ідеологічної структури, що *виконує захисну* функцію стосовно Абстрактної Держави.)

3. Релігійне відродження як відродження “автентичної” національної “духовності”, національної й цивілізаційної ідентичності, тобто відзначений аспект є ідентифікаційним за своєю *сутністю*. Дуже часто вживане в цьому контексті поняття “релігійне” збігається із поняттям “православне”, оскільки передумовою для такого твердження слугує теза про православ'я як таку релігію, що максимально повно ввібрала в себе основні духовні цінності українців (серйозним аргументом на користь цього твердження є факт ролі Києва в поширенні та розвитку християнської, православної “духовності”).

У реальних судженнях, що їх висловлюють ідеологи “релігійного Відродження”, виокремлені нами аспекти рідко трапляються у відособленому вигляді. Куди частіше вони *дифузно* переплітаються один з одним і з концептом “національного Відродження” так, що ці аспекти губляться в своїй певності й зливаються в ціннісному утвердженні релігії як антитези (чи не єдиної!) соціальної апатії, “бездуховності”. Підспудно в цих твердженнях наявні ідеологічне заперечення “постмодерного” плюралізму і туга за деяким ідеологічним монізмом, у них криється передумова того, що секуляризація як процес у загальносвітовому масштабі є чимось негативним, тоді як “ресакралізація” виступає як щось абсолютно позитивне. У цьому разі втрачається дистанція між позицією дослідника і позицією людини, яка практикує релігію, тобто теорія “релігійного Відродження” органічно переходить у релігійну пропаганду й різновид релігійної проповіді.

У цьому контексті можна стверджувати, що характеристика *дифузності* є справедливою й стосовно відзначеної “плаваючої” позиції між ученим та ідеологом. Елементи зазначеної дифузності в усіх її перелічених різновидах можна спостерігати у неодноразово цитованій нами монографії Л.С.Рязанової, яка пише: “За цих умов соціокультурна детермінація виявилася могутнім каталізатором зростання релігійності населення. Релігія актуалізувалася в усій повноті своїх функцій, виконуючи роль своєрідного соціального амортизатора:

допомагала долати наслідки соціальної катастрофи й життєвої кризи, переборювати самотність і відчуження, набувати сенсу життя й онтологічної цілісності картини світу. За умов майже тотальної аномії релігія несла людям моральні норми і зразки соціальної поведінки; на протипагу дезінтеграційним тенденціям, пропонувала інтеграцію, солідарність і гуманізм. Багатьох людей саме релігія спрямувала в русло історичної наступності й етнічної ідентичності. Звісно, передусім ідеться про *православ'я*, симпатію до якого населення чітко демонструє упродовж минулого десятиліття: звичайною справою є *перевищення в опитуваннях кількості православних над кількістю віруючих*” [119, 233] (курсив наш. – О.К.).

Ми навмисно виділили в цитаті місця, що чітко демонструють характер уявлень та ідеологію того, що прийнято називати “релігійним Відродженням”, де, по-перше, поняття “релігійне відродження” і “православне відродження” виступають як синоніми і, по-друге, де “православне відродження” є першим кроком до “відродження” національного. Цілком погоджуючись з автором у тому, що за умов духовної кризи і того, що вона називає “соціальною аномією”, релігія найчастіше виступає важливим інструментом розв'язання соціальних та екзистенціальних проблем, ми хочемо скоригувати основну тезу автора стосовно “православного ядра” сценарію “релігійного Відродження” в Україні як у методологічної його частини, так і в плані емпіричних даних.

Згідно із даними нашого соціологічного звіту “Релігія і церква в сучасній Україні” можна сформулювати кілька попередніх висновків, що демонструють характер і реальну спрямованість “релігійного Відродження” в Україні, які суттєво відрізняються від поширеного ідеологічного висвітлення їх. По-перше, у попередньому розділі нашого дослідження ми з'ясували, що цілісний релігійний досвід населення України мав тенденцію вбік домінування автономного релігійного досвіду. У контексті поставленої проблеми співвідношення релігійної й національної ідентичності ця тенденція означає таке.

Передовсім значимим є те, що свою конфесійну належність спромоглася визначити лише половина тих, хто ідентифікує себе як “віруючі в Бога” (решта

вважають себе позаконфесійними або однозначно не визначилися стосовно своєї конфесійної належності). Уже самий лише цей факт ставить під сумнів тезу, згідно з якою “релігійне відродження” безперечно означає просте відродження православ'я і що наявною є тенденція „перевищення кількості православних над кількістю віруючих”.

Другий аспект переважання автономного релігійного досвіду над гетерономним полягає у значимості тих конфесій, де цей тип досвіду можна практикувати. Йдеться про УГКЦ і протестантські конфесії. Тому попри кількісне переважання серед віруючих парафіян УПЦ МП з огляду на такий показник як “активність віруючого” (який передбачає насамперед частоту відвідування релігійного храму) можна дійти висновку, що за цим показником кількість віруючих протестантських церков не поступається чисельності віруючих УПЦ МП і УПЦ КП. Разом із тим результати аналізу конфесійної належності найактивнішої частини парафіян свідчать, що серед цієї групи віруючих православні взагалі становлять меншість(!), тоді як понад третина активних віруючих – це віруючі УГКЦ та римо-католицької церкви.

Остання обставина також потребує серйозного теоретичного й практичного осмислення з огляду на проблему впливу конфесійного вибору на формування національної ідентичності. Той факт, що саме УГКЦ є церквою переважно етнічних українців (близько 90%), тоді як православ'я домінує здебільшого у східних областях і серед тих категорій населення, що ідентифікують себе або з розпливчастим “слов'янством”, або ностальгують за Радянською Імперією, свідчить, що православ'я у сформованій історичній ситуації не може виступити єдиним інструментом нової національної ідентичності українців.

Наведені емпіричні дані нашого соціологічного дослідження підтверджують тезу, висловлену авторами підручника “Історія релігії в Україні”, де чітко наголошено нетотожність “національного” і “конфесійного” : “Під впливом постійних міжконфесійних конфронтацій в Україні відбувалося послаблення цілісності етнопсихе, загалом деградувала етнічна самосвідомість.

На динаміці свідомості національного МИ також негативно позначилася підміна національного почуття релігійним, протиставлення релігійного МИ національному...

Це виявилось, зокрема, за часів колоніального поневолення України Росією. Після приєднання Київської метрополії до Московського патріархату 1686 року православна церква, з одного боку, почала слугувати засобом денационалізації українців, а з іншого, своєю боротьбою проти греко-католиків, протестантських течій і залишків язичництва призвела до дезінтеграції української народності. Акцентуючи на православ'ї як на ідентифікованому імені українців, Російська православна церква цим самим знімала питання національної належності як неістотне, спричиняла підміну почуття національної самосвідомості почуттям якоїсь абстрактної конфесійності” [46, 578].

У контексті викладеного можна дійти висновку щодо необхідності перегляду як уявлень про специфіку “національного відродження”, так і “відродження релігійного”. Такий перегляд має здійснюватися в напрямі відмови від романтичних уявлень про “національний характер” і відповідний йому тип релігійного досвіду та конфесії, котра якомога повніше й адекватніше репрезентує цей досвід. Крім того, цей перегляд має передбачати відмову від “поворотної стратегії” у формуванні нової української нації, що консервує патріархальні уявлення про українську національну ідентичність, ігнорує наступність історичного досвіду, сучасну історичну ситуацію (зокрема той факт, що Україна не являє собою складного поліетнічного та поліконфесійного утворення) і припускають відродження цього ретро-ідеалу як автентичного, позаісторичного ядра як основного суспільно-політичного проекту.

Наполягаючи на утопічності цього проекту, ми стверджуємо, що метафору “національного відродження” треба замінити метафорою *розбудови*, причому поява цієї метафори не є результатом простого мислення за аналогією, а ґрунтована на тезі, що “нація” не є проста природна даність і похідна від

“ландшафтних характеристик”¹, проте являє собою *конструкт*, “штучне утворення”, результат ідеологій і технологій. Прикладом такого розуміння нації як продукту “розбудови” може слугувати концепція М.І.Михальченка, який зазначає: “Для прискорення процесу ідеологічного і світоглядного переорієнтування населення потрібна нова ідеологія, яка б додавала принадності змістові змін, що відбуваються в суспільстві, роз’яснювала і схвалювала їх, розкриваючи зв’язок із національними і загальнолюдськими цінностями. За допомогою нової конструктивної ідеології нинішня етнокультурна і політична спільнота має усвідомити себе українським народом, визначити своє місце і роль в історії людства. Таке важливе завдання здатна виконати не просто ідеологія класу чи верстви, а *інтегративна ідеологія, яка б стала кодексом згоди незгодних в окремому етносі соціальних груп, особистостей і яка б певний час відіграла роль загальнонаціональної ідеології*” [79, 210]. (Ми навмисно підкреслили словосполучення “конструктивна ідеологія”, щоб наголосити не лише її практичний характер, а й здатність виробляти “конструкти”. Зокрема, конструкт “нації” або “українського народу”.)

За такого розуміння “національного відродження” як процесу “розбудови” нового національного утворення (процесу, спрямованого не тільки в минуле, в традицію, а й у майбутнє²), ми можемо суттєво скоригувати, по-перше те, що насправді являє собою “релігійне відродження” в Україні та якою є роль релігії в процесі формування “нової історичної спільноти – українського народу”. (Ця нова спільнота вочевидь дуже близька до концепту “політичної нації” з тією лише різницею, що на нашому ґрунті “політична нація” є аналогом “радянського народу” й абстрактного “космополітичного інтернаціоналізму”. Визнання поліетнічності, європейських цінностей не означає відмови від традицій і найліпших досягнень *української культури*. Успішність проекту “розбудови”

¹ На причинному зв’язку “ландшафта” з “етносом” ґрунтується теорія етногенезу Льва Гумільова.

² Важливість “футурологічного виміру національної розбудови” було наголошено також у зазначеній праці М.І.Михальченка, де, зокрема, сказано: “У суспільній свідомості завжди зберігається інформація про три часові проєкції конкретного суспільства: його родове минуле (генезис), видове сьогодення та цілеспромоване майбутнє. Тобто йдеться про історизм, реальний та ідеальний стани суспільної свідомості” (див.: Михальченко М.І. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи. – С. 199).

історичних утворень такого роду безпосередньо пов'язана з успішністю *сценарію* поєднання “національного і загальнолюдського”, локального і глобального.)

У контексті викладеного проблему взаємовідносин релігії та держави, національного відродження та релігійного відродження можна подати у вигляді таких етапів (хоча термін “етап”, можливо, не цілком відповідає сутності процесів, оскільки перетворення у відношенні “релігія/держава” мають відбуватися не в діахронічній послідовності, а в синхронії):

а) Релігійне відродження як відродження права на свободу віросповідання. У цьому плані можна сказати, що після сімдесятирічного періоду боротьби з релігією, заборони певних релігій і конфесій, репресій проти священнослужителів і віруючих, тотальної атеїзації й підміни декларованої свободи совісті та віросповідання реальною адміністративною боротьбою проти будь-якої релігійної віри, Україна поступово повертається *до нормальних для цивілізованих країн принципів свободи віросповідання*. Звісно, ця свобода стосується як *автономного*, так і *гетерономного* релігійного досвіду, передбачає можливість вільного “функціонування” їх без заборон і обмежень, а також відсутність правового підґрунтя для обмежень і переслідувань з релігійних мотивів з боку будь-якого суб'єкта (держави, релігійної громади, релігійного інституту, церкви, яка прагне бути панівною, тощо).

В ідеалі цей аспект “релігійного відродження” передбачає формування правової бази, яка внеможливіює конфлікти на релігійному ґрунті, втім, слід зазначити, що на разі цей ідеал дуже далекий від утілення в сучасній Україні. Зазначений пункт є конче важливим для “європейського вибору” України, оскільки акцентує переважно *правовий аспект* взаємовідносин релігії та держави в сучасному цивілізованому суспільстві. Констатуючи важливість принципів свободи совісті, “релігійне відродження” в цьому аспекті фіксує необхідність деполітизації й деідеологізації релігії, перешкоджає перетворенню її на різновид державної ідеології.

б) Релігійне відродження як відродження “духовного потенціалу” релігійного досвіду і релігійних цінностей. У контексті цього аспекту очевидно, що мається на увазі передусім збільшення питомої ваги *автономного релігійного досвіду*, що був зафіксований у нашому соціологічному дослідженні. Цей аспект фіксує, головним чином, зростання значимості світоглядної й екзистенціальної функції релігії як антитезі соціальної аномії, цинізму, моральному і соціально-політичному нігілізму (явищам, про які наводивовижу точно сказано в дослідженні Л.С.Рязанової).

в) Релігійне відродження як визнання “ідеологічної функції” релігії, важливого інструменту досягнення національної й цивілізаційної ідентичності. У цьому аспекті концепт “релігійного відродження” фіксує *гетерономний релігійний досвід* і заторкує таку делікатну царину, як державна політика в релігійній сфері. Фіксація цього аспекту висуває низку питань: “Чи не суперечить факт державної політики (а отже, й державного втручання) в релігійній сфері принципам свободи віросповідання?”, “Чи не є факт вибіркової підтримки одних релігійних конфесій і відсутності такої з боку держави різновидом прихованої дискримінації й обхідним шляхом для “одержавлення релігії?”. За всієї гаданої очевидності відповіді на ці питання – справа не настільки проста, як це може видаватися.

Спробуймо сформулювати основні принципи, що можуть стати для нас дороговказом під час розв'язання поставлених питань.

По-перше, ми маємо визначитися з нашим ставленням до проблеми ідеології загалом та її ролі в сучасній державі, особливо державі пострадянській, якою є Україна. Тум ми цілком згодні із думкою М.І.Михальченка про подвійну небезпеку, яка чатує на таку державу на шляхах її трансформації й модернізації в державу європейського типу. Йдеться про небезпеку “суперідеологізації” (і реставрації в тій чи тій формі тоталітарного режиму), з одного боку, і небезпеки “деідеологізації”, усунення держави як інтегратора – з іншого. (У другому випадку мова йде про неоліберальну концепцію “мінімізації” держави, котра насправді є таким самим утопічним ідеалом, що й комуністична бездержавність

у марксизмі. У цьому зв'язку автор пише: “Справді, ідеологічна диктатура (навіть у релігійній формі) приховує в собі безліч небезпек. Але не менш небезпечною для державності є теза про деідеологізовану державу. Кожен народ, кожна нація, кожна держава, щоб зберегти себе, повинні мати свою ідеологію, тобто сукупність ідей, ідеалів, цілей, які б виражали глибинні засади їхнього життя, корінні інтереси, і скріплювала їх, інтегруючи народ і державу, поєднуючи загальнолюдські і національні цінності” [79, 200].

По-друге, нам необхідно визначитися щодо концепції взаємовідносин релігії й ідеології. Очевидно, що їх поєднує те, про що ми говорили у попередніх розділах: подібна структура свідомості релігійного і свідомості ідеологічного; наявність постаті “Великого Іншого”; наявність деякого “піднесеного об'єкта” Уявлюваного, що вможливорює переживання співпричетності до “високого”. Ця співпричетність до вищих цінностей та ідеалів, утім, зумовлює відмінність у *соціальних* функціях, яку непросто сформулювати на умоглядному рівні, але яку можна зафіксувати, зважаючи на історичний досвід протиборства духовної й світської влади в Європі, на досвід формування *релігійної держави* у мусульманських цивілізаціях і проектах держав такого штибу в ісламському фундаменталізмі.

Зважання на цей історичний досвід дає підстави передбачати наявність кількох сценаріїв у відносинах між релігією й ідеологією. Перший із них є сценарієм цілковитого ототожнення релігії й ідеології і виявляється у класичній *теократії*, формі, що мала місце в мусульманських цивілізаціях і проект якої міститься в численних сучасних моделях ісламського фундаменталізму. Без сумніву, теократичний сценарій є класичним виявом “релігійного редукаціонізму” стосовно будь-яких можливих форм ідеології та поглинання їх релігією.

Зовнішньо схожим на теократію, але насправді *“теократією навиворіт”* виступає російський сценарій православ'я як “державної релігії”, котрий можна назвати сценарієм “ідеологічного редукаціонізму”, за якого вся багатоаспектність соціальної функції релігії вихолощується до рівня *державного ідеологічного*

контролю, й усі типи релігійного досвіду поглинаються лише одним різновидом гетерономного релігійного досвіду. У разі класичної теократії у підгрунтя всіх ідеологій покладено *релігійний зміст*, тоді як за “теократії навиворіт” світському ідеологічному, позарелігійному змісту надають *релігійної форми*.

Ізоморфізм і “дзеркально симетричний” характер цих двох сценаріїв “релігієзації держави” та “одержавлення релігії” виявляється в тому, що саме на російському ґрунті виношувалися проекти “теократії” (цією ідеєю був захоплений, зокрема, видатний мислитель Володимир Соловйов), причому вихолощений формалізм і бюрократичний контроль держави над релігійною сферою був об'єктом серйозної критики з боку російських філософів і пропагандистів “релігійного Ренесансу” (наприклад, С.Булгакова, М.Бердяєва, С.Франка та інших).

Друга група сценаріїв спирається на визнання *часткової ідеологізації* релігії, за якої релігія головним чином виконує функцію ідеологічної *ідентифікації*, поступаючись іншими функціями ідеологічному та пропагандистському апарату держави. „Жорсткий” сценарій визнання такого стибу ідентифікаційної функції релігії детально розписаний у концепції С.Хантингтона, котра, власне, й стала популярною завдяки своїй адаптованості до ідеологічних схем масової свідомості, спрощеності картини світу, що лежить в її основі, та прихованому есхатологічному міфу про неминуче зіткнення цивілізацій, що становить підмурок його ідеологічної схеми: “...Цивілізація являє собою людський рід у його вищій формі, а зіткнення цивілізацій виступає як міжнародний конфлікт глобального масштабу” [145, 539].

Визнання релігійного підгрунтя як цивілізаційної ідентичності, так і міжцивілізаційного конфлікту, що на думку ідеологів на кшталт Хантингтона, набирає сили в усьому світі, є настільки поширеним, що ці підстави аж ніяк не можна приписати одному лише Хантингтону. Радше він просто зафіксував цей стереотип, який, приміром, дослівно відтворює навіть такий державний діяч та ідеолог як З.Бжезинський: “...У широкому смислі слова Європа являє собою цивілізацію, яка веде своє походження від єдиних християнських традицій” [8,

101]. (Теза про релігійне “підгрунття” цивілізацій і фатальну неминучість зіткнення їх поширена й у середовищі сучасних російських політологів-прихильників “цивілізаційного підходу”, як, наприклад, А.Назаретян [82], Ю.В.Яковець [156] та ін.)

“М'який” сценарій визнання важливості ідентифікаційної функції релігії полягає у визнанні того, що релігія виконує цю функцію також “частково”, тобто визнанні факту, що національна й цивілізаційна ідентичність не тотожні релігійній і конфесійній ідентичності. На цьому наполягали автори підручника “Історія релігії в Україні”, думки яких з цього приводу ми наводили вище. Про те, що релігія не може виконати функції “національної ідеї” в її інтегральності й цілісності, писав і М.І.Михальченко: “Національна ідея втратить дієздатність, якщо не буде запліднюватися ідеєю “української політичної нації”, в якій політичне “співгромадянство” домінує над іншими формами індивідуальної й колективної ідентифікації – етнічної, релігійної, партійної, кланової. Щоб досягти цього, нам необхідно розв'язати два завдання: по-перше, показати “єдність долі” всього українського народу, хоча окремі його верстви були в різні часові інтервали по різні боки барикад (політичних, ідеологічних, релігійних), помилялися або йшли правильним шляхом” [79, 211-212] (підкреслено нами, аби показати, що релігійна ідентичність є похідною від більш загальної ідентичності – національної. – О.К.).

Ми також є прихильниками цієї концепції “м'якого” сценарію визнання ідентифікаційної функції релігії. Це визнання зумовлює активну роль релігії не просто в національному відродженні, а й у **національній розбудові**. Крім того, це визнання зумовлює й наше розуміння “релігійного відродження” в його подвійній іпостасі: (а) власне “релігійного відродження”, що розуміється в межах **автономного релігійного досвіду** й особистих релігійних пошуків індивідів незалежно від завдань державного і національного будівництва (і в цьому аспекті ми обстоюємо необхідність жорсткого державного невтручання в релігійний вибір індивіда, послідовно обстоюємо принципи свободи совісті); (б) “релігійної розбудови”, що безпосередньо залучена формування нової

української *політичної нації* та розбудови нової української державності, а отже, передбачає активну взаємодію держави та релігії за одночасного постулату неможливості перетворення будь-якої конфесії на різновид “державної релігії”.

Отже, в яких конкретних формах може відбуватися ця взаємодія релігії та держави, активна участь релігії в “національній ідеї” і не менш активний вплив державної політики в релігійній сфері на можливість такої участі, ми розглянемо в наступному параграфі останнього розділу нашого дисертаційного дослідження.

3.2. Проблема міжконфесійних відносин в Україні у світлі завдань формування української політичної нації

Стосовно проблеми драматичних сценаріїв міжконфесійних відносин в Україні, щодо розколу християнських церков на її теренах написано чимало, й виникає відчуття, що все висловлене з приводу негативності та згубності цих процесів для подальшого становлення української нації й української державності, є настільки очевидним і справедливим, що заторкувати цей сюжет у спеціальному дослідженні – все одно що констатувати прописні істини. Утім парадокс міри вивченості цієї проблеми полягає в тому, що зв'язок цих процесів із проблемою формування української політичної нації практично не розглядався. Однак важливість саме такого аспекту розгляду проблеми зумовлена тим, що “українська політична нація”, котра поки що існує у віртуальному просторі Уявлюваного, ніколи не зможе стати реальністю, не діставши належного обґрунтування зі сфери Символічного.

Значимість релігії, що звертається безпосередньо до Символічного (про це ми багато писали у попередніх розділах) зумовлює той факт, що чиста ідеологія, декларації політиків з приводу необхідності формування такого роду національної єдності, не будуть ефективними без релігійної “легітимації”, без

усвідомлення того, що церкви або церковні об'єднання, які функціонують на території України, хоч би в якому форматі вони формувалися¹, працюють на “загальну справу” національної ідеї зазначеного типу. Якщо увідповіднити всю цю проблему термінології, яку ми використовували у попередніх розділах, наш засадовий концепт взаємозв'язку Суб'єкта із постаттю Великого Іншого, тобто ідентифікаційна функція релігії цьому контексті має полягати в чіткій кореляції між “Політичною Нацією” як цим Суб'єктом, що формується, незалежною українською державою як “Великим Іншим” і наданням процесу цього формування і цієї кореляції статусу “вищих”, “божественних” цінностей.

Отже, з огляду на окреслене завдання необхідно визначитися щодо з поняття “національної релігії”, або “національної церкви”. Так, автори вже неодноразово цитованого нами навчального посібника “Історія релігії в Україні” для визначення специфіки “національної церкви” застосовують шість вихідних параметрів – історичний, географічний, етнокультурний, політичний, лінгвістичний, демографічний. Спираючись на ці параметри, автори навчального посібника дають таке визначення “національної церкви”: “Відтак *національною церквою* є церква будь-якої конфесії, яка функціонує в певний історичний період, і, опираючись на свою традицію та набувши етноконфесійної специфіки, сприяє поступові етнокультури, самосвідомості й державницького менталітету визначеної нації, користується національною мовою як богослужбовою та має значний рівень поширення серед населення певної країни чи території” [46, 692].

У наведеній цитаті нами спеціально підкреслено ті ключові слова, що демонструють модель розуміння “нації” авторами цієї книжки, модель, яку можна назвати “моделлю етнонації”. Концепти “етносу”, “етнокультури”, акцентуація мовного аспекту й “менталітету” є типовими складовими цієї моделі і не спрацьовують тоді, коли ми намагаємося сформуванати іншу парадигму – парадигму “політичної нації”. (Нагадаємо принагідно, що модель “етнонації” була покладена в підґрунтя більшості сценаріїв “національного відродження” і

¹ Можливі форми таких об'єднань ми розглянемо у підсумковому параграфі цього розділу дисертаційного дослідження.

відродження релігійного, яке корелює із відродженням національним, і що саме “етнічний сценарій” у розумінні національного, взаємовідносини національного і релігійного є методологічним глухим кутом для теоретичних і практичних проривів у цій сфері.)

Стосовно завдань формування української політичної нації акцент на етнокультурі та мові богослужіння автоматично виключає з числа “національних релігій” ті, що зорієнтовані на російськомовне населення, яке воліє відправляти богослужіння мовами національних меншин. Зрештою до низки “національних релігій”, на думку авторів, потрапляють такі конфесії, як УПЦ КП, УАПЦ і УГКЦ, тобто фактично церкви православного віросповідання (конфесійна “проміжність” УГКЦ не заважає збереженню в ній вихідного православного “ядра”).

Постулат щодо відмінності між “національними релігіями” і “національно зорієнтованими релігіями” заплує ситуацію, оскільки останні хоча й сприяють зміцненню нації та української державності, але за статусним і ціннісним рангами виявляються значно нижчими. До таких, на думку авторів, належать церква Євангельських християн-баптистів, Адвентистів сьомого дня, Християн віри євангельської, а також церкви “національних меншин”, що схарактеризовані як “неавтохтонні етноси” – лютеранська (німці), греко-православна (греки), іудейська (євреї), іслам (різноманітні національні меншини і, особливо, кримські татари). Причому з шереха національних церков, згідно зі схемою авторів посібника, випадає, приміром, римо-католицька церква, котру штучно відокремлено від греко-католицької церкви і позиційовано як церкву суто “чеську” і “польську”.

Прихована дискримінаційна стратегія стосовно католицької церкви зумовлює невизнання того факту, що УГКЦ і РКЦ, попри всі відмінності, перебувають в єдиному смисловому полі, чітку прозахідну орієнтацію і наявність спільного інституціонального “Великого Іншого” – Папи Римського. Знецінювання впливу РКЦ та її багатих можливостей для майбутнього пов'язане також з ігноруванням відчутного посилення останніми роками впливу

католицизму в Україні, що відзначає чимало дослідників¹. Зважаючи на сказане, можна стверджувати, що штучна “регіоналізація” такої церкви як РКЦ не лише не враховує значимості й “універсалізму” Римо-католицької церкви у світі, її здатності до модернізації й екуменічного діалогу, а й таких “ситуативних” особливостей сприймання її в Україні, як величезна повага і популярність харизматичної постаті нещодавно померлого Папи Іоанна Павла II, геополітична важливість українсько-польського вектора у зовнішньополітичній стратегії України як складника євроінтеграційної стратегії країни, лобювання інтересів України на боку Польщі.

Вельми спірною є також ситуація щодо такої церковної структури, як УПЦ МП, котра, як відомо, має найбільшу кількість парафіян. Сам факт, що вона перебуває під юрисдикцією Москви і що чимало її вищих ієрархів нав'язують цим парафіянам сценарій розмивання української ідентичності й зміцнення ідентичності “панслов'янської”, не дає змоги зараховувати її до розряду “ненаціональних”, або “антинаціональних релігій” принаймні тому, що більшість цих парафіян не підтримує панмосковської стратегії церковного управління або взагалі байдуже ставиться до конфліктів і розколів, спровокованих на “вищому рівні”.

Щоб проілюструвати висловлене, наведемо таблицю 3.1. із нашого соціологічного дослідження, яка унаочнює ставлення населення України до розколу церков.

Таблиця 3.1.

Ставлення до посилення розколу Церков Київської християнської традиції серед невіруючих та віруючих різних конфесій

¹ Так, Л.С.Рязанова зазначає, що “за останнє десятиліття в Україні жодна з релігійних традицій не змінила настільки кардинально своє місце в конфесіональному просторі країни, як католицизм. Для дослідників зрозуміло, що його вплив багаторазово посилюється” (Рязанова Л.С. Релігійне відродження в Україні: соціокультурний контекст. – К., 2004. – С. 168).

| Рівні релігійності та конфесійна належність | Чи відповідає розкол Церкви Київської християнської традиції інтересам українських віруючих та держави? | | | |
|--|---|---------------------------|----------------|-------------------------------------|
| | В основному відповідає | В основному не відповідає | Не визначились | Взагалі не цікавляться цим питанням |
| Всі громадяни | 8,2 | 29,6 | 32,0 | 30,2 |
| 1. Невіруючі | 3,5 | 20,5 | 27,5 | 48,4 |
| 2. Невизначені щодо віри | 3,7 | 23,8 | 22,2 | 50,2 |
| 3. Віруючі, які не належать до певних конфесій | 6,0 | 24,5 | 40,3 | 29,2 |
| 4. Віруючі УПЦ (МП) | 6,9 | 45,8 | 32,0 | 15,3 |
| 5. Віруючі УПЦ КП | 14,3 | 40,2 | 34,1 | 11,3 |
| 6. Віруючі УАПЦ | 15,8 | 52,6 | 21,1 | 10,5 |
| 7. Віруючі УГКЦ | 27,8 | 38,6 | 24,7 | 9,0 |
| 8. Віруючі РКЦ | 10,5 | 21,1 | 57,9 | 10,5 |
| 9. Протестанти | 13,0 | 26,1 | 37,0 | 23,9 |
| 10. Мусульмани | 6,3 | 25,0 | 21,9 | 46,9 |

Дані цієї таблиці є дуже показовими в тому сенсі, що чи не найвищу частку (45,5%) становлять парафіяни УПЦ МП, котрі вважають цей розкол таким, що суперечить інтересам українських віруючих і української держави. Разом із тим серед парафіян УПЦ КП, які дотримуються аналогічної думки, таких 40,2%; серед парафіян УАПЦ цей відсоток вищий – 52,6, проте з огляду на нечисленність УАПЦ і, навпаки, численність УПЦ МП, кількість віруючих, які не підтримують розколу християнських церков в Україні, серед цієї конфесії виглядає надто переконливо і, з соціологічної точки зору, є репрезентативною. Тобто виключення парафіян УПЦ МП із числа віруючих “національних церков” також є теоретично квалітивним, а практично – контрпродуктивним і навіть небезпечним, оскільки це не лише не послаблює зазначеного розколу, а й

навпаки, забиває ще більший клин між віруючими різних християнських конфесій України за мовним і геополітичним принципом.

Із наведених міркувань випливає висновок про необхідність перегляду методологічних засад для визначення сутності поняття “національна релігія” і „національна церква”. Якщо взяти за основу такого поняття не концепт “етнонації”, а концепт “політичної нації”, ми зможемо визначити “національну релігію” так: “**Національною церквою** є церква будь-якої конфесії, що сприяє формуванню **нової національної ідентичності** (“української політичної нації”) у межах **незалежної української держави** і має значний рівень поширення серед населення певної країни чи території”.

Якщо порівняти цю дефініцію із наведеною вище, ми побачимо, що принципово важливим у ній є відмова від таких термінів, як “етноконфесійний” та “етнокультура”, й акцентуація мовного принципу. Так само, як у його межах стає нерелевантним розмежування “національної церкви” і “національно зорієнтованої церкви”, що виникає на тій лише підставі, що “національно зорієнтовані церкви” є церквами “неавтохтонних етносів”. Проект української політичної нації, ґрунтований не на спільності “крові та ґрунту”, ментальності та мови, а на презумпції спільності “історичної долі”, передбачає, що в майбутньому “українцями” вважатимуться не лишень слов'янські етноси України, а й кримські татари, євреї, поляки, німці.

Таким чином, за певної соціальної зорієнтованості іслам цілком можна вважати “національною релігією” України, навіть якщо богослужіння тут відправляють не українською мовою і до цієї конфесії належать здебільшого представники не “автохтонного етносу” в Україні. У цьому контексті цікавою особливістю ставлення мусульман України до наявного розколу в християнських (!) церквах є те, що, як бачимо з таблиці 3.1, доволі висока частка віруючих цієї конфесії (25%) вважає цей розкол таким, що суперечить інтересам і українських віруючих, і української державності, що свідчить про значну кількість парафіян цієї конфесії, котрі **ідентифікують** себе як громадян,

стурбованих долею *своєї* держави, тобто як потенційних носіїв і пропагандистів проекту “політичної нації”.

Якщо виходити з проекту формування української політичної нації та відповідного цьому поняттю змісту ідеї “національної церкви”, побачимо, що міжконфесійні відносини являють собою середовище, в якому цей проект на разі не має достатньо шансів бути реалізованим. Сутність основної проблеми, що є головною перешкодою в реалізації цього проекту, полягає у своєрідному порочному колі, що склалося в українському суспільстві й українському політикумі та їхніх взаєминах із церковними конфесіями. Сутність цього порочного кола така: *“Міжконфесійні конфлікти і розкол серед християнських конфесій в Україні відбивають розкол у самому українському суспільстві (розкол цивілізаційний, розкол у геополітичних орієнтаціях, розкол у визнанні пріоритетності базових політичних проектів), проте ці конфлікти, своєю чергою, зумовлюють поглиблення розколів у соціально-політичній сфері”*.

Іншими словами, ці види конфліктів є не просто “паралельними” або “рядопокладеними” один стосовно одного, вони відіграють роль своєрідних взаємних “каталізаторів”, підживлюють одне одного і створюють ситуацію, за якої неможливо радикально змінити ситуацію у конфесійній сфері, не реформуючи всієї соціально-політичної сфери в Україні, але, з іншого боку, неможливо братися до соціально-політичних реформ, перебуваючи в такому глухому куті, в якому опинилися міжконфесійні відносини.

Зазначений глухий кут визначається не лише сформованою соціально-політичною обстановкою, він пов'язаний із низкою “внутрішніх” причин соціального функціонування релігій в Україні, що сягають корінням історичного минулого. Ці причини, на наш погляд, суть такі:

а) Зведення в суспільній свідомості України релігійної ідентичності до ідентичності “православної”. Цей пункт був докладно висвітлений у попередньому параграфі, проте в зв'язку із проблемою формування “української політичної нації” та стратегією “релігійної розбудови”, що відповідає завданню

досягнення нової національної ідентичності, варто додати кілька нових міркувань. Проект “національної релігії”, що виникає як складова “національного відродження”, знову повертає нас до проблеми головного релігійного “ідентифіканта”, до деякої релігійної “автентичності”. І як такий ідентифікант ми зрештою знову отримуємо православ'я, навіть якщо відмовляємося від таких його характеристик, як претензії на роль державної релігії (сценарій, типовий для російського варіанта православ'я), навіть якщо визнаємо факт поліконфесійності в релігійному житті України. До такого твердження підштовхує необхідність деякого координаційного Центру (реального чи віртуального), який би об'єднував наявні в Україні церкви важливим суспільно-політичним завданням консолідації українців у нову єдність (“політичну націю”) і міг спрямовувати діяльність національних церков на рішення цього патріотичного завдання.

Отже, ми знову опиняємося перед необхідністю створення якоїсь подоби “державної церкви”, яка в “слабкій” формі дається взнаки в проекті створення Української єдиної помісної церкви. Узявши за основу цей проект ми, повторюю, через “чорний хід” знову впускаємо сценарій домінування православ'я (оскільки саме воно в кількісному плані є найрепрезентативнішою релігією, спирається на давню історичну традицію і має жорстку ієрархічну структуру), але вже вільного від “диктату Москви”. Характерно, що з претензіями однієї із “національних церков” (ідеться про УПЦ КП) на таку роль погоджуються навіть ті теоретики, які заперечують можливість існування в Україні державної церкви *в принципі*¹. Як уже зазначалося, така претензія потенційно може призвести до дискримінації інших конфесій в Україні й обмежити їхні можливості робити свій внесок у процес формування в Україні політичної нації.

¹ Так, автори навчального посібника “Історія релігії в Україні” зазначають: “Україна через свою складну історію і поліконфесійність не може мати своєї державної церкви, хоча на це й претендують деякі церкви. Але якщо таке прагнення в цьому УПЦ Київського патріархату певною мірою можна ще виправдати (вона дійсно є національною церквою з глибокою традицією) і можна зрозуміти (тривала колоніальна залежність мінімізувала її захисні можливості в протистоянні з іншими релігійними течіями), то негласна підтримка з боку деяких (продовження на наступній сторінці)

б) Слабка реформованість православ'я та опір його сценарієм модернізації. У другому розділі нашого дослідження ми вже торкалися цієї особливості православ'я. Зараз ми повертаємося до цього сюжету, аби показати, що незалежно від гаданої юрисдикції (Москва чи Константинополь) гадана українська помісна церква на базі православних конфесій виявиться важко пристосовуванню до завдань національної розбудови через її патріархальну орієнтованість, світоглядну нетерпимість до релігійних принципів інших конфесій, несприйнятливість екуменічних проєктів, без яких релігійна “легітимація” такої єдності як “українська політична нація” є неможливою.

Крім того, в традиційному православ'ї існує низка особливостей, що суттєво обмежує можливості релігії сприяти зміцненню громадянського суспільства в Україні. Як відомо, “громадянське суспільство” передбачає наявність автономного суб'єкта, пріоритет особистості щодо будь-яких форм колективної ідентичності. Відмінності між західним і східним християнством, крім зовнішніх обрядових розбіжностей, полягали також в очевидній *персоналістській* традиції “Заходу” й *об'єктивістській, онтологічній* установці візантійського богослов'я. Цю персоналістську традицію ми можемо спостерігати вже у Блаженного Августина, який відкриває *внутрішній* вимір людської суб'єктивності, демонструє досвід осягання цієї суб'єктивності в самоаналізі. На відміну від цієї суб'єктної установки, християнський “Схід” зорієнтований на Буття, на Бога, де ця суб'єктивність розчиняється в надіндивідуальному Цілому¹. Саме ці особливості зумовлювали специфіку світогляду російських релігійних мислителів, які намагалися здобути на шляхах православ'я свою ідентичність, відмінну від ідентичності європейської. Концепт “соборності”, запропонований свого часу слов'янофілом Хом'яковим, був у цих пошуках одним із основних “ідентифікантив”, протиставлюваних європейському

державних інституцій різного рівня Православної церкви України московської юрисдикції явно не йде в руслі процесу суверенізації нашої країни” (с. 694).

¹ У контексті сказаного можна погодитися з думкою Л.С.Рязанової: “У православ'ї немає місця індивідуалістичним акцентам на власній значимості, особистому сприйнятті й особистій волі. Продовженням цієї традиції у мирському житті є зневажливе ставлення до прав окремої людини” (Рязанова Л.С. Релігійне відродження в Україні: соціокультурний контекст. – С. 142).

індивідуалізму, тому, що Достоевський схарактеризував як “початок відособленості” і що великий російський письменник не приймав у європейській цивілізації.

Якщо резюмувати перелічені відмінності “західного” християнства (насамперед католицизму) від православ'я, виходячи з лаканівського підходу, ми побачимо, що у відношенні “Суб'єкт–Великий Інший” у західному християнстві акцент робиться на їхній збалансованості чи гармонії, то в християнстві східному суб'єкт цілком поглинається “Великим Іншим”, стає похідним від нього.

Таким чином, нетерпимість до західного релігійного проекту та основних його цінностей, закладена у православ'ї, зумовлює розвиток уявлень про особливу православну “духовність”, вищу стосовно західного егоїзму. Характерно, що саме до цієї духовності апелюють ті, хто стурбований виявами “споживчої психології” й “індивідуалістичної моралі” в сучасних пострадянських суспільствах. А подібна апеляція на рівні вищих цінностей об'єктивно, тобто незалежно від зовнішньополітичних впливів, наприклад російських, веде вбік від європейської ідентичності, спрямовує на пошуки “особливого шляху” (у ліпшому разі) та “антизахідництва” і “євразійського” сценарію – в гіршому. Відтак абсолютизація постаті Великого Іншого на рівні Символічного може виявитися серйозною перешкодою для формування інфраструктури громадянського суспільства, демістифікації етатистської ідеології, вивільнення індивіда з тенет “інкарнацій” цього “Великого Іншого” (держави, корпорацій, ієрархічних владних структур, “кланового” принципу їхньої організації).

І за цих умов, навіть якщо припустити, що в Україні буде сформована Єдина Православна Помісна церква, незалежна від політичного тиску Москви, все одно “ідеологічна база”, що перебуватиме в її розпорядженні, не буде адекватною для широкого союзу конфесій, об'єднаних завданням ідеологічного закріплення суверенності України, формування політичної нації (що спирається

як на передумову на автономного суб'єкта-громадянина) та євроінтеграційної зовнішньополітичної стратегії.

в) Залежність провідних українських конфесій від релігійних центрів, розташованих за межами України. Ця особливість функціонування релігії в Україні є одним із вирішальних чинників, що зумовлюють форми взаємовідносин держави і конкретних релігійних конфесій, які обмежують можливості держави здійснювати активну політику в релігійній сфері й спиратися на допомогу церкви у розв'язанні низки завдань її гуманітарної політики. У цьому зв'язку автори посібника “Історія релігії в Україні” цілком правомірно стверджували: “Характерним для України є те, що практично завжди релігійні центри, під юрисдикцією яких перебували її церкви, розміщувалися за її межами. Певна річ, що політичні наслідки залежностей від них неоднакові, як і їхні впливи в цілому на поступ української нації також неоднозначні. Особливість організаційної структури православ'я при підпорядкуванні національних церков одна одній з необхідністю тягне за собою політичну залежність нації або зумовлюється такою” [46, 688]. Далі автори зазначають, що вказана залежність може мати й позитивні наслідки, хоча й не наводять конкретних прикладів.

Серед центрів зовнішнього впливу, про які говорять автори цитованої праці, для завдань формування української політичної нації, безперечно, негативною є роль УПЦ МП за теперішньої церковної політики чинних ієрархів цієї конфесії. У попередньому розділі було достатньо сказано про відверто антизахідну і проросійську заангажованість цієї конфесії, і тут ми можемо лише повторити тезу, згідно з якою ця церква й надалі докладатиме зусиль у розмивання української національної ідентичності та розчинення в ідентичності “панслов'янській”. Крім УПЦ МП, слід згадати протестантські конфесії в Україні, центри яких переважно розташовані у США. З одного боку, протестантизм у тому вигляді, в якому він “експортується” у пострадянські держави, зорієнтований на принцип індивідуальності, а з іншого – його характерною особливістю є здатність здійснити “стрибок” з індивідуального в

“універсальне” (де панує узагальнене такого “Великого Іншого”, як “Захід” або Pax America), оминаючи опосередковані ланки, якими є Нація і Держава.

До того ж домінування в його межах автономного релігійного досвіду над гетерономним робить протестантські церкви тими конфесіями, використання котрих як “національної релігії” ба навіть “національно зорієнтованої релігії”, як інструменту для формування української політичної нації обмежене.

Виходячи з наведених пунктів, що зумовлюють наявний у міжконфесійних відносинах в Україні хаос і внеможливають структурування його у певний сценарій “цивілізованих” відносин, прийнятий у розвинених демократичних державах (про те, щоб релігійні конфесії стали активними союзницями держави у справі формування нової української ідентичності взагалі годі казати!), можна дійти попереднього висновку щодо перспектив виходу із ситуації сьогодення. Цей висновок полягає в тому, що *диверсифікація* релігійного досвіду (збільшення кількості конфесій і типів релігійності) не буде контрпродуктивним для гуманітарної сфери держави лише за наявності якогось цементуючого релігійного ядра, що дасть змогу зберігати єдність (національну, державну, цивілізаційну) у цьому розмаїтті. Можна з упевненістю стверджувати, що релігійні війни, які в минулому точилися на європейських теренах, були війнами за *панування* у сфері Символічного, тобто за *контроль* над цим “ядром”. І там, де цей контроль був досягнутий, збільшення “конфесійного всесвіту” і реалізація принципів “свободи совісті” могло відбуватися безперешкодно для збереження зазначеної ідентичності.

Здійснення такого контролю передбачало кілька сценаріїв, зважати на які для нас конче важливо для вироблення оптимального сценарію такого штибу в плані завдань формування української політичної нації (і докладний аналіз яких ми подамо у завершальному параграфі цього розділу). Обійшовши увагою приклади теократичних держав, відзначимо, що один із цих сценаріїв “державної релігії” був реалізований у Російській Імперії, про що ми говорили вище. Спрощений і “варварський” характер цього сценарію полягав у відвертій дискримінації всіх релігійних конфесій і збереженні винятково за православ'ям

усього обсягу світоглядних та ідентифікаційних функцій (зокрема й функцій ідентифікації державної та цивілізаційної). Саме цей обсяг давав змогу Росії позиціонувати себе як “православну цивілізацію” і в межах Російської Імперії минулого, і в нашій сучасності (якщо, звісно, і Росія, і Україна суть поліконфесійні держави). Утім, навіть за сучасних умов, коли православ'я не виступає як державна релігія (а якщо й виступає, то в прихованих формах), історична пам'ять про минулу “цивілізаційно-ідентифікаційну” роль дає змогу православ'ю виконувати *інтегративну функцію* в сучасній російській державі за відсутності єдиної ідеології.

Подібний, але більш “цивілізований” сценарій мав місце в європейських державах, в яких певна конфесія на конкретному етапі виконала свою інтеграційну роль і досягнута єдність уже не руйнувалася ані релігійною толерантністю, ані поліконфесійністю, ані принципами свободи совісті, ані секуляризацією. У різних формах і з різною мірою жорсткості цей сценарій мав місце в європейських “католицьких” державах, де католицизм настільки просочило духовні цінності, побутові звички і побутову поведінку, що ця ідентичність виправдує себе навіть у такій секуляризованій державі, як Франція. В останньому випадку релігія виконує свою ідентифікаційну функцію не як *державна* ідеологія, не як програмна частина “національної ідеї”, а як об'єктивний цивілізаційний “ідентифікант”, що його суб'єкт сприймає не лише на рівні свідомості, а й як несвідоме.

Зрештою, останній сценарій дістав утілення у США, де роль цементаційного ядра для становлення національної й цивілізаційної самосвідомості попервах відігравав протестантизм, а згодом – так звана “громадянська релігія”, що забезпечує необхідну загальнонаціональну єдність на рівні релігійних цінностей за умов цілковитого (і постмодерністського) релігійного “мультикультуралізму”.

Повертаючись після констатації цих особливостей до Україні, наголосимо, що тут жоден із перелічених сценаріїв збереження “єдності в багатоманітті” не спрацьовує! За відсутності власної державності “підключення” українців до того

чи того конфесійного “ядра” виявилось обтяженим загрозою денационалізації. Єдиний виняток становить феномен *унії* і практика греко-католицької церкви, котра знайшла компромісну форму збереження національної ідентичності за тих умов, причому форму оптимальну і єдино можливу. Цей феномен видається настільки цікавим, що заслуговує на серйозне дослідження як у філософському, так і в історико-культурному аспектах.

Через цю особливість головний парадокс, що завдає важкої травми носіям релігійної свідомості (травми, аналогічного психопатологічному *розщепленню*), полягає в такому: визнання ідентичності України як “православної цивілізації”, що назагал відповідає історичній правді та народній традиції українців, виконує функцію руйнації необхідної єдності й поглиблення зазначеного *розщеплення* в національній свідомості. Наголосимо знову: сутність цього розтину полягає в тому, що спроба віднайти в релігії інструмент інтеграції призводить лише до ще більшої соціально-політичної дезінтегрованості.

Унаслідок цього шукане “ядро” так і не створюється, а релігійна “поліконфесійність” зумовлює відчуття “конфесійного Всесвіту, що розбігається”, хаосу без жодного натяку на можливість бодай якоїсь єдності. Така ситуація містить загрозу серйозної гуманітарної кризи, що може перетворитися на катастрофу.

3.3. Можливі сценарії подолання міжконфесійного розколу і форм участі церкви в реалізації української “національної ідеї”

Один із головних висновків, якого можна дійти на підставі аналізу специфіки міжконфесійних відносин в Україні, полягає в тому, що релігія і конкретна релігійна конфесія за сучасних умов (котрі можна схарактеризувати як умови складних взаємин між процесами секуляризації і часткової “ресакралізації”) не може виступати головним інструментом нової національної ідентичності. На відміну від минулих епох релігія посідає підпорядковане місце щодо інших форм ідентифікації (соціальної, державної, національної,

цивілізаційної). Ця обставина пов'язана із падінням престижу традиційних релігійних вірувань, збільшенням частки автономного релігійного досвіду, посиленням диверсифікації конфесій (одним із виявів цього процесу слугує збільшення кількості протестантських церков і нових релігійних вірувань).

Тенденція глобалізації, уніфікації стандартів життя і стандартів споживання в усьому світі породжують водночас постмодерністські вияви релігійності, широке залучення до традиційних культів “неформальних” практик (наприклад, наявність жінок-священиків, гомосексуальні шлюби, які благословляє церква, нові переклади Біблії, де Бог виступає одночасно Матір'ю, а Христос – негритянкою!¹), посилення ролі рухів харизматів, практика яких характеризується підвищеною емоційністю і загальною екстатичною напруженістю. З іншого боку, антитезою процесам “лібералізації” та “постмодернізації” релігії є реакція у вигляді повернення до релігійного консерватизму і фундаменталізму.

У світлі завдань формування української політичної нації та її кореляту – “національної держави”² треба зазначити, що процеси глобалізації значною мірою ускладнюють реалізацію цього проекту, оскільки стимулюють розвиток і зростання наднаціональних, корпоративних утворень і міждержавних союзів на кшталт “Європейського Союзу”. Перспектива розбудови національної держави ще ускладнюється за умов посткомуністичної державності, що формується на руїнах радянської імперії, внаслідок того, що на цій території не було ані західноєвропейської “держави-нації” (де б домінувала ідея “політичної нації”), ані східноєвропейської “національної держави” (із домінуванням принципу “етнонації”), але замість цього мала місце Російська Імперія, штучний

¹ Приклад взято з розділу “Конфліктогенний потенціал політизованих релігій у контексті глобальної духовно-ціннісної кризи” // XXI век: мир между прошлым и будущим. – К., 2004. – С. 25.

² Тут ми не будемо акцентувати відмінності, що склалися в сучасній політології щодо понять “національна держава” і “держави-нація”. Зазвичай у першому випадку йдеться про держави, побудовані на етнічній основі, які були переважно у Східній Європі в першій половині XIX століття, а в другому – про держави, в яких домінує проект “політичної нації”, сформованої за принципами права, ідеї громадянства. Для зручності ми вважатимемо ці поняття синонімами й застосувуватимемо термін “національна держава” в такому контексті, де “національне” виступає як “політична нація”.

конгломерат етносів, релігій і культур під ковпаком державності й державної релігії.

Залучені до процесів глобалізації, ці держави опиняються в парадоксальній ситуації: не маючи історичного досвіду “національної держави”, вони ризикують зазнати впливу відцентрових глобалізаційних процесів, які внеможливлують здійснення цього нереалізованого в минулому сценарію. Аналізуючи цей парадокс, С.Жижек називав процес, що триває в цих державах, процесом, “зворотним процесу утворення сучасних націй”: “Замість націоналізації етнічного” (деетнізації) ми тепер маємо справу з “етнізацією національного”, із новим пошуком (або реконструкцією) “етнічних коренів” [36, 104].

Словенський філософ називав цей процес процесом “вторинної етнізації” як природної реакцію на “загальний вимір світового ринку” і на процеси глобалізаційного “нівелювання” національно-особливого. Розвиваючи цю думку, дослідник пише: “Саме це повторне утвердження “одвічних” етнічних та інших ідентифікацій указує на те, що органічно-субстанціональну єдність втрачено остаточно” [36, 104-105]. Фіксування зазначеного нерозривного зв'язку глобалізації й “етнонаціоналізації” дає змогу встановити тісну кореляцію між глобальним капіталізмом та “етнічним фундаменталізмом”.

За таких умов “нація” перетворюється на деяку єдність, котра переживається на рівні соціального Уявлюваного. Якщо порівняти ці положення Жижека із тими сценаріями “національного Відродження”, які ми аналізували раніше, складається враження, ніби Жижек буквально описував наші “українські реалії”, проте насправді він говорив радше про посткомуністичні республіки колишньої Югославії, оскільки український досвід, судячи з усього, для нього цілком незнайомий. Так само, коли він говорить про ідеологію “правих” у сучасній Словенії, то описує деякі посткомуністичні універсалії, зокрема, коли він стверджує, що основним парадоксом правих є те, що вони “підтримують НАТО” (у разі з Україною стурбовані її вступом до Європейського Союзу),

обстоюють неоліберальні моделі сучасної ринкової економіки і, водночас, “переймаються долею національної ідентичності за доби глобалізації” [37, 44].

Розвиваючи ці положення словенського мислителя, наголосимо, що за умов сучасної глобалістської “детериторизації” Капіталу єдність на рівні “держави і нації” виступає формами “ерзац-ідентичності” і того, що Жижек називає “ерзац-картографуванням” [37, 103]. І ця думка Жижека видається співзвучною міркуванням у сучасній українській політології, зокрема погляду М.І.Михальченка, згідно з яким така держава є “ерзац-державою” (тобто вона нав'язана “ззовні” як “відчужена” сутність). Але при цьому необхідно зазначити, що такі “ерзац-конструкції” (і те, що автор цілком справедливо називає “ерзац-ідеологіями”, до яких він відносить “євроцентризм, слов'янську єдність, українську обраність, балто-чорноморський регіон” [79, 205]) неминучі за умов фіктивної єдності й уявленої ідентичності, в якій опиняються пострадянські держави. Додамо, що в розрізі попереднього аналізу до такого штибу ерзац-ідеологій можна віднести поширений та “ідеологізовано-політизований” концепт “релігійного Відродження”, або “православної ідентичності” українців.

Унаслідок зазначених причин, відцентрових тенденцій, що розвивають конституювання української нації, постає резонне питання щодо принципової можливості формування національної держави в Україні в принципі (і вже потім – з'ясування ролі релігійних конфесій у цьому процесі). Визнаючи, що на цьому шляху з'являються неабиякі труднощі, відмовляти в історичній для України можливості реалізувати цей проект було б не тільки методологічно хибним, а й неправомірним в етичному сенсі (адже політика зрештою саме й дістала свою назву як “мистецтво можливого”). Цікавими є міркування стосовно перспектив цього процесу московського аналітика, політолога О.Назарова, викладені у статті “Національна революція і національна держава” (сайт “Гуляй-поле”, www.poliat.ru, 02.12.2005). Цілковито у річищі наших попередніх роздумів він констатує, що в Україні на разі немає ані “національної держави”, ані української нації, натомість є лише “простір “Україна”. Цю діагностику автор пов'язує з тим, що Радянський Союз (що сам був Імперією, причому імперією

“екстенсивного типу”, складові якої ніколи не були національними державами і народи якої не знали цього історичного досвіду) розпався не на національні держави, а на “підпростори”.

Розглядаючи внутрішньополітичну і геополітичну ситуацію в Україні у зв'язку із перспективою розбудови національної держави, автор констатує загалом очевидний факт її розколотості на “проєвропейський “захід” і “пострадянський “схід”, проте робить небанальні висновки з цього очевидного факту. Один із цих висновків полягає в тому, що Європейський Союз за своїм “онтологічним” статусом також є *простором*, чий “складові” *вже* не є в повному сенсі національними державами (нагадаємо, що суб'єкти “пострадянського” простору *поки* не стали такими). Нетривіальний висновок із цього положення полягає в тому, що *ані* Росія, *ані* Європейський Союз не зацікавлені, щоб Україна відбулася як повноцінна національна держава, тож усіляко блокуватимуть цей процес через насадження зазначених вище “ерзац-ідеологій” (“панславізму” або “якнайшвидшого “вступу до ЄС і НАТО”).

Остаточний висновок О.Назарова цілком перебуває в руслі *розбудовної* метафори, що її ми обстоюємо в нашому дослідженні: “Завдання сьогодення – створення національної української держави. Це завдання однаковою мірою стосується всіх – і Сходу, і Півдня, і Криму, і Закарпаття. Це тривалий процес, і ми стоїмо в самому початку його” [83].

Аналіз О.Назарова в дещо іншому ракурсі, ніж у С.Жижика та М.Михальченка, фіксує ту історичну ситуацію і ті труднощі, з якими стикатиметься проект формування національної держави і політичної нації в Україні, зокрема *відсутність власних державницьких традицій і наявність зовнішніх, геополітичних перешикод* для реалізації цього проекту. Зважаючи на ці об'єктивні умови, ми маємо усвідомлювати, що формування української нації відбувається за ситуації глобалізації, за сценаріями “реєтнізації” як природної реакції на процес розпаду традиційних національних держав (одним із виявів такої “неконсервативної” реакції є феномен Ле Пена у Франції та популярність його гасел серед “національно зорієнтованих французів”, відмова Франції

голосувати за Євроконституцію тощо), вибухів релігійного “консерватизму” і релігійного фундаменталізму¹. І за цих умов воно не може постати як *природний* процес, набути вигляду якогось “відроджувального” проекту.

Потрібно усвідомлювати, що будь-які концепти “етнонації” являють собою зразки вторинної “етнізації” доби глобалізації, вияви тупикової “ерзац-ідеології”. З огляду на це з метою подолання інерції стереотипів ерзац-ідеологій, потужного зовнішнього тиску на Україну ззовні для розв'язання завдань формування політичної нації і розбудови національної держави підвищується роль нових *ідеологій* (зокрема, суспільний запит на “об'єднувальну” ідею) і *технологій*, здатних цю інерцію подолати (необхідно усвідомити, що однією з таких технологій виступають релігія і церква).

Усе викладене є справедливим стосовно релігійно-конфесійної сфери, оскільки той глухий кут, у якому опинилися міжконфесійні відносини в Україні, міжконфесійний розкол у християнських конфесіях – усе це є природним наслідком невирішеності головного завдання в Україні і міфологічних фантомів свідомості, що виникають на цьому тлі. Усвідомлення того, що за цих умов неможлива жодна “органічна єдність” (С.Жижек), підводить до думки, що “релігійну розбудову” треба розпочинати з такого самого “чистого простору”, що й розбудову національну.

Отже, можна стверджувати, що держава в Україні поки не має теоретичного підґрунтя для ефективної церковної політики, й лише час від часу її представники ситуативно підтримують ту чи ту конфесію у протистоянні їх одне з одним. Для вироблення такої концепції необхідно чітко позначити *межі* можливого втручання в церковне і релігійне життя, зважаючи на те, що сценарій “державної релігії” є для України несумісним із європейськими нормами і принципами та з тезою про підпорядкованість релігії більш загальній “національній ідеї”. На наш погляд, принципами, які визначатимуть ці межі, є:

1. Стратегія на мінімізацію негативного впливу окремих церковних конфесій на розв'язання завдань національної розбудови. Насамперед це

¹ С.Жижек часто говорив о неразрывной связи таких феноменов как “Макдональдс и “джихад”

стосується УПЦ МП. Якщо погодитися з тезою, що Росія не зацікавлена в тому, щоб Україна перетворилася на повноцінну національну державу, то на продовження цієї тези можна стверджувати, що РПЦ як церква, що наслідує візантійську традицію зрощення церкви і держави, виступатиме в ролі потужного інструменту, що блокуватиме цей процес.

Стосовно пропагандистських можливостей “розмивання” української ідентичності, що їх практикували ці конфесії, вже йшлося у в попередніх розділах нашого дослідження. До цього можна додати таке. Однією з аксіом створення національної держави є здобуття церквою, до якої залічує себе більшість населення, статусу автокефалії. Основною технологією, за допомогою якої РПЦ і УПЦ МП можуть перешкоджати цьому процесу, є організація і поглиблення церковних розколів. Застосування цієї технології, нарощування тиску на Україну за допомоги Церкви¹ пояснює той факт, що УПЦ МП *ніколи* не стане спільницею держави в процесі досягнення загальнонаціональної єдності (а разом і єдності та миру у конфесійній сфері, які багато в чому цю загальнонаціональну єдність зумовлюють).

Слід пам'ятати, що ця конфесія не просто перешкоджає досягненню автокефалії православної церкви в Україні, а й унаслідок своєї войовничої проросійської, антизахідної, антиєкуменічної позиції й стратегії нетерпимості стосовно інших конфесій є каталізатором *релігійної війни* в Україні. До такої війни підштовхує також низка стратегій, вироблених РПЦ ще на Архієрейському соборі 18–23 лютого 1997 року. Вони полягають у такому:

а) канонізація святих, зокрема царської сім'ї, яка для віруючих України насичена пропагандистським ефектом виховання *загальноросійської*, “імперської ідентичності”;

¹ Так, О.Кубеліус із приводу активізації впливу Росії за допомогою РПЦ ще 2001 року писав: “Виходячи зі сказаного, мабуть, усе ж таки слід очікувати активізації політичної діяльності Руської Православної Церкви в Україні. Одним із засобів утримання Церков, що перебувають під юрисдикцією РПЦ, але прагнуть незалежності, є створення умов для виникнення розколів і напруженості у взаєминах між конфесіями, що нині вже має місце в Україні, Латвії, Естонії, Молдові. Внаслідок розколів Церкви слабшають, а в суспільстві виникає напруженість і тенденція до нестабільності” (див.: Кубеліус А.А. Украина–Россия: религиозное начало в системе ценностных ориентаций посткоммунистического человека // Украина–Россия: концептуальные основы гуманитарных отношений. – К., 2001. – С. 457–458).

б) важливість співпраці РПЦ з арміями і правоохоронними органами, зокрема й держав СНД (тобто підвищується можливість впливу на силові структури України з боку Росії);

в) демонстрування жорсткої позиції стосовно УГКЦ і представників влади, котрі підтримують цю церкву, та автокефалістів (цією акцією посилюється конфронтація між православними і греко-католиками й унеможлиблюються будь-які спроби конструктивного діалогу між цими конфесіями);

г) анафема стосовно глави УПЦ КП Філарета (Денисенка), відлучення від церкви священнослужителів Гліба Якуніна, Русанцова, Старини, Шибасва (колишніх священнослужителів РПЦ, які нині перейшли до УПЦ КП), що веде за собою цілковите виключення УПЦ КП із православного середовища, оскільки “анафема означає практичну ізоляцію не лише анафематствованного, а й усіх членів конфесії від спілкування як із представниками православних, так і інших християнських Церков, що мають апостольське походження. Спілкування можливе лише на побутовому рівні. А це, своєю чергою, ускладнює будь-який діалог між представниками Церков, що відносять себе до православної традиції, з метою об’єднання конфесій в Україні в єдину православну Церкву” [60, 463].

Зазначені акції, що є суто *політичними*, дають підстави підтвердити висновок, якого ми дійшли у попередніх розділах, що УПЦ МП практикує переважно *гетерономний релігійний досвід* і перетворюється на різновид політичної структури, якою керують ззовні і яка виконує конкретні завдання. Як така ця структура є закритою для міжконфесійного діалогу і принципово не може *інтегруватися* в жоден різновид української автокефалії. У цьому контексті можна стверджувати що стратегія мінімізації її негативного впливу передусім полягає в чіткому усвідомленні цієї обставини, у виробленні послідовної конфесійної політики (якої на разі не існує), наявності державної точки зору на ті дії УПЦ МП, що є політичними акціями, підривають підвалини української державності й суперечать стратегії формування української політичної нації. Одним із виявів стратегії мінімізації можна вважати відмову

влади від домінантної концепції *православної ідентичності* української нації, оскільки вона спричинює “привід “вторинної етнізації” (чи то в напрямі “слов'янства”, чи то в напрямі “автентичного українського етносу”).

2. Усебічна державна підтримка “національних церков”, зорієнтованих на “розбудову” української політичної нації. З огляду на той зміст, який ми вкладаємо в концепт “національної релігії” у другому параграфі цього розділу, до цих церков можуть належати всі без винятку церкви, *що* включені до проекту розбудови української політичної нації. Підтримка може виявлятися, по-перше, в тому, щоб залучити до цього проекту якомога більше церков. Важливим резервом у цьому плані є іслам (котрий хоча й підтримує мізерна частка населення України, є конче важливим для залучення до цього проекту державної розбудови кримсько-татарського населення АР Крим), а також іудаїзм і конфесії різних гілок протестантизму.

Державна політика щодо цих церков має передбачати виховання толерантного ставлення населення до перелічених конфесій. Це ставлення демонструють дані таблиці 3.2. нашого Звіту “Релігія і Церква в сучасній Україні”:

Таблиця 3.2.

Частка віруючих певних конфесій, які ставляться позитивно до віруючих інших конфесій (у %)

| | |
|--------------------------------------|---|
| Частка віруючих певних конфесій, які | Частка тих, хто позитивно ставиться до... |
|--------------------------------------|---|

| які ставляться позитивно до віруючих інших конфесій (%) Належність до релігійних конфесій | УПЦ (МП) | УПЦ КП | УАПЦ | УГКЦ | Римокатоликів (РКЦ) | Мусульман | Баптистів | Адвентистів | П'ятидесятників | Іудеїв | Харизматиків | Буддистів, Свідків Єгови |
|--|-----------|-----------|----------|-----------|---------------------|-----------|-----------|-------------|-----------------|--------|--------------|--------------------------|
| 1. УПЦ (МП) | 37,8 ■ | 64,7 | 44,2 | 38,1 | 30,6 | 21,1 | 8,0 | 6,6 | 6,7 | 11,7 | 7,6 | 10,1 |
| 2. УПЦ КП | 54,6 | 28,7 ■ | 49,4 | 43,9 | 31,0 | 15,8 | 7,9 | 6,1 | 6,7 | 9,1 | 5,5 | 9,1 |
| 3. УАПЦ | 52,6 | 89,5 | 1,6 ■ | 25,6 | 47,4 | 15,8 | 5,3 | 21,1 | 5,3 | 10,5 | 0,0 | 10,5 |
| 4. УГКЦ | 33,6 | 57,8 | 55,0 | 18,6 ■ | 65,0 | 10,8 | 5,0 | 5,4 | 4,5 | 5,4 | 4,1 | 5,8 |
| 5. РКЦ | 66,7 | 72,2 | 66,7 | 72,2 | 1,6 ■ | 47,4 | 10,5 | 10,5 | 10,5 | 15,8 | 10,5 | 10,5 |
| 6. Мусульмани | 56,5 | 56,5 | 56,5 | 56,5 | 52,2 | 1,9 ■ | 0,0 | 0,0 | 0,0 | 0,0 | 0,0 | 0,0 |
| 7. Протестанти | 36,2 | 51,1 | 38,3 | 42,6 | 29,8 | 14,9 | 2,0 ■ | 0,6 ■ | 1,1 ■ | 25,5 | 27,7 | 12,8 |
| 8. Інші християни | 33,3 | 33,3 | 30,3 | 30,3 | 24,2 | 24,2 | 27,3 | 18,2 | 21,2 | 18,2 | 21,9 | 18,2 |
| 9. Серед всіх громадян включаючи невіруючих | 47,1* | 52,6* | 31,6* | 31,2* | 24,3* | 13,3* | 8,1* | 6,4* | 6,6* | 8,2* | 6,4* | 6,8* |

* – включаючи тих, хто належить до цієї релігії чи конфесії

■ – частка цієї конфесії серед віруючих України

Спираючись на дані наведеної таблиці, можна переконатися, що найбільш нетерпимо громадяни України ставляться до всіх *протестантських церков*, які однозначно кваліфікуються як “сектанти”. Отже, позитивно оцінюють їхню діяльність 6,5–8% громадян, негативно – від 25% (адвентисти) до 34% (Свідки Єгови). Не надто толерантні громадяни й щодо *іудейської релігії* (8% позитивних оцінок, 18% негативних) і *мусульманства* (13% позитивних оцінок,

15% негативних). Цікаво, що негатив на адресу мусульманства є найменшим, стосовно якого негативні й позитивні оцінки розподіляються майже однаково.

Наголосимо принагідно: пропагандистський апарат держави має працювати так, щоб, з одного боку, прилучати представників цих церков до проекту розбудови національної держави і політичної нації, а з іншого – сприяти розвінчуванню наявних стереотипів негативного ставлення, аби **сформувати єдиний фронт національних і національно зорієнтованих релігій**, необхідний для досягнення загальнонаціональної консолідації як важливої передумови формування української політичної нації.

Щоб подолати міжконфесійний розкол і вможливити міжконфесійні об'єднання, оптимальні для заявленого завдання, слід розглянути різні сценарії.

Сценарій 1. Створення Єдиної Української православної і/або “загальнохристиянської” Помісної Церкви. Як відомо, самі суперечки з приводу можливості створення такої Церкви в Україні надто ідеологізовані й політизовані, оскільки від початку або приймають ідеологію заперечення такого роду об'єднання (ідеологію УПЦ МП, за якою всі інші православні церкви в Україні є “розкольницькими” і “неканонічними”), або приєднуються до ідеологічної “доцільності” захисту такого проекту. Висновок більш “обережних” теоретиків (до них належить, зокрема, О.Шуба) такий: щоб держава не втручалася в цей процес, бо цим утручанням вона може лише погіршити ситуацію. Разом із тим під час вироблення державної політики стосовно церкви і перспектив зазначеного проекту слід врахувати, що вимога церковної автокефалії не є політичною, навпаки, політичним є блокування цієї справедливої вимоги для будь-якої незалежної держави (поняття автокефалії та державної незалежності є корелятами). Це підтверджує відомий авторитет у богословській теорії протоієрей О.Кубеліус, якого ми вже неодноразово цитували у своєму дослідженні, і який є священнослужителем УПЦ МП (через що його свідчення і критичний аналіз видаються особливо цінними). З цього приводу він, зокрема, зазначає: “Прагнення помісних церков до здобуття автокефалії має підстави й у канонах (правилах) православ'я, що відображають

внутрішній порядок життя Церков. Здобуття автокефалії – природний процес, на заваді якому часто-густо стоїть вище керівництво тих церков, під юрисдикцією яких перебувають їхні складові, що виборюють автокефалію, та владні структури держав, що вже розпалися або розпадаються. Мета створення перешкод на шляху до незалежності Церков – утримати їх, а через них – і держави, на теренах яких вони поширені, у сфері впливу як відповідної Церкви, так і відповідної держави” [60, 455-456].

Коли говорять про об'єднання Церков християнської традиції, слід чітко виокремлювати дві стадії цього процесу, що їх може не передбачати єдиний сценарій такого об'єднання: (а) стадія здобуття *автокефалії* Українською Православною Церквою із подальшим об'єднанням церков цієї традиції в Єдину Церкву; (б) стадія об'єднання Церков християнської традиції (включно з УГКЦ і РКЦ) у Помісну Українську (Київську) Церкву, що було б безпрецедентним фактом в історії екуменічного руху. Для об'єднання й консолідації України та розв'язання завдань формування української політичної нації таке об'єднання (із проходженням двох етапів), безперечно, є бажаним. При цьому треба усвідомлювати, що УПЦ МП виступатиме в ролі основної перешкоди як для досягнення автокефалії, так і для більш глибокого екуменічного християнського “синтезу” через особливості стратегії Москви, якій вона підпорядкована.

Оцінюючи рівень імовірності реалізації зазначеного проекту, подивимось, як бачать цей процес самі віруючі згаданих конфесій. Розглянемо таблицю 3.3.

Таблиця 3.3

Ставлення до ідеї об'єднання Церков Київської християнської традиції в єдину Українську (Київську) Помісну Церкву серед невіруючих та віруючих різних конфесій (у %)

| | |
|----------------------------------|--|
| Рівні релігійності та конфесійна | Чи підтримують ідею об'єднання Церков Київської християнської традиції в єдину Українську (Київську) Помісну церкву? |
|----------------------------------|--|

| залежність | підтримують таке об'єднання в найкоротші терміни | підтримують таке об'єднання поступово, без поспіху | не бачать необхідності в такому об'єднанні | не визначи лись | взагалі не цікавлять ся цим питанням |
|--|--|--|---|-----------------------|--|
| Всі громадяни | 10,3 | 20,3 | 14,0 | 24,5 | 30,9 |
| 1. Невіруючі | 3,7 | 7,5 | 10,6 | 20,1 | 58,2 |
| 2. Невизначені щодо віри | 4,4 | 18,5 | 8,0 | 25,1 | 44,0 |
| 3. Віруючі, які не належать до певних конфесій | 10,2 | 17,7 | 12,6 | 31,0 | 28,5 |
| 4. Віруючі УПЦ (МП) | 10,8 | 31,0 | 21,1 | 23,2 | 14,0 |
| 5. Віруючі УПЦ КП | 23,4 | 33,4 | 13,4 | 19,1 | 10,6 |
| 6. Віруючі УАПЦ | 10,5 | 31,6 | 21,1 | 26,3 | 10,5 |
| 7. Віруючі УГКЦ | 17,0 | 25,1 | 26,0 | 18,8 | 13,0 |
| 8. Віруючі РКЦ | 26,3 | 21,1 | 10,5 | 31,6 | 10,5 |
| 9. Протестанти | 4,3 | 29,8 | 19,1 | 19,1 | 27,7 |
| 10. Мусульмани | 4,3 | 8,7 | 8,7 | 13,0 | 65,2 |
| 11. Інші християни | 0 | 6,1 | 18,2 | 12,1 | 63,6 |

Наведені в таблиці новітні дані з цього питання демонструють подвійну тенденцію у ставленні до проблеми української громадськості. Індиферентність щодо позитивного розв'язання цієї проблеми спостерігається серед невіруючих і тих, хто не визначився стосовно віри, тобто більш як 3/4 невіруючих і майже стільки ж тих, хто не визначився стосовно віри, або взагалі не цікавиться цими питаннями, або не визначився щодо доцільності/недоцільності такого об'єднання. На наш погляд, така індиферентність пояснюється низькою соціальною активністю населення України загалом, тобто соціальною аномією. Серед номінативно віруючих 37,2% також не мають певної думки з цього приводу. Серед віруючих УПЦ КП таких виявилось 29,7%, УАПЦ – 36,8%, греко-католицької церкви – 31,8%.

З іншого боку, серед “свідомих” опитаних усіх груп і віруючих основних християнських конфесій (включно з УПЦ МП!) переважають прихильники поступового об'єднання Церков Київської християнської традиції.

Ці соціологічні дані свідчать, що держава за умови розробленості її церковної політики має серйозний пропагандистський резерв, аби потенційно ідея автокефалії перетворилася на домінуючу серед переважної більшості віруючих. Одним з інструментів такого штибу пропагандистського впливу є налагоджена система “просвіти” віруючих з цього питання, своєрідний “агітпроп”, здійснюваний силами як учених, журналістів, так і тих ієрархів християнських церков, які цю ідею обстоюють. На разі наявність потужного опору з боку очільників УПЦ МП й “інертної маси” віруючих, байдужих до цього питання, роблять цей проект радше *віртуальним*, ніж реальним. Іншими словами, у ньому ідейне підґрунтя й досі тяжіє над технологічними можливостями.

Стосовно другого етапу міжконфесійного об'єднання християнських церков України (етапу приєднання церков із католицької “ідентичністю”) можна повторити висновок із другого параграфа цього розділу, згідно з яким навіть якщо припустити можливість об'єднання православних церков, то для такого екуменічного кроку, як приєднання до цього об'єднання (або Єдиної Церкви) УГКЦ і РКЦ, знадобиться величезна робота з руйнування стереотипів спершу православної доктрини в бік більшої гнучкості в напрямі екуменічних рухів, а потім – стереотипів масової свідомості віруючих, якій властиве упереджене ставлення до католиків і греко-католиків (стереотипів, багато в чому зумовлених пропагандистською тезою про “православну ідентичність” українців).

Для ілюстрації останнього пункту звернемо увагу на таблицю 3.4 нашого соціологічного “Звіту”, в якій диференційована думка віруючих не лише стосовно перспективи створення Єдиної Помісної Церкви, а й щодо того, які конфесії мають входити до неї.

**Громадська думка віруючих основних християнських конфесій щодо
об'єднання в єдину Помісну церкву різних церков Київської християнської
традиції (у %)**

| Які конфесії мають об'єднатися в єдину Помісну Українську (Київську) Церкву? | Віруючі церков | | | |
|---|-----------------------|---------------|-------------|-------------|
| | УПЦ (МП) | УПЦ КП | УАПЦ | УГКЦ |
| <u>I. Українська Автокефальна Православна церква (УАПЦ)</u> | | | | |
| 1.1. так (має входити) | 67,2 | 73,4 | 100 | 87,2 |
| 1.2. ні | 7,2 | 6,0 | 0 | 6,4 |
| 1.3. не визначились | 25,6 | 20,7 | 0 | 6,4 |
| <u>II. Українська Греко-католицька церква (УГКЦ)</u> | | | | |
| 2.1. так (має входити) | 37,2 | 49,4 | 50,0 | 94,7 |
| 2.2. ні | 22,2 | 27,8 | 12,5 | 2,1 |
| 2.3. не визначились | 40,6 | 22,8 | 37,5 | 3,2 |
| <u>III. Українська Православна церква Київського патріархату</u> | | | | |
| 3.1. так (має входити) | 78,5 | 95,1 | 87,5 | 92,6 |
| 3.2. ні | 3,9 | 1,6 | 0 | 2,1 |
| 3.3. не визначились | 17,7 | 3,3 | 12,5 | 5,3 |
| <u>IV. Українська Православна церква (Московського патріархату) (УПЦ МП)</u> | | | | |
| 4.1. так (має входити) | 81,2 | 68,5 | 62,5 | 47,9 |
| 4.2. ні | 2,8 | 16,3 | 25,0 | 30,9 |
| 4.3. не визначились | 16,0 | 15,2 | 12,5 | 21,3 |

Дані таблиці 3.4. вочевиднюють приховане “дискримінаційне” ставлення православних конфесій України до УГКЦ. Так, наприклад, абсолютна більшість громадян (і віруючих, і невіруючих), що підтримують саму ідею єдиної Помісної церкви, вважає, що до цієї об'єднаної церкви має входити Українська православна церква Київського патріархату, майже дві третини людей вважають, що до неї мають входити УАПЦ і УПЦ МП. І тільки *близько половини* прихильників об'єднання вважають за доцільне приєднання до цієї церкви *Української греко-католицької церкви*, причому таку позицію практично одностайно підтримують лише мешканці Західної України; противники такого об'єднання переважають в областях Півдня України, де дуже сильним є вплив УПЦ МП і пропагандистські штампи, поширювані цією конфесією.

З огляду на те, що віруючі УГКЦ майже одностайно підтримують об'єднання своєї церкви в Єдину Помісну Українську (Київську) церкву з УПЦ КП і УАПЦ (тоді як до перспективи союзу з УПЦ МП ставляться значно стриманіше, тобто третина номінативних греко-католиків проти її приєднання), ймовірним варіантом єкуменічного сценарію в Україні може бути союз УГКЦ, УПЦ КП і УАПЦ, що стане ядром об'єднання *національних церков*, які долучаться до проекту формування як незалежної української “національної держави”, так і до проекту формування “української політичної нації”.

Сценарій 2. Позаконфесійні форми об'єднання українських церков для участі в проекті розбудови “національної держави” і формування “української політичної нації”. З огляду на те, що можливості єкуменічного “синтезу” мають певні рамки і наражаються на обмеження, перейшовши які, конфесія може втратити свою ідентичність, що в Україні є низка церков, здатних підтримати зазначений проект (це, зокрема, іудаїзм і мусульманство), що існує багато віруючих і тих, хто не визначився стосовно віри, які можуть бути залучені до “національно зорієнтованого” проекту, слід враховувати також імовірність позаконфесійних церковних союзів, союзів віруючих і невіруючих на більш універсальній світоглядній основі (як уже зазначалося, роль цієї основи

може відіграти нова українська “національна ідея”, вільна від приводів “етнонації”).

Типологічно цей сценарій може бути реалізований у двох різновидах.

а) Створення різновиду “громадянської релігії” на кшталт “громадянської релігії” у США. Як відомо, теоретичними “фундаторами” ідеї громадянської релігії виступали Ж.-Ж.Руссо і Е.Дюркгейм. Перша історична модифікація її з'явилася за часів Великої французької революції (Культ Верховної Істоти). Але найбільш зріла форма її втілення унаочнена у феномені “громадянської релігії” США. Про американську громадянську релігію достатньо написано. Стисло сутність її полягає у визнанні Бога (причому його “природа” визнана нерелевантною) як Творця і Вищого Судді, месіанської ролі Америки у світовій історії (роль “Святого Письма” належить Конституції США). У літературі неодноразово вказувалося, що президент США виступає в ролі “первосвященника”, конгресмени – пророків, журналісти – “апостолів свободи, що мобілізують націю” [119, 159-160].

В Україні ідею створення національно зорієнтованої релігії на зразок американської обстоюють А.Колодний та Л.Филипович [54, 4-14]. Основна думка авторів зводиться до того, що світоглядним ядром такого роду релігії може бути віра в Абсолют (Вищу Силу) та особливу місію України. Проти концепцій такого роду висувують чимало заперечень, серед яких фігурує, наприклад, посилення на те, що Україна через неможливість її претензій на серйозну роль у міжнародній політиці не зможе ідеологічно виробити власний різновид месіанської ідеології [119, 160]. Оскільки месіанізм не обов'язково має спиратися на ідею унікальних досягнень і внаслідок цих досягнень відігравати особливу роль у світовій історії (месіанізм, навпаки, може спиратися на привілей Жертви, *що зумовлює* особливу місію спільноти, як, наприклад, у випадку з іудейським месіанізмом), це заперечення не є достатньо вагомим і обґрунтованим. Друге заперечення є суттєвішим. Воно полягає в такому: “Громадянська релігія США є наслідком історичного оформлення американської нації, яка завдяки своїй мультиетносності не могла використовувати націоналізм

як чинник інтеграції. Натомість українська громадянська релігія в Україні виглядатиме як український націоналізм, якому протистоятимуть інші націоналізми” [119, 160].

Щоб дати відповідь на такі заперечення, потрібно уважно проаналізувати досвід США, який у світлі завдань, що стоять перед Україною, є для нас конче важливим. Ця важливість зумовлена не лише тим, що американська нація є класичним зразком політичної нації за умов “мультиетносності”, а й тим, що тип державності США, попри її характеристики як “імперії”, наближається до типу “національної держави”¹ (контури якого в Європі вже починають розмиватися). Через це досвід “мобілізації” численних етносів за допомоги “громадянської релігії” для проекту нової американської ідентичності в Україні варто вивчати дуже ретельно.

Обговорюючи можливість чи неможливість використання такої технології в Україні, на противагу запереченню месіаністського потенціалу в українській історії й українських ідеологіях, “необхідно насамперед зазначити, що в Україні *вже* є елементи “громадянської релігії” або “національної релігії”. Паралелізм (і передусім структурний) зі США та іншими месіаністськими релігіями (іудаїзмом) тут наявний: привілейованість досвіду страждання і переслідуваного народу як Жертви (напрошується паралель єврейського Холокосту й українського Голодомору як такого роду Жертви), наявність пророка і Священної Книги українців (ідеться про Тараса Шевченка і його “Кобзар”). Ці самі особливості обмежують український месіанізм, оскільки мають яскраве етнічне забарвлення.

Що стосується таких особливостей, як поліетнічність і поліконфесійність, то соціально-політична можливість створення різновиду “громадянської релігії” є. Таким чином, головними передумовами її створення є відмова від ідеї *чистого страждальництва* як моделі позиціювання народу в історії і від ідеї

¹ У цьому контексті видається слушною думка Жижєка з приводу того, що США як і раніше діють на міжнародній арені як “національна держава”, “безжалісно переслідуючи свої власні інтереси”. При цьому головну суперечність у цій парадоксальній ідентичності США Жижєк убачає в тому, що самі вони при цьому мислять себе як Імперію, хоча “імперією не є” (див.: Жижєк С. Ірак: история про чайник. – М., 2004. – С. 32).

обраного етносу, хоча частково ці міфологеми можуть бути використані. Український національний месіанізм як складова ймовірної “громадянської релігії” за сучасної ситуації може бути сформований лише на базі **активного історичного проекту** і на базі цінностей, що об'єднують всі етноси, які живуть на теренах України.

Якщо розглядати світоглядну частину складових такої релігії (віра в Єдиного Бога), то переважання **автономного релігійного досвіду** і відхилення від основних канонів монотеїстичних релігій на користь такого Абстрактного Божества (зафіксованого в нашому соціологічному дослідженні й відображеному в таблиці 2.2.), говорить про наявність великої кількості потенційних adeptів цієї релігії, що робить сам проект цілком реальним в Україні.

б) Створення міжцерковних об'єднань як “громадських організацій” на засадах спільних цінностей без “міжконфесійної інтерференції”. Цей різновид міжконфесійних союзів на “позаконфесійних”, світоглядних засадах (роль яких може виконати “національна ідея”) видається дуже важливим, продуктивним і, на жаль, незастосованим в Україні як через відсутність системних засад конфесійної політики держави, так і доброї волі з боку ієрархів конфесій. У технологічному плані такий різновид Сценарію 2 є найлегше реалізованим, відтак його можна розглядати і як незалежну політико-гуманітарну акцію, і як перший крок до більш глибоких екуменічних синтезів, і як передумову для вироблення принципів “громадянської релігії”. Взаємодія **усіх** зазначених конфесій у цьому процесі (передовсім ідеться про протестантські конфесії, іудаїзм, іслам) принципово важлива, адже виводячи за межі вузькоправославної ідентичності “етнічних українців”, такий тип синтезу створює підґрунтя для більш універсальної ідентичності “українців” як політичної нації.

У цьому контексті мусимо усвідомлювати, що такий міжконфесійний діалог та об'єднання конфесій на базі спільних гуманітарних цінностей неможливі без **інтегративної ідеології**, необхідність якої обстоює

М.І.Михальченко: “Для пришвидшення процесу ідеологічного та світоглядного переорієнтування населення потрібна нова ідеологія, яка додасть привабливості змісту змін, здійснюваних у суспільстві, роз'яснюватиме і схвалюватиме їх, висвітлюючи зв'язок із національними й загальнолюдськими цінностями. За допомоги нової конструктивної ідеології нинішня етнокультурна і політична спільнота має усвідомити себе українським народом, визначити своє місце і роль в історії людства. Таке важливе завдання в змозі виконати не просто ідеологія класу чи верстви, *а інтегративна ідеологія, яка б стала кодексом згоди незгодних в окремому етносі соціальних груп, особистостей і яка б певний час відіграла роль загальнонаціональної ідеології*” [79, 210].

Кореляції між наявністю такої “інтегративної ідеології” як основи для міжконфесійного об'єднання і “гуманітарним потенціалом”, що міститься в самих релігійних конфесіях, полягають не просто в їхній взаємодоповнювальності, а в тому, що цей “гуманітарний потенціал” може становити світоглядне ядро цієї ідеології завдяки очевидному, чіткому, відносно простому загальнолюдському змісту цих цінностей. Саме про такі цінності говорив М.І.Михальченко, коли, заперечуючи “одновимірну національну ідею”, стверджував, що така ідеологія має створюватися на “якомусь іншому підґрунті”: “Таким підґрунтям могли б стати ідеї “справедливості”, “правди”, “порядку”, покладені в центр своєрідного “суспільного договору”, не втрачаючи водночас орієнтирів розвитку незалежної держави та європейського вибору” [79, 211].

Перші дві названі базові ідеї перебувають у прямої “компетенції” релігійної свідомості й ідеологій більшості конфесій (і християнських, і нехристиянських). І саме такі ідеї (доповнені іншими загальногуманістичними цінностями на кшталт “свободи”, “любові”) можуть формувати підґрунтя не лише міжконфесійної, а й загальнонаціональної консолідації.

Отже, сформулюємо результати наших попередніх міркувань у вигляді стислих висновків. В третьому розділі дослідження ми наголосили на тому, що для подолання міжконфесійного розколу та вможливлення появи

міжконфесійних об'єднань, оптимальних для завдань формування української політичної нації, можливі два базових сценарії. (Преперенції щодо їх практичного використання залежать від наявності відповідної політичної волі та змін в політичній “кон'юнктурі”). *Перший сценарій* передбачає створення Єдиної Української православної або “загальнохристиянської” Помісної Церкви. *Другий сценарій* полягає в створенні позаконфесійних форм міжцерковних об'єднань або у вигляді різновиду “громадянської релігії” (на кшталт “громадянської релігії” у США) або в формі “загального фронту міжцерковних об'єднань” на засадах спільних цінностей.

Наостанок зазначимо, що участь конфесій у таких соціально-політичних проектах, що передбачають різні форми міжконфесійної спільності й різноманітні сценарії об'єднання (українська православна автокефалія, Об'єднана Українська Помісна християнська церква, проект “української громадянської релігії” і міжконфесійних союзів на універсальній світоглядній основі), не є ані формою *втручання* держави у внутрішньоконфесійні справи, ані стратегією *політизації* релігії, оскільки, як ми показали у попередньому розділі дослідження, політична і державницька ідентичність є невід'ємними складовими гетерономного релігійного досвіду.

ВИСНОВКИ

Підсумовуючи наше дисертаційне дослідження, зазначимо, що основним поштовхом взятися до вироблення нового методологічного підходу до феномена релігії послужувало усвідомлення глухого кута ідеологеми “релігійного Відродження”, в межах якої обертається як теоретична свідомість переважної більшості дослідників, так і практичні проекти, що зумовлюють міжконфесійні відносини в Україні, релігійно-конфесійну політику (яка незрідка виражається у відсутності такої!) української держави. Прагнення подолати інерцію ідеологізації, політизації та прихованого “релігійного” ставлення до релігії, що міститься у цій ідеологемі, зумовило нашу спробу розглядати соціальне функціонування релігії в Україні не як функціонування якогось “сакрального об’єкта”, а як знайому кожному соціальному філософові “форму суспільної свідомості”, тобто за можливості аналітично й “об’єктивно”.

Саме ця стратегія наблизилася нас до необхідності розпочати з перегляду самих базових категорій філософії і соціології релігії (якими є “релігійна свідомість” і “релігійний досвід”) із метою вироблення нових методологічних орієнтирів для нашого подальшого аналізу. Головним теоретичним результатом нашого дослідження є розроблення передумов підходу, який у разі подальшого поглиблення його має привести до розроблення *єдиної концептуальної мови опису* релігійних інститутів і релігійної свідомості, подолати прірву між “зовнішнім” і “внутрішнім” у соціальному функціонуванні релігії, прірви між “абстрактним соціологізмом” і “абстрактним психологізмом” під час опису цього функціонування.

Філософсько-теоретичне підґрунтя такого концептуального апарату ми знайшли в “об’єктивних” і “непсихічних” (хоч як парадоксально це звучить) концепціях свідомості на прикладах видатного філософа радянської доби Мераба Мамардашвілі й такого мислителя психоаналітичного напрямку, представника французького структуралізму Жака Лакана (глибинну подібність

базових положень цих двох теоретиків продемонстровано у першому розділі дисертації).

Крім загальнофілософського підмурку (пов'язаного з обґрунтуванням “непсихічної”, “інституціональної”, “мовної” основи свідомості та “несвідомого”), звернення до доробку Лакана застосовно до нашого завдання визначення концептуального апарату, адекватного для **з'ясування** специфіки релігійної свідомості та релігійного досвіду, виявилось евристично плідним завдяки наявності у **нього спеціального** апарату для опису генези людини як Суб'єкта. Таким апаратом виявилася знаменита лаканівська тріада “Символічне-Уявлюване-Реальне”.

Застосування цього концепту, наявність базової постаті “Великого Іншого” як “мережі означників” сфери Символічного не просто вможливило конкретизацію самого феномена “релігії” та “релігійного”, а й пропозицію належного підґрунтя для опису різних форм і типів “релігійності”, що впливають з різноманітних сценаріїв взаємовідносин Символічного, Уявлюваного і Реального у свідомості Суб'єкта та можливих форм взаємного позиціонування Суб'єкта і “Великого Іншого”.

Не повторюючи викладеного в дисертаційному дослідженні, запитаємо лише: “Чи вдалося на цьому шляху розв'язати проблему специфіки “релігійної” свідомості, а якщо ні, то що саме завадило цьому?” Узнявши за основу визначення релігійної свідомості, що його ми дали у першому розділі¹, запитаємо, чи спрацьовує воно у випадку, відомому в психоаналізі як “марення Шребера”². До речі, це запитання не стояло ані для самого фундатора психоаналізу, ані для тих коментаторів, які залічують Фрейда до числа

¹ Нагадаємо, що згідно із цим визначенням, “релігійною можна вважати таку свідомість, структура якої передбачає не лише існування “Великого Іншого”, а й здатність останнього ототожнюватися з “маленьким іншим”, тобто набувати рис не тільки Символічного, а й Уявлюваного”. Саме ця особливість та здатність “Великого Іншого” бути й визначає можливість віруючого вступати з ним у той чи той тип комунікації залежно від типу релігійного досвіду, який він практикує.

² Випадок Шребера, Президента Сенату, був проаналізований З.Фрейдом під час перебування його у клініці з діагнозом “параноя”. Аналіз Фрейдом цього випадку (і сам цей випадок, тобто тип мислення, що за ним стоїть) виявилися настільки показовими, що увійшли до “золотого фонду” психоаналізу (див.: Фрейд З. Психоаналитические заметки об автобиографическом описании случая паранойи (dementia paranoidea) // Психоанализ. – 2003. – № 2. – С. 42–92).

теоретиків релігійної свідомості! Отже, можемо стверджувати, що фрейдівська концепція релігійної свідомості, концепція релігії як “нав'язливого неврозу” ґрунтується на таких передумовах: а) наявності певної психологічної потреби, зокрема потреби у захисті, зумовленої *безпорадністю* людини; б) проєкція на постать Бога “комплексу батька” як амбівалентного відношення одночасної *загрози і захисту*; в) обмеження аналізу релігійної свідомості та релігійного досвіду самим лише “готовим арсеналом релігійних уявлень, що їх культура вручає індивідові”; г) утопічний проєкт можливості позбавитися релігійного “нав'язливого неврозу” шляхом спільної “розумної духовної праці” [140, 131].

Урахування зазначених передумов дає змогу зрозуміти, чому для Фрейда не виникало питання щодо віднесення світоглядної конструкції й оригінального способу спілкування з Богом у Шребера до релігійної свідомості та релігійного досвіду, оскільки у випадку зі Шребером мало місце: а) виникнення постаті Бога й комунікації з ним не як “світоглядного запиту”, але як спонтанного *побічного продукту роботи свідомості* (сам Шребер наголошував, що до хвороби він був скептиком у питаннях релігії); б) вихід за межі фрейдівської парадигми “безпорадності” і поява Бога як результату витискання складних відносин із власним батьком, старшим братом і “раціоналізації” гомосексуального потягу до лікаря Флейсига; в) наявність складнішого сценарію проєкцій на постать Бога, ніж описаний у Фрейда ідеал – типовий сценарій покладання на Бога таких батьківських функцій, як одночасний захист і загроза покарання у разі недотримання “божественного Закону” (як відомо, витончений фантазм Шребера передбачав інтимні із Богом після його гаданого перетворення на жінку); в) *“сингулярність”* релігійної конструкції Шребера, його невписуваність у межі “готового арсеналу релігійних уявлень”.

Розуміння того, чому сам Фрейд не аналізував поглядів Шребера як релігійні й відніс їх до рубрики “паранояльне марення”, не звільняє нас від необхідності дати відповідь на це питання з позиції запропонованої нами методології. Адже з огляду на обстоювані автором даного дослідження методологічні позиції в конструкції Шребера є необхідні й достатні умови для

характеристики його свідомості як різновиду свідомості релігійної – наявність “Великого Іншого”, можливість комунікативного зв'язку з ним і реалізація цієї можливості в індивідуальному “досвіді” Шребера (навіть якщо цей досвід із погляду стороннього спостерігача кваліфікується як клінічний і патологічний).

Наше звернення до цього випадку цікаве не просто як аналіз казусу, а й як принциповий методологічний прийом, актуальний за нашої “постмодерністської сучасності”. Оскільки саме зараз, за умов плюралізації й постмодерністського “суспільства вибору” дослідники констатують масовий відхід віруючих від тих релігій, котрі, за Фрейдом “культура вручає індивідові”, і наростання широкого розкиду індивідуальних релігійних конструкцій, дуже схожих на конструкцію Шребера¹. За нашою термінологією цей індивідуалізований “плюралістичний релігійний Всесвіт” дістав відображення в концепті *автономного релігійного досвіду*. Питання, що, як і раніше, залишається без відповіді, тепер можна сформулювати так: “Якщо “марення Шребера” не є релігійною свідомістю, чим тоді деякі різновиди “нових вірувань” відрізняються від конструкції Шребера?”. Питання можна поставити й у ширшому історико-культурному контексті: якими є аналоги фантазматичної конструкції Шребера в історії релігійної думки та релігійних практик? Очевидним, зокрема, є таке: якщо в такого мислителя як Декарт уся “картина світу” тримається на твердженні, що “Бог не може мені брехати”, і “картина світу” Шребера також скріплена “онтологічною присутністю” в ній Бога, то *структурно* ці конструкції гомологічні. На цю подібність не впливає той факт, що Бог Шребера поводиться абсолютно антидекартівським чином і тільки те й робить, що його обманює.

Проте й щодо останньої обставини можна знайти аналоги шреберівському “підступному і немилосердному Богові” (наприклад, в ученні гностиків, в образі Бога у Маркіза де Сада, зрештою, в творчості таких відомих російських письменників як В.Набоков і М.Булгаков, нещодавно екранізований роман якого

¹ Відзначені особливості функціонування релігії за доби постмодерну, подібно до формулювання на кшталт “суспільства вибору”, а також терміни “плюралізм та індивідуалізація” були перелічені та проаналізовані у статті польського дослідника Я.Мар'янського (див.: Marianski J. Postmodernistskaya sekularyzacja – proba opisu zjawiska // Stare i nowe struktury społeczne w Poesu. – T.V. Teritorialne struktury społeczne. – Lublin, 2004. – S. 225–241).

“Майстер і Маргарита” дає не менш багатий матеріал для аналітики релігійної свідомості, ніж клінічний випадок Шребера¹).

Наведений приклад є показовим ще й у плані розмитості наших критеріїв між психопатологією і власне релігійною свідомістю. Постульований у першому розділі критерій відмінності “релігійного” від “патологічного” (елімінування аспекту Символічного, безпосереднє “переплетення” Уявлюваного з Реальним у випадку із психопатологією) все одно залишає без відповіді проблему *міри* взаємовідносин між Символічним та Уявлюваним, яка б зумовлювала наявність “нормальної” та “цивілізованої” релігійності.

Безперечно, ми стверджуємо: якщо людина наполягає на тому, що вона вірить у Бога й у можливість комунікації з ним, то вона має релігійно зорієнтовану свідомість, а якщо вона при цьому, як Шребер, реально *чує* голос Бога, то ми можемо сказати, що вона втратила вимір Символічного до такої міри, що її віра перетворилася на марення. Так само віруючий може стверджувати, що в світі діють диявольські сили, залишаючись абсолютно свідомим і “релігійно грамотним”, проте якщо він стверджує, що зустрів Сатану на Патріарших прудах, тоді його можна запроторити до психіатричної лікарні, як це сталося з Іваном Бездомним.

Утім, навіть чітка вказівка на структурні відмінності релігії від “нерелігії” не можуть цілком виключити із наших суджень з цього приводу *ідеологічних* і *конвенціональних* передумов, оскільки в постулюванні згаданої міри важко остаточно позбутися *суб’єктивного* та *смакового* елементів. Проте ситуація “постмодерністської секуляризації” і вторинної “релігієзації” масової свідомості, посилення тенденції релігійного плюралізму зобов’язує дослідника мінімізувати цей ідеологічний момент у його теорії та виробленні апарату для об’єктивного

¹ Релігійна і теологічна конструкція, подана в романі, теж далека від канонічного богослов’я і канонічної християнської традиції, подібно до концепції Шребера. Якщо відволіктися від того, що її подано як художню *концепцію*, й зосередитися суто на її смислі, ми побачимо, що ця конструкція також сингулярна, є *результатом* індивідуалізованого містичного бачення і релігійного пошуку в таких аспектах як символіка взаємин у рамках трикутника Бог – Спаситель – Сатана, концентрації рис “Великого Іншого” на постаті Воланда, його схильності “бути” і виконувати нетрадиційні для Диявола функції відновлення справедливості на тлі бездіяльності “гностичного” немилосердного і підступного Бога (ця теза міститься у звинуваченні, що його вигукував Богові Левій Матвій після страти Єщуа: “Ти злий Бог!”

аналізу реальної складності й неоднозначності процесів, що відбуваються в суспільстві (усвідомленню яких ідеологема “релігійного Відродження” може лише заважати).

Отже, реальна картина виявляється куди складнішою, ніж її описують деякі теоретики (Я.Мар'янський та ін.), тобто вона не зводиться до раціонального вибору “релігій” і вірувань подібно до товарів. Цей плюралізм пов'язаний не так із “парадигмою ідеологічного споживання”, як зі збільшенням **якісної диференціації** релігійної свідомості та релігійного досвіду, що може охоплювати не просто світоглядну конструкцію відносин суб'єкта з гіпотетичним об'єктом божественної природи, а й численні **замісні утворення** а ля Шребер, утворення, в яких релігійний дискурс може камуфлювати марення, ідеологічну й цивілізаційну ідентичність, слугувати матрицею для позиціювання індивіда і держави тощо.

Констатація цих замісних утворень уможлиблює чіткіше акцентування нашої дослідницької позиції порівняно із більшістю теорій “постмодерністських” соціологій релігій і стверджувати, що наявний релігійний плюралізм передбачає не просто вибір у **гомогенному полі свідомості**, а й **різномірність типологій свідомості**, котрі ми в теоретичній абстракції позначаємо як “релігійні”. Тобто наша позиція передбачає множинність “релігійних свідомостей” і типів “релігійного досвіду”. Для виявлення цієї структурної й “топологічної” множинності ми запропонували наш **структурно-типологічний підхід** до аналізу релігійної свідомості та релігійного досвіду, підхід, який ми методологічно протиставляли суто “кількісному” підходу, поширеному в соціології релігії.

Розроблення типологій релігійної свідомості (зокрема констатація таких її типів, як потенційна релігійна свідомість, “первинна” релігійна свідомість і “вторинна” релігійна свідомість) та релігійного досвіду (автономний релігійний досвід і гетерономний релігійний досвід) потребувало розв'язання завдання залучити до теоретичного опису релігійного життя в Україні якомога більше параметрів, взаємодія яких дає змогу точніше продемонструвати **специфіку** його

конкретних виявів. Додамо до вже викладеного з приводу цієї специфіки, що у сфері власне теоретичній ми бачимо можливість побудови більш диференційованих моделей соціологічного аналізу релігійного життя, якнайточнішого опису “релігійної карти” України і вважаємо вироблення таких моделей важливим і актуальним завданням.

Розв'язання цього завдання пов'язане з розробленням більш розширеного варіанта соціологічних опитувальників, які б змогли конкретизувати належність респондента до того чи того типу релігійності. Попередній варіант такого опитувальника становить таблиця 2.2, в якій містяться відповіді невіруючих, тих, хто не визначився стосовно віри, і представників різних конфесій з приводу природи Бога. Отримані результати, зокрема те, що достатньо високий відсоток тих, хто сам кваліфікує свою позицію як невіруючий, і тих, хто не визначився стосовно релігії, не відмовляються від *Символічного* виміру релігійного¹, дають підстави стверджувати, що робота в цьому напрямі вможливить якнайточніше визначення характеру релігійності респондента, а також прогнозування щодо ймовірності залученості його до того чи того релігійного або соціально-політичного проекту. Скажімо, наявність таких сюжетів у пропонованих опитувальниках, як “смысл історії”, “проблема взаємин Добра і Зла”, “життя після смерті”, “НЛО, іншопланетний розум і його можливості впливати на земне життя й перспективу земної цивілізації”, “Апокаліпсис і Кінець Світу”, “Світле Майбутнє і можливість побудови “Царства Добра” тощо, змогли б не тільки більш диференційовано подати характер вірувань індивіда, а й продемонструвати що насправді кількість віруючих набагато більша за ту, що впливає з даних, отриманих у звичний спосіб.

Якщо ж ми додамо до такого опитувальника запитання, які заторкують не просто світоглядні чи пізнавальні проблеми а й базові аспекти людського *Бажання*, ми, мабуть, переконаємося, що представників “потенційно релігійної свідомості” також значно більше, ніж ми зараз вважаємо. Понад те, саме ці

запитання дали б нам змогу зафіксувати ту межу, за якою релігійна свідомість переходить у *деякі* прикордонні форми на кшталт фантазмів Шребера. До таких запитань можна, зокрема, віднести таке: “Чи вірите Ви, що Вас життям веде якась сила, що у Вас є янгол-хранитель?”, “Чи бачите Ви себе у ваших уявленнях обранцем, людиною з особливою місією, або ж Вас переслідують “злі сили?” тощо. До кола цих запитань можна віднести й таке: “Чи вважаєте Ви, що в історії ваша країна має певну місію і їй відведена якась значна роль у майбутньому?”². Останній аспект ми вважаємо конче важливим, оскільки тут теоретичні аспекти безпосередньо межують із політичною практикою.

Постулюючи можливість і важливість розв'язання такого роду завдань, ми, проте, вважаємо, що їх слід вирішувати на міждисциплінарному “стику” релігієзнавства, соціальної філософії, соціології релігії та соціального психоаналізу, до того ж розв'язання їх зажадає координації зусиль колективу дослідників.

Що стосується перспектив застосування результатів нашого дослідження безпосередньо в *практичній сфері*, тут ми вважаємо за необхідне брати до уваги такі особливості функціонування релігії за доби, котру деякі теоретики кваліфікують як “постмодерністську”, а деякі – як “глобалізаційну” з урахуванням проблем, що стоять перед “посткомуністичними” державами:

1) Зміна світоглядного статусу науки й функціонування релігії як її альтернативи. Не заглиблюючись у деталі дослідження цього питання, зазначимо лише, що за доби глобалізації, або того, що декотрі дослідники називають “ліберально-олігархічною” моделлю економіки, Наука втрачає свій традиційний статус “потягу-до-істини” і, відповідно, світоглядний вимір “піднесеного” і набуває відверто прагматичних рис, тобто відбувається підміна критеріїв уздовж осі “істинне–хибне” на критерій “ефективне–неефективне”.

¹ Ми маємо на увазі, насамперед те, що певна частка їх не відмовляється від оперування символом “Бога”, як, власне, й ті, кого ми вважаємо представниками *автономного релігійного досвіду*, тобто віруючих, які не відносять себе до жодної конфесії.

² Зазначимо, що масова свідомість деяких держав (приміром, Росії та США) нерозривно пов'язана із подібного роду месіаністськими міфологіями і що дотримання цих міфологій уже дає підстави відносити представників цієї свідомості до свідомості релігійної.

(Такий світоглядний зсув дав підстави деяким дослідникам увести термін “технонаука”) [68, 68].

Відчуття в масовій свідомості цієї світоглядної порожнечі, що міститься у панівній “ринковій” диспозиції наукового знання¹, породжує, відповідно, запит на альтернативу їй. Такою альтернативою саме й виступає релігія, проте за таких умов у переважній більшості випадків релігія виступає водночас у вигляді товару на “ринку релігійних потреб”. Саме в цьому, на нашу думку, криється причина того, що дослідники називають “релігійним плюралізмом”, тобто ми маємо на увазі те, що цей плюралізм зумовлюється не так плюралізмом ідей, як *ринковою інструменталізацією* релігійної свідомості та релігійного досвіду. Ілюструючи зазначену інструменталізацію як своєрідний клон “технонауки”, можна сказати, що за таких умов віруючий найчастіше перетворюється на нарцисийно зорієнтованого “споживача”, якому на світоглядному ринку пропонують один із різновидів світоглядного “комфарту”, свій варіант сценарію “життя після смерті”, “божественної любові” тощо.

2) Релігія як один із основних інструментів ідентичності в посткомуністичних державах за доби глобалізації. Вище ми вже говорили, що досягнення ідентичності за доби глобалізації парадоксальним чином відбувається за сценарієм “реетнізації”. В аналогічний спосіб відчуття у масовій свідомості небезпеки *ринкового “проекту”* соціального функціонування релігії породжує квазіпатріархальні, квазітрадиційні проекти ідентичності як “відродження Традиції”, які часто-густо набувають фундаменталістського забарвлення. Отже, врахування цієї обставини дає підстави стверджувати, що ідеологія *“релігійного Відродження”* містить *подвійне заперечення* – заперечення світоглядної “порожнечі” (що дісталася “посткомуністичній людині” після загибелі тоталітарної ідеології, через що людина опинилася у вакуумі “технонауки”) і заперечення ринкової та постмодерністської “інструменталізації” релігії.

Одначе монополізація “ідентифікаційної функції” з боку релігії за посткомуністичної доби обтяжена пасткою її *політичної інструменталізації*, причому відверта “політтехнологізація” її й уникнення цієї пастки (принаймні в теорії) можливе лише за умови ясного розуміння всіх ідеологічних передумов зазначеного “подвійного заперечення”, того, що “відродження Традиції” за цих умов являє собою ідеологічну ілюзію. Принагідно згадаємо цитовану думку С.Жижека, що “джихад” за сучасної доби – це не повернення до Традиції, а продукт цивілізації, яку він заперечує, це вже “джихад у світі “Макдональдса””.

З огляду на сказане можна конкретизувати нашу стратегію на деконструкцію ідеологеми “релігійного відродження” шляхом демонстрації передумов зазначеного “подвійного заперечення”. Весь пафос нашого дослідження саме й був спрямований на утвердження необхідності посилення аналітичного потенціалу в наших підходах до вивчення соціального функціонування релігії заради уникнення пасток ідеологізації й “політтехнологізації” феномена релігії, поширених у “мас-медіатизованих” кліше. Щоб уникнути цього, нам доведеться здійснити розчіплювання між національною ідентичністю й ідентичністю етнічною, з одного боку, та між ідентичністю етнічної й ідентичністю релігійною – з іншого.

У контексті цієї стратегії наші практичні рекомендації, котрі можна запропонувати як положення для вироблення державної політики у релігійній *сфері*, що містяться у третьому розділі нашого дослідження, можна підсумувати так.

1. Стратегія “деполітизації” релігії. Ця стратегія спрямована проти будь-яких форм політичної інструменталізації й “політтехнологізації” релігії. Вона має запобігати не лише перетворенню будь-якої конфесії на різновид державної релігії (декларативно це визнається на офіційному рівні), а й використанню релігії як основного інструменту національної й цивілізаційної ідентичності (причому використання маніпулятивного, що переслідує вельми непривабливі

¹ Масовою помилкою, на нашу думку, є уявлення про те, що світоглядний вакуум за пострадянських умов пов'язаний лишень зі зникненням панівної комуністичної ідеології. Насправді причини такого “вакууму” лежать (продовження на наступній сторінці)

кон'юнктурні цілі). Інакше кажучи, ця стратегія полягає в тому, щоб повернути релігії її світоглядну функцію, забезпечити умови для функціонування *автономного релігійного досвіду* (поряд із визнанням цінності вільнодумства як виявлення людської свободи у світоглядних пошуках) незалежно від *ринкової й політтехнологічної кон'юнктури*.

2. Відмова від використання релігії як інструменту стратегії пошуків національної “автентичності”. Деконструкція ідеологічної ілюзорності передумови “подвійного заперечення” в контексті такої відмови передбачає з'ясування того факту, що підґрунтя бажаної національної автентичності (та відповідної їй автентичності релігійної) марно шукати в минулому, позаяк його ще треба буде створити. Якщо виходити з того, що ця “автентичність” матиме вигляд *політичної нації*, тоді це твердження цілком змінює звичні сценарії взаємовідносин релігійної й національної ідентичності і передбачає заміну стратегії “подвійної відмови” стратегією *конструктивної розбудови*. Підґрунтям для такої стратегії може послугувати теза, згідно з якою ідеологія за певних історичних обставин може створити націю. Прикладом інтегративного потенціалу релігії у цьому контексті є історичний феномен іудаїзму, якому вдалося надати і зберегти ідентичність народу впродовж тисячоліть.

3. Стратегія активної державної політики в релігійній сфері у світлі нових завдань національної розбудови. Ця стратегія не суперечить стратегії деполітизації, якщо врахувати, що “деполітизація” не означає відсутності принципів державного контролю над діяльністю конфесій¹. Відтак відмова від визнання за релігією функцій державної ідеології не є відмовою від чіткої державної політики у конфесіональній сфері. Понад те, можна стверджувати, що наявна зараз кон'юнктура і безконтрольна політтехнологічна інструменталізація релігії в посткомуністичних державах (зокрема й в Україні) є результатом не сили, а радше свідченням *слабкості* держави (або державності, яка тільки формується, але поки не відбулася).

значно глибше, оскільки подібні явища мають місце й у західних державах.

Зваживши на це, можна уточнити, що, з одного боку, стратегія активної державної політики в релігійній сфері має спрямовуватися проти її комерціалізації, втрати світоглядної функції і перетворення на ринковий товар, а з іншого боку, має пов'язуватися із визнанням важливості її ймовірної інтегративної функції. Завдання формування української політичної нації конкретизує можливий напрям цієї стратегії щодо релігії, що може полягати в **координаційній функції** держави стосовно релігійних конфесій з метою консолідації їх у межах ширшої єднальної платформи “національної ідеї”, залучення до процесу формування незалежної української держави і національної розбудови на засадах спільних для них загальногуманітарних цінностей.

¹ Це твердження стає очевидним тоді, коли ця діяльність безпосередньо стосується такої сфери, як **національна безпека**.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Алексий II. Россия. Духовное возрождение: [Сборник] / Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. — М. : Фонд содействия развитию соц. и полит. наук, 1999. — 215 с.
2. Арапов, Михаил Викторович. Библейская цитата: Словарь-справочник / Рос. акад. наук, Ин-т систем. анализа; [Сост. М. В. Арапов и др.]. — М. : Эдиториал УРСС, 1999. — 223 с.
3. Бадан А. Крос-культурний аналіз соціальної ролі релігії в українському та американському суспільствах // Наука. Релігія. Суспільство. — 2003. - №1. — С. 11-17.
4. Балабанова Н.В. Інституціональні аспекти релігійного життя сучасної України // Проблеми розвитку соціологічної теорії: Трансформація соціальних інститутів та інституціональної структури суспільства: 3-я Всеукраїн. соц. конф., 18 квітня 2003 р., м. Київ. — К.: Ін-т соціології НАН України, 2003. — С. 518-520.
5. Баранников В.П., Матронина Л.Ф. Динамика религиозности в информационном обществе // Соц. исслед. — 2004. - №9. — С. 102 – 107.
6. Барт К. Христианская община и гражданская община // Вопр. философии. — 2001. - №11. — С. 144-166.
7. Белоконь Л.П. Трансформація релігійного свідомості в незалежній Україні (По матеріалах соціологічних опитів населення г.Николаєва в 1992-2000 роках) // Проблеми розвитку соціологічної теорії: Теоретичні проблеми змін соціальної структури українського суспільства: 2-а Всеукр. соц. конф., 19 квітня 2002 р., м.Київ. - К.: Ін-т соціології НАН України, 2002. — С. 406-411.
8. Бжезинский З. Великая шахматная доска. — М., 1998. — С.101.
9. Биченко А., Дудар Н. Релігійність українського суспільства: рівень, характер, особливості // Нац. безпека і оборона. — 2002. - №10. — С. 14-21.

10. Боброва С.П. Системные аспекты исследования мифологического сознания: логика структуры // Личность. Культура. Общество. – 2003. – Т. 5. – Вып. 3-4 (17-18).

11. Бодак В.А. Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди. — К., 2000. — 198 с.

12. Борисова З.О. Релігійність як універсальна характеристика людини: (релігійна свідомість) // Інтелект. Особистість. Цивілізація. – 2003. – Т.1. – Вип.1. – С. 34-41.

13. Бурлачук В. Відмінність, якої немає. Релігійна віра в дзеркалі соціологічного дослідження // Україна –2002: Моніторинг соціальних змін. – К., 2002. – С. 543-547.

14. Васильев В.Г., Мазеин В.О., Мартыненко Н.И. Отношение студенческой молодежи к религии // Соц. исслед. - 2000. - №1. – С. 118 – 120.

15. Віра і розум — двоє крил людського духу: Зб. наук. праць / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди; Ред. А. Колодний. — К.: Світ знань, 2001. — 156 с.

16. Відомості Державного комітету України у справах релігії (початок листопада 2002 року).

17. Гараджа В.И. Социология религии. — М.: 1996.

18. Гасанов Р.М. Ислам в общественно-политической жизни современного Азербайджана // Соц. исслед. – 2003. - №3. – С. 96 – 101.

19. Грабовець О.А., Пашенко А.К. Релігія як символічна форма світорозуміння (спроба соціологічної інтерпретації) // Вісник Київ. ун-ту. – Соціологія. Психологія. Педагогіка. – 2002. – Вип. 15-16. – С. 10-13.

20. Григорієв Н. Українська національна вдача. — Вінніпег, 1941.

21. Грубарг М.Д. К истокам социального учения иудаизма // Соц. исслед. – 2002. - №4. – С. 86 –96.

22. Губерський Л.В., Андрущенко В.П., Михальченко М.І. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світогляд. аналіз / НАН України, Ін-т соціології та ін. — К.: Знання України, 2002. — 580 с.
23. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. — Л., 1989.
24. Гуревич П.С. Нетрадиционные религии в современной России // Личность. Культура. Общество. — 2000. — Т. II. — Вып. 4(6). — С. 281-282.
25. Добрускин М.Е. Новая религиозная ситуация в вузах Украины // Соц. исслед. — 2003. - №10. — С. 101 — 110.
26. Добрускин М.Е. О социальных функциях церкви (на материалах Русской Православной Церкви) // Соц. исслед. — 2002. - №4. — С. 76 — 86.
27. Дугин А. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. — М., 1997.
28. Дудар Н.П., Филипович Л.О. Нові релігійні течії: Укр. контекст (огляд, документи, переклади) / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди. — К.: Наук. думка, 2001. — 132 с.
29. Дудар Н., Шангіна Л. Релігія і церква в суспільному житті України // Нац. безпека і оборона. — 2002. - №10. — С. 6-13.
30. Духовність — народів: Зб. наук. праць / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди; Ред.: А. Гудима, А. Колодний. — К.; Тернопіль: Медакадемія, 2002. — 114 с.
31. Дыханова Н.С. Теория социализации как средство анализа религиозной идентификации // Проблемы розвитку соціологічної теорії: Матеріали 1-ї Всеукр. соц. конф., 15 грудня 2000 р., м. Київ. — К., 2001. — С. 235 — 239.
32. Ерышев А.А., Лукашевич М.П. Социология религии: Учебн. пособие / Межрегиональная академия управления персоналом. — К.: МАУП, 1999. — 119 с.
33. Єленський В. Релігія після комунізму / НАН України. Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди. — К., 2002. — 420с.
34. Жаботинський В. До питання про націоналізм (відповідь П.Ізгоеву) // Жаботинський В. Вибрані статті з національного питання. — К., 1991.

35. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. — М., 1999.
36. Жижек С. Интерпассивность, или как наслаждаться посредством Другого. — СПб., 2005.
37. Жижек С. Ирак: история про чайник. — М., 2005. — 218 с.
38. Жижек С. Метастази насолоди. Шість нарисів про жінку й причинність. — Харків, 2000.
39. Жижек С. Хрупкий абсолют, или почему стоит бороться за христианское наследие. — М., 2003.
40. Жукоцкая З.Р. От теургии серебряного века к откровению современной России // Вестн. Рос. филос. об-ва. — 2003. - №1. — С. 121–123.
41. Зиммель Г. Религиозный элемент в отношениях между людьми // Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии. — М., 1996.
42. Игумен Вениамин (Новик) Анализ 1-5 глав “Основ социальной концепции Русской Православной Церкви” // Соц. исслед. — 2002. — №4. — С. 67–75.
43. Ильин И.Е. Философско-религиозные ориентации молодежи // Общество, государство, религия. — Чебоксары, 2002. — С. 15–28.
44. Іванкова-Стецюк О.Б. Інституціональні функції конфесійної громади за умов сучасного українського суспільства (за матеріалами соціологічного дослідження) // Проблеми розвитку соціологічної теорії: Трансформація соціальних інститутів та інституціональної структури суспільства: 3-я Всеукраїн. соц. конф., 18 квітня 2003 р., м. Київ. — К.: Ін-т соціології НАН України, 2003. — С. 515-517.
45. Інформаційний вісник прес-служби УПЦ. — Вип. 2. — К., 2001.
46. Історія релігії в Україні : Навчальний посібник. — К., 1999.
47. Кант И. Религия в пределах только Разума // Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии. — М., 1996.
48. Каныгин Ю.М., Кушерец В.И. Библия и современная наука. — 2. изд., доп. и перераб. — К.: Знання України, 2005. — 290 с.
49. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. — К.: Оріяни, 2000. — 448 с.

50. Каргина И.Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация // Соц. исслед. – 2004. - №1. – С. 45-53.

51. Карпов А.Б. Смыслообразующие аспекты религиозного менталитета // Вестн. Том. гос. пед. ун-та. – Томск, 2001. – Вып. 3. – С. 55 – 57.

52. Киселев Г.С. Новая религиозность как проблема сознания // Вопр. философии – 2002. - №5. – С. 173 – 182.

53. Киселев Г.С. Современный мир и “новое” религиозное сознание // Вопр. философии. - 2000. - №6. – С. 18-33.

54. Колодний А., Филипович Л. Релігія в контексті духовного відродження України // Українське релігієзнавство. — 1996. — С. 4–14.

55. Колодний А.М. Основи релігієзнавства: Курс лекцій. – К.-Дрогобич, 2006. – 167 с.

56. Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах: Монографія. – Львів: Сполом, 2005. – 336 с.

57. Конфліктогенний потенціал політизованих релігій у контексті глобальної духовно-ціннісної кризи // XXI век: мир между прошлым и будущим. — К., 2004.

58. Котельников Г.А., Лебедев С.Д. Концептуальные модели взаимодействия светской и религиозной культур // Соц. исслед. – 2004. - №5. – С. 121 – 129.

59. Кравченко В.И. Харизматическая личность: многообразие понимания // Соц. исслед. – 2004. - №4. – С. 134 –137.

60. Кубелиус А.А. Украина–Россия: религиозное начало в системе ценностных ориентаций посткоммунистического человека // Украина–Россия: концептуальные основы гуманитарных отношений. — К., 2001.

61. Кубеліус О.А. Релігійний фактор в українсько-російських відносинах //Україна — Росія: концептуальні основи гуманітарних відносин. — К., 2001.

62. Кудряшова Т.В. Фундаментализм в пространстве современного мира // Политические исследования. — № 5. — 2002.

63. Лакан Ж. Семинары. Четыре основные понятия психоанализа. — М.: Гнозис, 2004. — 299 с.

64. Локосов В.В. Соотношение религиозного и секулярного в массовом сознании россиян // Социокультурные трансформации второй половины XX века в странах Центральной и Восточной Европы. — М., 2002. — С. 221 — 234.

65. Лукач Д. Своєрідність естетичного. — М., 1987. — Т. 4.

66. Лутай В.С. Філософія сучасної освіти: Навч. посібник / Український інститут підвищення кваліфікації керівних кадрів освіти. — К.: Центр «Магістр-S» Творчої спілки вчителів України, 1996. — 256 с.

67. Людина — Світ — Культура: Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень: Матеріали Міжнар. наук. конф., 20-21 квітня 2004 р., Київ / За ред. А.Е. Конверського, В.А. Бугрова . — К.:КНУТШ, 2004. — 976 с.

68. Мазин В. Сопротивления психоанализа 1925/2004 // Психоанализ. — 2005. — №1(6).

69. Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. — М., 1990.

70. Мамардашвили М.К. Кантианские вариации // Этика Канта и современность. — Рига, 1989.

71. Мамардашвили М.К. Обязательность формы // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. — М., 1990.

72. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. — М., 1997. — 568 с.

73. Мамардашвили М.К. Сознание — это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. — М., 1990. — С. 76.

74. Маркс К., Энгельс Ф. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: В т. — Т.1.

75. Мартинюк И., Соболева Н. Светская вера как феномен субъективной реальности: современное состояние и тенденции изменений // Социол.: теория, методы, маркетинг. – 2001. - №2. – С. 32-53.

76. Матвеева Н.Ю. Методология социального познания в русской религиозной философии // Соц. исслед. – 2004. - №1. – С. 61-69.

77. Махалова, Людмила Дмитриевна. Библия: история и современность: Учеб. пособие / Л. Д. Махалова; М-во общ. и проф. образования Рос. Федерации, С.-Петерб. гос. ун-т экономики и финансов, Каф. философии. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та экономики и финансов, 1999. — 93 с.

78. Мизун, Юлия Владиславовна, Мизун, Юрий Гаврилович. Тайны богов и религий / Ю. В. Мизун, Ю. Г. Мизун. — М.: Вече, 1999. — 571 с.: ил. — (Великие тайны).

79. Михальченко М.І. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи. — К., 2004.

80. Мчедлов М.П., Гаврилов Ю.А., Шевченко А.П. Мировоззренческие предпочтения и национальные различия // Соц. исслед. – 2004. - №9. – С. 95 – 101.

81. Мчедлов М.П., Гаврилов Ю.А., Шевченко А.П. О социальном портрете современного верующего // Соц. исслед. – 2002. - №7. – С. 68-77.

82. Назаретян А. “Столкновение цивилизаций” и “Конец истории” // Общественные науки и современность. —1994. — № 6.

83. Назаров О. Национальная революции, и национальное государство // www.politua.ru, 02.12.2005.

84. Налетова И.В. “Новые православные” в России: тип или стереотип религиозности // Соц. исслед. – 2004. - №5. – С.130 – 136.

85. Недавнія О.В. Греко-каталіцизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди. — К.: Гнозис, 2000. — 218с.

86. Новітні релігії в сучасній Україні: Матеріали круглого столу та наук.-практ. конф. / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди; Голов. ред. В.Д. Бондаренко. — К.: П-во "VIR", 2000. — 175 с.

87. Основы религиоведения. — М., 2004.

88. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (“круглый стол”) // Соц. исслед. — 2001. - №8. — С. 96 — 103.

89. Правові основи свободи совісті, релігії та релігійних організацій: Зб. документів / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди; Ред. М. Бабій. — К.: Світ знань, 2002. — 120 с.

90. Паращевін М.А. Інтегративна функція релігії як соціального інституту в суспільстві: Історико-соціологічний аналіз: Автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. соціол. наук / НАН України, Ін-т соціології. — К., 2001. — 15 с.

91. Панков А.А. Современные трансформации религиозного сознания и религии как социального института // Проблеми розвитку соціологічної теорії: Матеріали 1-ї Всеукр. соц. конф., 15 грудня 2000 р., м. Київ. — К., 2001. — С. 218 — 224.

92. Панков Г.Д. Вопрос об отношении философии к религии на страницах харьковского журнала “Вера и разум” // Віра і розум. — 2000. - №1. — С. 87-90.

93. Паращевін М. Релігійність у повсякденному житті українців // // Українське суспільство: десять років незалежності: Соціологічний моніторинг та коментар науковців. — К.: Ін-т соціології НАН України, 2001. — С. 545 - 553.

94. Петрик В.М., Ліхтенштейн Є.В., Сьомін С.В. та ін. Новітні та нетрадиційні релігії, містичні рухи у суспільно- політичній сфері України. — К.: Європ. ун-т. - 331 с.

95. Привалов Ю.А. Социология сознания // Проблеми розвитку соціологічної теорії: Матеріали 1-ї Всеукр. соц. конф., 15 грудня 2000 р., м. Київ. — К., 2001. — С. 171 — 173.

96. Режабек Е.Я. Становление мифологического сознания и его когнитивности // Вопр. философии. — 2002. - №1. — С. 52 — 67.

97. Религия и общество : Хрестоматия по истории религии. — М., 1996.

98. Релігійна віра і практика в посткомуністичній Європі // Людина і світ. – 2000. - №4. – С. 8-12.

99. Релігійна свобода і права людини – Львів: Свічадо, 2001. – 376 с.

100. Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив у сфері свободи совісті: Зб. наук. праць / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди; Ред.: А. Колодний, О. Саган. — К., 2000. — 112 с.

101. Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження: Зб. наук. праць / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди; Ред. А. Колодний. — К., 2001. — 178 с.

102. Релігійність в українському суспільстві: За матеріалами соціологічних досліджень // Людина і світ. – 2001. - №1. – С. 20-25.

103. Релігія в сучасному світі // Релігійна панорама. – 2002. – №2. – С. 24-28.

104. Рибчин І. Геопсихічні реакції і вдача українців. Українська душа. — К., 1992.

105. Річинський А. Проблеми релігійної свідомості українців: Вибр. твори / Ред.: А. Колодний, О. Саган; НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди. — К.; Тернопіль: Медакадемія, 2002. — 430 с.

106. Розенберг О.О. Религия и философия // Восток. – 2002. – №4. – С. 102-110.

107. Росс, Флойд, Хиллс, Тинет. Великие религии человечества: [Пер. с англ.] / Ф. Росс, Т. Хиллс. — М.: Медицина и питание, 1999. — 316 с.

108. Рязанова Л. “Нью-эйдж” - религиозное сознание в ситуации постмодерна // Соціальні виміри суспільства: Зб. наук. праць. Вип. 5. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2002. – С. 422 - 437.

109. Рязанова Л. С. Релігійна диференціація українського соціуму та її вплив на політико-ідеологічні преференції громадян України // Українське суспільство – 2003: Соціологічний моніторинг. - К.: Ін-т соціології НАН України, 2003. – С. 529 – 536.

110. Рязанова Л.С. Религиозные практики в аспекте мобилизации ресурса выживания // Якість життя в Україні: час жити і час виживати: Матеріали круглого столу. Центр соціального прогнозування. – К.: Віра “Інсайт”, 2003. – С. 68 – 75.

111. Рязанова Л.С. Государственно-церковные отношения в Украине: дрейф от модели отделения к модели национальной (государственной) церкви // Проблеми розвитку соціологічної теорії: Трансформація соціальних інститутів та інституціональної структури суспільства: 3-я Всеукраїн. соц. конф., 18 квітня 2003 р., м. Київ. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2003. – С. 510-514.

112. Рязанова Л.С. Індивідуальні джерела релігійності: ретроспектива пошуку основних детермінант // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Зб. наук. праць. – Харків, 2003. – С. 93 – 98.

113. Рязанова Л.С. Конфликтологическая парадигма в анализе межконфессиональных противоречий и конфликтов в современной Украине // Проблеми розвитку соціологічної теорії: Матеріали 1-ї Всеукр. соц. конф., 15 грудня 2000 р., м. Київ. – К., 2001. – С. 224 – 229.

114. Рязанова Л.С. Миссионерская деятельность зарубежных церквей, деноминаций и сект в контексте религиозного возрождения в Украине // Соціальні технології: Актуальні проблеми теорії та практики. Міжвуз. зб. наук. праць. – Вип.16. – К.-Запоріжжя-Одеса, 2002. – С. 78 –85.

115. Рязанова Л.С. Миссионерские успехи протестантизма последнего десятилетия XX века в Украине в контексте социокультурной трансформации // Проблеми розвитку соціологічної теорії: Теоретичні проблеми змін соціальної структури українського суспільства: 2-а Всеукр. соц. конф., 19 квітня 2002 р., м.Київ. - К.: Ін-т соціології НАН України, 2002. – С. 401-406.

116. Рязанова Л.С. Особливості протестантських общин віруючих і їх роль в експансії протестантизму в сучасній Україні// Вісник Академії праці і соціальних відносин Федерації профспілок України. – 2002. - №1. – С. 18 – 25.

117. Рязанова Л.С. Особливості цивілізаційно-культурного впливу протестантської та православної етик // Мультиверсум. – Вип. 18. – 2000.. - №4. – С. 181 –190.

118. Рязанова Л.С. Проблема социологического измерения религиозности в социологии религии // Соціальні виміри суспільства: Зб. наук. праць. Вип.7. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2004. – С. 98 – 41.

119. Рязанова Л.С. Релігійне відродження в Україні: соціокультурний контекст. — К., 2004. — С. 108–109.

120. Рязанова Л.С. Церковно-релігійна ситуація в Україні: динаміка змін упродовж останнього десятиліття // Українське суспільство: десять років незалежності: Соціологічний моніторинг та коментар науковців. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2001. – С. 537 - 544.

121. Рязанова Л.С., Севекіна О.Ю. Релігійні ідентифікації та практики // Соціокультурні ідентичності та практики. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2002. – С. 290 – 314.

122. Саган О.Н. Національні прояви православ'я: Укр. аспект / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди та ін. — К.: Світ знань, 2001. — 255 с.

123. Севекіна О.Ю. Полифония религиозных идентичностей и химеричность крестьянства // Вестн. Харьк. ун-та. – 2000. - №4. – С. 78 – 82.

124. Серл Дж. Рациональность в действии. — М., 2004.

125. Севекіна О.Ю. Культурні моделі побудови релігійних ідентичностей у сучасному українському суспільстві // Проблеми розвитку соціологічної теорії: Матеріали 1-ї Всеукр. соц. конф., 15 грудня 2000 р., м. Київ. – К., 2001. – С. 230 – 234.

126. Севекіна О.Ю. Примарність та магічність релігійної реальності сучасного українського соціуму // Соціальні виміри суспільства: Зб. наук. праць. Вип. 6. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2003. – С. 414 – 424.

127. Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Соц. исслед. – 2001. - №7. – С. 89 – 96.

128. Смакота В.В. Религия и трансформирующееся общество: основные функции и принципы взаимодействия (теоретико-методологический анализ) // Проблемы розвитку соціологічної теорії: Теоретичні проблеми змін соціальної структури українського суспільства: 2-а Всеукр. соц. конф., 19 квітня 2002 р., м.Київ. - К.: Ін-т соціології НАН України, 2002. – С. 412-418.

129. Смакота В.В. Сприйняття віруючими трансформацій у суспільстві // Українське суспільство: моніторинг – 2000 р.: Інформаційно-аналітичні матеріали. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2000. – С. 37 – 41.

130. Сорокин П. Религиозные группы и религиозные перегруппировки // Религия и общество... — С. 263.

131. Соціально-політична трансформація України: реальність, міфологеми, проблеми вибору / Михальченко М.І., Журавський В.С., Танчер В.В.; НАН України, Ін-т соціології. – К.: Логос, 1997. – 180 с.

132. Стариков П.А. Типы религиозно-этического сознания студенческой молодежи // Вестн. Краснояр. гос. ун-та. Гуманит. науки. – 2001. - №1. – С. 60-66.

133. Тменов В.Х., Бесолова Е.Б. Религиозные воззрения осетин (История религии – в истории народа): Хрестоматия / Владикавк. науч. центр РАН и Правительства Респ. Сев. Асетия – Алания, Сев.-Осет. ин-т гуманит. и социал. исслед., Сев.-Осет. гос. ун-т им. К.Л.Хетагурова. – Владикавказ, 2000. – 503 с.

134. Трельч Э. Церковь и секта // Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии. — М., 1996. — С. 226–251.

135. Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? – К.: Ін-т социологии НАНУ, 2001. – 440 с.

136. Филатов С.Б. Российский протестантизм: успех в равнодушном к вере обществу // Вопр. философии. – 2004. - №5. – С. 20 – 32.

137. Филипович Л.О. Етнологія релігії: Теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення. – К.: Світязь, 2000. – 333 с.

138. Флоровский Г. Пути русского богословия. — Париж, 1988. —

139. Форсова В.В. О религиозных корнях толерантности // Соц. исслед. – 2004. - №1. – С. 54 – 61.

140. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. — М., 1989. — С.

141. Фрейд З. Психоаналитические заметки об автобиографическом описании случая паранойи (*dementia paranoidea*) // Психоанализ. — 2003. — № 2. — С. 42–92.

142. Християнство і мораль: Наук. зб. / НАН України. Укр. асоц. релігієзнавців та ін.; Відп. ред. А. Гудима. — К.; Тернопіль: Медакадемія, 2001. — 156 с.

143. Християнство і особа: Матеріали до наук.-практ. конф., 18 трав. 2000 р.: Зб. наук. праць / НАН України. Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди; Ред.: А. Гудима, А. Колодний. — К.; Тернопіль: Медакадемія, 2000. — 164 с.

144. Християнство і проблеми сучасності: Наук. зб. / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди; Редкол.: А.М. Колодний та ін. — К.; Полтава, 2000. — 218 с.

145. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование нового мирового порядка // Новая постиндустриальная волна на Западе. — М., 1999. — С. 539.

146. Хорошего держитесь: Церкви и религиозные объединения в Российской державе, Советском Союзе и независимых государствах, возникших после его распада / Ред. Г.Чернер. — Харьков: Фолио: Майдан, 1999. — 487 с. — (Домашняя б-ка).

147. Християнство: контекст світової історії та культури: Матеріали до 3-ї наук. конф. з циклу “Християнство: історія і сучасність”: Зб. наук. праць / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди; Ред.: А.М. Колодний, П. Яроцький. — К., 2000. — 236 с.

148. Чеснокова В. Воцерковленность. Феномен и способы его изучения (ноябрь 2001) // Десять лет социологических наблюдений. – М.: Ин-т Фонда “Общественное мнение”, 2003. – С. 112-143.

149. Шадрина О.Н. Религиозные основания нравственности в произведениях С.Кьеркегора (“Наслаждение и долг”, “Болезнь к смерти”) и Г.Ибсена “Бранд” // Свеча-2000: Религия в гуманист. измерении Баренцева региона. – Архангельск, 2001. – Вып.1. – Ч. 2. – С. 152 – 153.

150. Шевців І. Християнська Україна: Вибр. твори / Ред.: А. Колодний; НАН України. Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди. — К.; Дрогобич: Коло, 2003. — 466 с.

151. Шевченко А.К. Религии как политические технологии // XXI век: между прошлым и будущим. — К., 2004. —

152. Шевченко А.К. Трансформация религии и религиозного сознания в эпоху постмодерна // XXI век: мир между прошлым и будущим. Культура как системообразующий фактор международной и национальной безопасности. — К., 2004. — С. 186–272.

153. Шевченко, Михаил Данилович. Духовная культура Западной Европы и России: (Сравнит. анализ массовой религиозности) / М. Д. Шевченко — М. : МНФ, 1999. — 159 с. — (Научные доклады / Моск. обществ. науч. фонд; 72).

154. Шиляев Н.Ф. Историческое и религиозное сознание // Сибирь на перекрестье мировых религий. – Новосибирск, 2002. – С. 20 –22.

155. Ярмусь С.Т. Досвід віри українця: Вибр. твори / Ред. А. Колодний; НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди. — К.; Тернопіль: Медакадемія, 2002. — 430 с.

156. Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. — М., 2001.

157. Ярыгин Н.Н. Религиозное сознание: тотальность мышления или свобода выбора? // Сознание – мировоззрение – мышление. – Киров, 2002. – Вып. 7. – С. 139 – 143.

158. Kolodny A., Filipovych L., Biddulph H. *Religion and Churches in modern Ukraine* / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г.С. Сковороди. — К., 2001. — 124с.

159. Marianski J. *Postmodernistskaya sekularyzacja — proba opisu zjawiska // Stape i nowe struktury spoteczne w Poesu. — T.V. Teritorialne struktury spoteczne. — Lublin, 2004. — S. 225–241.*

160. Mariański J. *Postawy I zachowania religijno-moralne współczesnej mlodziety // Przegląd humanistyczny/ - W-wa, 2002. — R. №46, 4. — S. 11 – 25.*

161. Prokopski J.A. *Kierkegaard o bezpośredniej i pośredniej komunikacji religijnej // Zeszyty nauk. Katol. univ. lubelskiego. — Lublin, 2000.- R. 43, №3/4. - S. 55-65.*

АНОТАЦІЯ

Козловський О.Р. Релігійна свідомість та релігійні практики населення сучасної України як предмет соціально-філософського аналізу. – Рукопис.

Робота присвячена розробці структурно-типологічного підходу до аналізу релігійної свідомості та релігійного досвіду. У результаті його застосування розроблено типологію релігійної свідомості та релігійного досвіду, запропоновано нову інтерпретацію тенденцій в еволюції релігійності населення сучасної України, проаналізовано співвідношення автономного й гетерономного релігійного досвіду та використання релігії як інструмента ідентифікації за сучасних умов. Піддано критичному аналізу ідеологему "релігійного відродження" як аналога проекту "національного відродження" відповідно до моделі "етнонації". Сформульовано практичні рекомендації щодо розроблення стратегії державної політики у релігійно-конфесійній сфері, які стосуються подолання негативних тенденцій у конфесійній сфері в Україні й використання релігії як важливого інструмента ідентифікації у проекті формування української національної держави та української політичної нації.

Ключові слова: структурно-типологічний підхід, "Символічне-Уявлюване-Реальне", структура релігійної свідомості, типологія релігійного досвіду, релігійна ідентичність, релігійне будівництво.

ANNOTATION

Kozlovskiy O.R. Religious consciousness and religious practices of the population of modern Ukraine as a subject of the socially-philosophical analysis. – Manuscript.

is devoted to development of the structurally-typological approach to the analysis of religious consciousness and religious experience. As a result of its application the typology of religious consciousness and religious experience has been developed, the new interpretation of tendencies in evolution to religiousness of the population of modern Ukraine has been given, the correlation of autonomous and heteronomous religious experience and use of religion as instrument of identifications in modern conditions has been analysed.

It is subjected to the critical analysis the ideologema " religious revival " as analogue of the project of " national revival " according to model of ethnonation. Practical recommendations for development the strategy of the state policy in religious-konfesial sphere, concerning overcomings of negative tendencies in konfesial sphere in Ukraine and use of religion as important instrument of identification in the project of forming Ukrainian national state and the Ukrainian political nation was formulated.

Key words: the structurally-typological approach, " Symbolical- Imaginary - Real ", structure of religious consciousness, typology of religious experience, religious identity, religious construction.