

і політики безконфліктного існування в одному життєвому просторі різнорідних культурних груп.

Отже, глобалізація в системі освіти має як позитивні риси: багатоманітність, розширення освітніх можливостей тощо, так і негативні: культурна уніфікація, втрата національної самобутності, здобутків вітчизняної педагогіки тощо. Тому важливо, щоб система освіти не тільки сприяла становленню нової системи цінностей, яка б дозволила людям швидше адаптуватися у новому суспільстві, що модернізується, але й не розгубила на шляху до цивілізованого майбутнього духовні цінності, ідеали й традиції свого народу. Особлива роль у цьому процесі належить українознавству як методології і філософії освіти.

Таким чином, система освіти сьогодні має орієнтуватися на формування ціннісних орієнтацій підрастаючого покоління на засадах духовних цінностей українського народу, здобутків вітчизняної педагогіки з дотриманням культурологічних принципів, які відіграють координуючу роль у процесах інкультурації й адаптації людини у соціокультурному просторі, що глобалізується. Водночас виховний процес повинен спрямовуватися на виховання толерантності, поваги до національної самобутності інших народів. Такий підхід сприятиме розвитку національно свідомого покоління, яке здатне до міжкультурного діалогу в умовах глобалізації.

1. *Васютинський В. О.* Ціннісно-орієнтаційні площини сучасного українського суспільства / В. О. Васютинський // Проблеми загальної та педагогічної психології: 36. наук, праць Ін-ту психології ім. Г. С. Костюка АПН України / За ред. С. Д. Максименка. – К., 2006. – Т. 8. – Вип. 6. – С. 40–45. 2. Державна національна програма «Освіта» («Україна XXI століття»). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.nau.ua/doc/?uid=1056.530>. 3. *Каландія І. Д.* Культура в процесі глобалізації / І. Д. Каландія // Россия и Грузия: диалог и родство культур: сборник материалов симпозиума. – СПб.: СПб. филос. об-во, 2003. – С. 145–161. 4. *Кононенко П. П.* Національна ідея,

нація, націоналізм: Монографія / П. П. Кононенко. – К.: Міленіум, 2005. – 358 с. 5. *Кононенко П. П.* Українознавство XXI століття: проблеми методології і шляхи їх розв'язання / П. П. Кононенко, Т. П. Кононенко. – К.: НДІУ, 2008. – 40 с. 6. *Крупник А.* Роль нематеріальних чинників у розбудові соціальної інфраструктури в Україні за сучасних умов / А. Крупник // Збірник наукових праць Національної академії державного управління при Президентові України. – К.: Вид-во НАДУ. – 2007. – Вип. 2. – С. 269–283. 7. *Кутырев В. А.* Культурологический смысл глобализма. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.philosophy.ru/library/kutyrev/globalism.html>. 8. *Крыво Т. А.* Гуманистические ценности в современном образовании / Т. А. Крыво // Ціннісні пріоритети освіти у XXI ст.: орієнтири та напрямки сучасної освіти: Матеріали II Міжнарод. наук.-практ. конф. [2–5 жовтня 2005 р.], м. Луганськ. – Ч. 3. – Луганськ: Альма-матер, 2005. – С. 31–41. 9. *Левчак К. І.* Проблема формування ціннісних орієнтацій молоді / К. І. Левчак, О. В. Химинець // Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України. Проблеми загальної та педагогічної психології. – Т. VIII. – Вип. 1. – 2006. – С. 196–203. 10. *Мартін Г.-П.* Пастка глобалізації: атака на процвітання і демократію / Г.-П. Мартін, Х. Шуман. – М.: Видавничий Дім «Альпіна», 2001. – 335 с. 11. Основні орієнтири виховання учнів 1–11 класів загальноосвітніх навчальних закладів, затверджені наказом Міністерства освіти і науки, молоді та спорту України № 1243 від 31.10.2011 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.mon.gov.ua/>. 12. *Петракова Т. И.* Гуманистические ценности образования в процессе духовно-нравственного воспитания подростков: автореф. дис. доктора пед. наук / Т. И. Петракова. М., 1999. – 36 с. 13. Проект Державного стандарту базової та повної загальної середньої освіти. – К., 2011. – 80 с. 14. Проект Національної стратегії розвитку освіти в Україні на 2012–2021 роки. – К., 2011. – 32 с. 15. *Сележан Й. Ю.* Основи національного виховання. Українознавство: історичний, філософсько-релігійнознавчий аспекти: Хрестоматія / Й. Ю. Сележан. – Чернівці: Кн. – XXI, 2005. – 306 с. 16. *Семенов С. Н., Семенова А. Н.* Российская высшая школа в условиях глобализации / С. Н. Семенов, А. Н. Семенова // Философия образования. – 2005. – № 1. – С. 31–33. 17. *Скрябіна Т. О.* Динаміка інновацій у соціокультурному просторі / Т. О. Скрябіна // Ціннісні пріоритети освіти у XXI ст.: орієнтири та напрямки сучасної освіти: Матеріали II Міжнарод. наук.-практ. конф. [2–5 жовтня 2005 р.], м. Луганськ. – Ч. 3. – Луганськ: Альма-матер, 2005. – С. 101–109. 18. *Шайгородський Ю.* Ціннісний конструкт міжкультурної комунікації [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.politik.org.ua/vidvmaqcontent.php3?m=8&n=23&c=255>. 19. *Шорохова Е. В.* Психологический аспект проблемы личности / Е. В. Шорохова // Теоретические проблемы психологии личности. – М.: Наука, 1974. – С. 3–33.

В'ячеслав Калач

## Релігійність українців у цивілізаційному ракурсі

*У статті аналізується специфіка релігійності українців на сучасному етапі цивілізаційного розвитку держави і суспільства.*

*The specificity of religiousness of the Ukrainians on the present stage of civilization's development of state and society are analyzed in the article.*

І релігія, і політика відігравали головну роль у людській історії з найдавніших часів, даючи людині пояснення її ставлення до навколишнього світу і забезпечуючи методами й інститутами управління суспільством, за допомогою яких люди домагалися безпеки та емоційного задоволення. Щоб зрозуміти, як релігія і політика пов'язані один з одним, необхідно знайти їх загальний культурний знаменник. Цей загальний початок – система людських цінностей.

Процес взаємодії релігії і політики має місце в кожному суспільстві, проте розрізняється за ступенем їх впливу один на одного. Сучасна система міжнародних відносин має, в основному, світський характер. Тим не менш, релігійні погляди того чи іншого народу відіграють певну (а іноді й дуже істотну) роль як у внутрішньополітичному житті окремих країн, так і в розвитку міждержавних зв'язків. В нашу динамічну епоху змін падають всі колишні геополітичні константи – географічне розташування, відстань і геопростір, територіальне розташування політичних і військово-стратегічних сил у світі. До останнього часу геополітичні концепції практично не брали до уваги масову релігійну свідомість людей, стан духовного середовища, в якому формується й існує певний релігійний світогляд,

домінування конфесій і релігійних традицій в конкретному регіоні та прикордонних країнах.

В останні десятиліття XX ст. у різних країнах світу виникла тенденція до посилення релігійності населення. Все більше стає міжнародних релігійних організацій і фондів, релігійних партій і рухів, діяльність яких носить міжнародний характер. Окремі міжнаціональні й міждержавні конфлікти мають релігійне забарвлення. Релігійний фактор стає важливою складовою міжнародного життя і несе в собі величезні політичні наслідки, тому що суспільство, яке знаходить сенс в релігії, намагається надати цей релігійний сенс і державі. Існування релігійних груп, що виходять за межі держави (навіть якщо ця релігійна група знаходиться на іншому кінці земної кулі) може стати суттєвим чинником у виникненні конфліктів.

На особливу роль релігії в сучасних процесах світовою звернув увагу професор Гарвардського університету С. Гантінгтон. У своїй роботі «Зіткнення цивілізацій» він припустив, що в XXI ст. рушійною силою міжнародних відносин стануть конфлікти між цивілізаціями. Слід зазначити, що саме визначення цивілізацій є неоднозначним. Гантінгтон класифікує їх за належністю людей до тієї чи іншої релігії. Релігія, безумовно, належить до числа осо-

близостей, моделюючих специфіку тієї чи іншої цивілізації, а отже, геополітичну карту світу.

«Європа та релігії. Ставки XXI століття» – так називається відома книга французького соціолога релігії Ж.-П. Віллема (чотири роки тому перекладена й видана українською мовою). Професор соціології релігії у Сорбонні та протестант за віросповіданням, Віллем послідовно й відповідально відтворює нову мапу релігійно-конфесійної ситуації в Європі. Його головна теза – про плюралізм як нове бачення – для українських релігієзнавців, з огляду на власну історико-культурну спадщину, є настільки очевидною, що сприймається майже апіорно. Проте справа в тому, щоб з цього «a priori» вивести принципи співіснування конфесій, забезпечити рівність їхніх прав і реалізувати на практиці вже задекларовані релігійні свободи.

Французькі філософи, особливо фахівці з історії релігії, говорять про ре-християнізацію в сучасній Європі. Вони звертають особливу увагу на зміни в традиційному християнстві – появу харизматичних груп, нових протестантських течій, молодіжних релігійних об'єднань. Спільна риса – пошук нових шляхів у християнстві, намагання його змінити, перетворити, осучаснити. Ф. Бутрі й Ж.-П. Віллем зазначали, що в Україні їх вразило розмаїття та багатство релігійного життя. На тлі ідеологічної та соціальної кризи пере-відкривається християнська традиція, і особливу роль в цьому відіграє протестантизм, для якого плюралізм є «природною стихією». Сучасні дослідники пов'язують як відродження християнського етосу європейського суспільства, так і відновлення демократій саме з теолого-політичною проблемою [3; 4].

Французький соціолог Ф. Коркюф запропонував слово-сполучення «нові соціології», щоб виокремити комплекс соціологічних досліджень на основі нової плюралістичної парадигми [2]. Соціологію релігії Ж.-П. Віллема можна віднести саме до «нових соціологій», що пропонують нове бачення структури суспільства й динаміки його релігійного життя. Ми спробуємо прояснити питання про місце та роль євангельського протестантизму в сучасному плюралістичному суспільстві, як це можна вивести з більш загальних підходів Ж.-П. Віллема, запропонованих у його новітній праці.

К. Сігов у передмові до книги влучно говорить про центральну тему Віллема: заклик до громадянського суспільства «знову віднайти сенс відмінностей» [1, с. 13]. Сам Віллем погоджується з К. Смітом, що логіка відмінності властива саме протестантизму. Отже, протестантизм стає засобом поєднання християнської ортодоксії з ідеєю громадянського суспільства, ключем до розуміння європейської сучасності, для якої християнство і демократія нині змінюють конфігурацію відносин, але залишаються в парі. Віллем починає свій аналіз з викладення власного бачення проблеми цивілізаційної та релігійної тотожності Європи. Причому «тотожність в собі», протиставлену іншим, визначити виявляється неможливим, бо інакшість іманентна, кордони та різниці існують всередині, в самому серці Європи. Тобто Європа утворюється в процесі конфронтацій та діалогів між культурами. Народження Європи відбувається з приреного розмаїття.

І все ж таки можна знайти певну релігійно-культурну матрицю, яка формує європейське духовне розмаїття. Це антично-християнський синтез, що вплинув на формування демократичного устрою та християнського етосу сучасної Європи. Віллем закликає знов повернутися до живого зв'язку з витокami сучасних цивілізаційних форм:

«Будучи багатою на перетині різноманітних національних традицій в галузі церковно-державних відносин, Європа нині являє собою територію, де переживається досвід настільки лаїцизованої лаїчності, що вона вже здатна знову відкрити можливий внесок релігій у формування та здійснення громадянства в демократіях, щодо яких люди вже деякою мірою розчарувалися» [1, с. 18]. Отже, проблема цивілізаційної тотожності Європи має вирішення тільки з урахуванням релігійного фактора. Те ж саме справедливо щодо ідентичності націй і національних держав, у тому числі для України. Віллем нагадує, що становлення політичного суверенітету включає ставлення до релігії, а відносини між Церквою, державою та суспільством – важливий фактор утворення національних суспільств [1, с. 27]. Цікаві спостереження Віллема щодо впливу Московського патріархату на ситуацію в пострадянських суспільствах: «Відчинення російського простору для вітрів демократії та релігійного плюралізму кидає грізний виклик Православній Церкві, що богословські та історично не є готовою опинитися в секуляризованому суспільстві. Реакція на євангелізаторські підступи католиків та протестантів на Російській землі показує, що високі православні ієрархи претендують на монопольне опікування російською душею і болісно сприймають наявність релігійного вибору, а відтак і плюралізм» [1, с. 31]. Ця внутрішня слабкість російського православ'я примушує його спиратись на ідею симфонії політичної та релігійної влади (варіювану в той чи інший спосіб) і підживлювати анти-західницькі тенденції. Віллем спростовує стереотипи щодо секуляризації, характерні для офіційного православ'я, і доводить, що Церква повинна сприймати це як факт, причому факт позитивний. Він вбачає суспільну еволюцію в напрямку того, що І. Ламбер назвав моделлю «плюралістичної секуляризації», тобто «моделлю, за якою релігія не повинна справляти вплив на суспільне життя, але може в повному обсязі відігравати свою роль як духовна, етична, культурна і навіть, у дуже широкому сенсі, політична сила, за умов поваги до автономії індивідів та до демократичного плюралізму» [1, с. 17]. За Ю. Габермасом, Церква в сучасному суспільстві втрачає монопольну владу, але голоси релігійних людей так само мають право бути почутими, як має право на увагу лаїцизоване бачення світу, якщо вони згодні «передавати своє послання зрозумілою для суспільства та загальноприйнятною мовою» [1, с. 18].

Європейська протестантська асамблея (Будапешт, 1992 р.) прямо визнає в своїй декларації: «Церкви готові однозначно визнати, що «Просвітництво» дало змогу розвинути суттєвим цінностям, підвалини яких закладено в Євангелії. Це, наприклад, такі цінності, як: культура вільного слова, критика традиції як аргументу, припинення відчуження, в яке люди заганяють себе або яке нав'язують їм інші, дух діалогу й толерантності щодо тих, хто мислить інакше; підтримка секуляризованої держави. Євангеліє Ісуса Христа звільняє. Церкви мають схвалити процес секуляризації, оскільки він звільняє людей від забобонів і табу... Вони визнають свободу секуляризованої людини і зустрінуть цю людину з відкритістю для діалогу» [1, с. 36]. Секуляризація позбавляє Церкву зайвої влади, що і не повинна належати їй, повертаючи її у той же час до виконання власних прямих обов'язків у духовній сфері. «Саме розподіл між духовною та світською сферою, що проходить крізь усю історію християнства в Європі, поступово призвів до визнання автономії секулярного світу та до затвердження прав індивіда... В час, коли ми спостерігаємо певне ультрамодерне розчарування

в демократії, корисною є згадка про вкорінення загальної для Європи культурної лаїчності в цивілізаційному ґрунті християнства» [1, с. 52]. Не розподіл політичної влади між світськими та духовними ієрархами, а саме діалектика релігії й політики, їхня взаємна критика як різних сфер та сил є гарантією «відкритості» суспільства.

Європейські інтеграційні процеси знову ставлять перед Україною, як перед будь-якою іншою європейською державою, питання про стосунки між релігіями, державою та громадянським суспільством, говорячи словами Віллема – питання про «лаїчність»: «Важливе значення, якого під час європейської розбудови набувають тематика прав людини та засадничі принципи плюралістичних демократій (правова держава, розподіл влади, індивідуальні свободи, визнання прав меншин...), свідчить про виникнення певного політичного та релігійного екуменізму прав людини, так само як і про розвиток лаїчності, якої не в останню чергу вимагає саме релігійна свідомість» [1, с. 44].

Єдина Європа «від Атлантики до Уралу», екуменізм прав людини, вимагають активізації між-християнського екуменізму, «екуменізацію» католицької, протестантської, православної пам'яті, відновлення цілісності та безперервності історичного часу з урахування спадщини як Західної, так і Східної Європи [1, с. 36]. Очевидно, що найбільш відкритими до цього є протестантські громади, що діють не як інституції, а скоріше як мережі, здатні перетинати канонічні кордони. За М. Кастельсом зараз формується нова морфологія суспільства, в якій мережі стають принципом організації. Віллем знаходить аналогії цього в релігійному житті, де діють принципи індивідуальності та мондіалізації.

Ми спостерігаємо інституційну кризу релігій, але не релігійності. «Вірування розповсюджуються, їхнє сім'я знаходить собі ґрунт (а зміст стає все менш певним), зв'язки ж індивідів з релігійними інституціями послаблюються» [1, с. 53]. Отже, ми маємо в якості апріорного роз'єднання між релігією в її ідентифікаційному вимірі та релігійним досвідом індивідів. Сьогодні не існує чітких духовних кордонів, і «ототожнення певної території з певною релігією більше не є можливим, навіть якщо хтось і відчуває ностальгію за національною тотожністю, яка була б тісно пов'язана з релігією. Зовнішня плюралізація релігійного краєвиду супроводжується внутрішньою плюралізацією кожної традиції... релігійний індивідуалізм набув розвитку всередині кожної релігійної традиції, так, начебто актори почали вимагати незалежності від сюжету» [1, с. 58]. Віра – це власний вибір вільного індивіда, релігійні ідентичності формуються, а не успадковуються. Індивіди дистанціюються від релігійних інституцій: «Наші сучасники відмовляються від того релігійного меню, яке пропонують Церкви... Слова, розповіді й символи, якими користується християнство, стають дедалі герметичнішими в очах наших сучасників» [1, с. 61]. Віллем констатує стан релігійної аномії, коли пост-релігійність не є соціально та культурно структурованою, релігійні традиції вже не мають авторитетної очевидності, віра все менше спирається на інституції. В такому складному де-центрованому релігійному мультиверсумі індивід повинен орієнтуватися самостійно і наодиноці відшукувати свою ідентичність у безкрайому світі символічного.

Ось ключові тези, які можна вивести з аналізу проблеми релігійної ідентичності Європи: релігія як інститут влади переживає розлад і не сприймається сучасниками в якості актуальної, тобто відмирає; але на зміну інституціям приходять нові форми існування й визнання релігії громадян-

ським суспільством; духовний авторитет, соціальна етика, виховання громадських чеснот – в цих сферах влада Церкви визнається та вшановується.

Громадський внесок релігій у вирішення актуальних для сьогодення суспільних проблем Віллем ілюструє на зв'язку освіти та релігії. Школа вже остаточно звільнилась від опіки священників, але нині самі педагоги переймаються питанням: чи може школа замовчувати питання життєвого сенсу, поводитися так, ніби такі різні релігійні й нерелігійні символічні системи не скеровують життя мільйонів людей? Не клірики, а саме педагоги та політики запевняють, що школі слід, не втручаючись у той чи інший учнівський вибір, ознайомити своїх вихованців із великими символічними системами [1, с. 159]. Якщо релігія не стільки успадковується, скільки обирається, то треба підготувати молоду людину до цього вибору, тому «...в добу лаїцизації як політики, так і релігії нагально необхідним є врахування тих внесків, які можуть зробити духовні сили у виховання активних, відповідальних та солідарних громадян у суспільствах індивідів, що стоять перед спокусою замкнутися в своєму приватному житті» [1, с. 316]. Коли Церква відмовляється від владних амбіцій, стає можливим конструктивний діалог з іншими конфесіями, формується спільна соціально-етична позиція, яка дедалі сильніше протиставляє і протестантів, і католиків, і православних нерелігійним людям. Сподіваємось, що впевненість Віллема стосовно того, що «більшість християн еволюціонує в напрямі: зростає індивідуалізм, зростає секуляризація, більше стає толерантності, і, щодо певних тем, менше заборон» [1, с. 83], справедлива і щодо християнства Східної Європи. А в Європі Західній подібні тенденції в християнстві викликають інтерес у політиків, так що діячі європейської розбудови аж ніяк не зводять релігію до приватної чи конфесійної справи, вони перейнялися розумінням геополітичного значення релігій. Насамперед їх цікавить, які тлумачення і сенс можуть надати Церкви європейській розбудові [1, с. 101].

Щоб зрозуміти, яке покликання вбачають начебто безрелігійні чи пост-християнські політики в церковній діяльності, має сенс повернутися до поняття лаїчності, яке Віллем використовує дуже часто, і яке ми вже вище анонсували як нову модель відносин між релігією, суспільством, державою, коли релігія позбувається політичної влади і займає своє природне місце. Лаїчність є кінцем релігії як влади та результатом переосмислення ролі релігії в плюралістичному суспільстві, остаточно звільненому від докучливої клерикальної опіки. Помітну роль у цьому процесі емансипації зіграли протестанти (розрізнення між Церквою видимою та Церквою невидимою, яке робили протестантські реформатори; протести пуритан проти англійської Церкви; теорії секуляризації).

Отже, лаїчність – закономірний і бажаний для Церкви й суспільства результат емансипації: взаємна автономія духовної та світської влади; віросповідна нейтральність держави та громадської влади; визнання релігійної свободи та свободи безрелігійності; визнання автономії індивідуальної совісті, тобто особистої свободи людини щодо будь-якого релігійного та філософського авторитету; оцінка з боку критичної думки всіх галузей культури (релігії, науки, політики...), тобто вільне дослідження та дискусійне обговорення [1, с. 48]. Лаїчність як взаємна автономія політики та релігії, як роз'єднання понять громадянства та релігійної приналежності, як здійснення на практиці свобод і прав людини в релігійній сфері, не є несумісною з різноманітними формами визнання релігії в публічному просторі [1, с. 15].



Якщо європейська культура це перехрестя, на якому можливі зустріч та діалог (між вірою та розумом, релігією та секулярним світом, духовним та світським життям), цей діалог повинен об'єднати грецьку думку, римське право, юдаїзм, різні християнські традиції, іслам, Відродження, Реформацію, Просвітництво та Французьку революцію, наукову думку, гуманізм. Ситуацію занепаду метанарацій та інститутів влади, а також нову світоглядну парадигму, що відображає ці процеси й відповідає на них, Віллем пропонує називати ультра-модерністю. Ультра-модерність – це рух плюс непевність щодо «розчаклованої» модерності. Секуляризувалася не лише релігія, а також політика й наука. За ультра-модерності вже немає нічого священного, все пройшло крізь сито критичного розгляду [1, с. 17].

За доби завершеної модерності релігійно-конфесійні структури зазнають пере-устрою і окремі групи набувають нових форм існування, перетворюючись на субкультури, які мають контр-культурну спрямованість. Отже, за доби ультра-модерності актуалізується питання про відмінності й розрізнення в європейському культурно-релігійному просторі, що надає більших можливостей для вільної ідентифікації індивідів і спільнот. «Знову формулювати свої відмінності та стверджувати їх у рамках відносно примиреного розмаїття» [1, с. 93], – цей виклик міг би пролунати в текстах Дельоза чи Дерріда так само пафосно, як він формулюється у Віллема. Тому можна вбачати в підходах останнього гідну відповідь на спільні запити доби завершеної модерності.

Можна тільки дивуватися вірі Віллема, коли він запевняє: «Ми стоїмо на повороті до такого стану речей, за якого

релігії не лише не сприймаються як більш чи менш застарілі традиції, що чинять опір звитяжній модерності, а й можуть дедалі більше видаватися символічними ресурсами, що... не дають модерності розчинитися в загальному релятивізмі» [1, с. 18]. Здається безперечним інше: християнські спільноти повинні віднайти в самих себе мужність виробити стійку ідентичність, зробити рішучі кроки назустріч іншим конфесіям, дати відповіді на виклики пост-сучасності. Протестантизм, як він розуміється Віллемом, міг би стати рушійною силою таких перетворень в християнстві.

Очевидно, що в процесі пере-устрою релігійності за доби ультра-модерності євангельський протестантизм відіграватиме все більш важливу роль. Протестантизм відкриває християнський світ символічного для індивідів і спільнот, що шукають прояснення власної ідентичності. Апелюючи до індивідуальної свідомості й волі, протестантизм відбудовує на цій основі нові форми соціальних відносин – громади та мережі вірних. Разом з тим, якщо саме сьогодні «час європейським демократіям, що переживають кризу життєвого сенсу та рушійних мотивів, віднайти громадянський внесок релігій у ствердження співжиття рівних і відмінних, автономних і солідарних людей» [1, с. 317], то протестантизм і сам стає перед необхідністю відповідних соціокультурних трансформацій у напрямку більшої відкритості та наближеності до сучасного суспільства в його духовних запитах.

1. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки XXI століття / Ж.-П. Віллем. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 331. 2. Коркюф Ф. Новые социологии / Ф. Коркюф. – СПб.: Алетейя, 2002. – 192 с. 3. Кризис ЕС: последствия и перспективы // Современная Европа. – 2005. – № 4. – С. 21–35. 4. Манан П. Інтелектуальна історія лібералізму / П. Манан. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 216 с.

Людмила Конотоп

## Глобалізаційні процеси і релігійність в Україні

*Статтю присвячено аналізу певних релігійних процесів в Україні, які пов'язані з глобалізацією.*

*The article is devoted to the analyses of some related to Globalization processes in Religious Life of Ukraine.*

У зв'язку з глобалізацією істотно змінилася історія релігійного мегаареалу. Відбулися, як відомо, дуже складні духовні, загальнокультурні трансформації, які, здавалося б, визначають аж надто спрощені, за наявними уявленнями, тенденції релігійної еволюції в бутті соціуму. Річ у тім, що після колапсу теорії та практики соціалізму, світові релігії, деякі релігійні течії й напрями отримали можливість відновити на терені СНД, зокрема в Україні, свою місіонерську діяльність, а також реалізувати сприятливі можливості для успішної пропаганди, тобто духовного виховання вірян, під гаслами морального оздоровлення регіональних громад, у т. ч. завдяки повсякденній реалізації креативних проектів і програм, започаткованих в Україні міжнародними фондами.

«Релігійне обличчя» України в ході глобалізації зазнає радикальних соціальних трансформацій. Такі відомі українські дослідники, як С. Головащенко, Т. Горбаченко, А. Колодний, В. Лубський, М. Лубська та ін. наголошують, що більшість таких трансформацій зумовлені історично-детермінованими культурно-політичними явищами та подіями. Сама відкритість українського суспільства сприяє тому, що на територію держави проникають різноманітні релігійні практики й технології. Всі вони досить «витончені», тому надзвичайно привабливі для суспільства. Наприклад, тим, що пропагують альтруїзм, гуманізм, зрештою – особистісну

або групову солідарність. А це особливо актуальне в кризових ситуаціях та умовах. Деякі автори визнають інтенсивне повернення в Україну греко-католиків та римо-католиків, які ще в радянський період існували в західних областях України, а тепер активізувалися й у східному напрямку та роблять усе, аби привернути на свій бік окрему людину. Йдеться про те, що в українського народу нема єдиної Церкви. В цьому аспекті слід погодитися з думкою українського релігієзнавця А. Колодного, що «однією з причин вікової трагедії українства, яка не скінчилася і понині, є та, що і в момент народження української нації, і протягом усієї її історії в ній, по суті, не було релігійної єдності між регіонами, між народом і його духовними наставниками...» [1, с. 36]. *Мета статті* – визначити певні тенденції в релігійних орієнтаціях громадян сучасного українського суспільства в зв'язку з глобалізацією.

Перехрестя як історичне, так і географічне, політичне, часове впливало на різні тенденції в духовному житті Східної та Західної України. З одного боку, полонізація, з другого – русифікація. Це приклади з історії. Але сьогодення України доводить, що за відчутної різниці в релігійних уподобаннях, є український народ як самобутня духовна єдність, є вибір усього народу як цілісності. Слід зазначити, що певні тенденції та релігійні інституції маніфестують конкретні функції