

7. Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства. За ред. Г. Зімоня. Пер. з поль. – Львів, 2007.
8. Релігія і церква в сучасних українських реаліях. Збірник матеріалів науково-практичної конференції «Релігія і церква в сучасній Україні: стан, проблеми, перспективи». – К., 2007.
9. Релігія: Енциклопедія / Сост. и общ. ред. А.А. Грицанов, Г.В. Синило. – М-н., 2007.
10. Соціологія: Навч. посібник / За ред. С.О. Макеєва. – 4-те вид., перероб. і доп. – К., 2008.
11. Україна в нас єдина: Матеріали засідань наукових секцій IV Всесвітнього форуму українців, 18–20 серпня 2006 р., м. Київ / Уклад. Д.В. Павличко, В.М. Зуєв Л.М., Копонко. – К., 2006.
12. Черенков М.М. Європейська реформація та український євангельський протестантизм: Генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності: Монографія. – Одеса, 2008.

Summary

Vitaliy Dokash

Forms of personality realization in the context of the social doctrines of the protestant churches

Problems of socialization and adaptation of believers of protestant communities in the context of their social doctrines and various forms of social ministry are observed in this article.

The author considered the dualism of functioning of religious values in terms of social transformations. It is defined the priority tasks of protestant churches to society.

УДК 2(4-191.2)

© Borowik Irena
м. Краків

TOŻSAMOŚĆ I RELIGIA W ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ EUROPIE (САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ І РЕЛІГІЯ ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНІЙ ЄВРОПИ)

У статті досліджується феномен релігійної сомоідентифікації людини в Центрально-Східній Європі за умов посткомуністичної трансформації країн регіону.

Ключові слова: релігія, релігійні інститути, релігійна самоідентифікація, трансформації.

1. Religia i religijność instytucjonalna i indywidualna jako nośniki tożsamości.

W Europie Środkowo-Wschodniej nastąpił powrót religii na scenę publiczną i można obserwować rozmaite manifestacje religijności w krajach, w których wydawało się że sekularyzacja i ateizacja jest faktem społecznym. W większości krajów regionu na skalę budzącą zdziwienie objawił się proces nazywany na wiele sposobów, z których żaden nie jest do końca trafny: powrót religii, renesans religijny, odrodzenie religijne, przebudzenie religijne itp. Zjawisko to jest niejednoznaczne i złożone. Z jednej strony cechuje się wielkim wzrostem liczby osób deklarujących wiarę w Boga, wzrostem liczby wspólnot religijnych, produkcji i sprzedaży literatury religijnej. Z drugiej zaś – tym przejawom nie towarzyszy bynajmniej podobna skala manifestacji zaangażowania religijnego czy deklaracji przynależności do określonych tradycji religijnych. Pod tym względem kontury ożywienia religijnego są niejasne, a wiara w Boga zlewa się z wiarą w talizmany, przepowiadanie przyszłości i możliwość cudownych uzdrowień.

Powrót religii na scenę publiczną w Środkowo-Wschodniej Europie, spowodowany po prostu taką możliwością, która pojawiła się po wielu dekadach niemożności funkcjonowania religii na poziomie ogólnospołecznym, wpisuje się w to, co niektórzy socjologowie nazywają *par excellence* powrotem religii na scenę publiczną w wymiarze ogólnoswiatowym. To z kolei wpisuje się w niezwykle istotny dyskurs socjologiczny, dotyczący paradygmatu sekularyzacyjnego.¹ Przykładowo José Casanowa twierdzi, że w obecnym wieku, po dekadach deprecjacji, w państwach demokratycznych religia odzyskuje żywotność na poziomie społeczeństwa obywatelskiego, włączając się w najważniejsze spory współczesności i prowokując stawianie

¹ Tylko pozornie paradygmat ten poniósł klęskę całkowitą, czasem wyrażaną odwołaniem do słynnego tytułu jednego z artykułów R. Starka – „Secularization – R.I.P.” (Rest in peace – spoczywaj w pokoju – I.B.). Przychyłam się do empirycznych weryfikacji Pippy Norris i Ronalda Ingleharta (2004), którzy pokazują na przykładzie niemal 80 krajów, że w pewnych warunkach tezy sekularyzacyjne są empirycznie weryfikowane i bardziej nośne od np. teorii ekonomicznej religii, której punktem wyjściowym jest twierdzenie o postępującym ożywieniu religijnym.

pytań ważnych dla ludzkiej kondycji. (Casanova, 2005). Być może Casanova ma rację, szczególnie jeżeli aktywność fundamentalistów religijnych także zaliczyć do przejawów społeczeństwa obywatelskiego.

Jak wspomniałam, wiele problemów nastęca interpretacja tzw. ożywienia religijnego/duchowego w Środkowo-Wschodniej Europie, które dotyczy prawie wszystkich krajów.² Dogodnych ram dla socjologicznej interpretacji „ducha” tego ożywienia dostarczają pojęcia wprowadzone przez Danièle Hervieu – Léger. A szczególnie dwa z zasobów jej rozumowania wydają się tu przydatne. Po pierwsze – mówi ona, że dla współczesnego człowieka religia jest w większym niż niegdyś stopniu emocją, że jest o wiele mniej sformalizowana, ale jednocześnie człowiek końca XX wieku poszukuje osobistego kontaktu z transcendencją. W tych osobistych poszukiwaniach w niewielkim stopniu kieruje się naukami Kościołów, wykorzystuje natomiast wszelkie inne możliwe źródła, parareligijne, naukowe, magiczne, pewne postawy światopoglądowe, np. ekologiczne, które tworzą wewnętrznie niespójny *bricolage* wiary (Hervieu-Léger, 1999:44-47). Tak właśnie komponowane są religijne światopoglądy niedawno jeszcze usilnie ateizowanych członków post-komunistycznych społeczeństw. Często, szczególnie w Europie Wschodniej, wiedza o religii, znajomość doktryn różnych tradycji i różnych czasów pełni funkcje podobne do religii. Drugie istotne dla nas tutaj założenie wspomnianej autorki dotyczy pamięci. Jest ona przekonana, że odwołanie do pamięci i tradycji jest jednym z konstytutywnych elementów pozwalających odróżnić religię od nie-religii. Jestem przekonana że jej założenia właśnie najbardziej klarownie weryfikować można w Europie Środkowo-Wschodniej. Po kataklizmie komunizmu pamięć społeczna szuka nowego zakorzenienia i nowej tożsamości w czasach poprzedzających Rewolucję Październikową czy niechciane podporządkowanie Związkowi Radzieckiemu. W zasobach pamięci środkowo-wschodnich społeczeństw znów pojawiły się religijne treści i odesłania. Wątki te znakomicie odśłania Iwona Kabzińska, analizując walkę wileński obraz Jezusa Miłosiernego. Dla urzędników i postronnych, nie związanych z kościołem, w którym obraz ten wisiał od 20 lat, każdy obraz jest tylko obrazem i wszystko jedno, gdzie wisi. Ale dla parafian i wierzących jest inaczej, obraz wiąże się z ich osobistymi doświadczeniami i z historyczną i pokoleniową pamięcią, jest wyrazem ich tożsamości. Mówią: „przed tym obrazem zawierano małżeństwa, chrzty, dziękowano za potomstwo, wypraszano łaski, młodzież po prostu wzrastała pod tym spokojnym wejrzeniem Miłosiernego Jezusa z obrazu ‘Jezu, ufam Tobie’, a potem przyprowadzała tu swoje dzieci” (Kabzińska 2006:177-178) To, jak gorące jest pragnienie oparcia się na znanym fundamencie wyraża skądinąd kuriozalna kategoria „niewierzący prawosławny”, pojawiająca się w Europie Wschodniej.³

Innym elementem jest eklektyzm, szczególnie nasilonym także w Europie Wschodniej. Dużo się mówi o odrodzeniu religijnym w Rosji, na Ukrainie i Białorusi. Nawet jeżeli obstarwać przy tej diagnozie, to trzeba powiedzieć, iż przejawia się ono często w zainteresowaniu religią (i religiami), w potrzebie posiadania wiedzy i w modzie używania pewnych atrybutów religii, takich jak np. ikony i medaliki. Rzadkością jest przyjmowanie tradycji prawosławia wraz z jakimiś zobowiązaniami poza chrztem, często natomiast owa odrodzona religijność mieści w sobie wiarę w Boga i wiarę w telepatię, talizmany, wróżby, astrologię, szamanizm itp. (Woroncova, Filatov, Furman, 1994:60). Paradoksalnie więc religijne przekonania, np. w społeczeństwie rosyjskim przybierają formy zbliżone do tych w rozwiniętych krajach Zachodu, co może sugerować że w Europie post-komunistycznej dokonał się niejako przeskok nad przymusową ateizacją i że socjalistyczna oraz demokratyczna modernizacja w obszarze religijnym ostatecznie wydają zbliżone do siebie owoce.

W krajach zdominowanych przez katolicyzm, w Polsce przede wszystkim, ale także w Chorwacji, na Węgrzech, w Słowacji, Słowenii następuje dyferencjacja religijności i religijnej aktywności, która ma miejsce zarówno wśród elit jak i w gronie szeregowych parafian. W powiązaniu z tożsamością można tu widzieć trzy kierunki:

a. Fundamentalistyczny. Przypisani do niego szczególnie intensywnie starają się o obecność religii w sferze publicznej, w dysputach moralnych i prawnych rozstrzygnięciach dotyczących sfery moralnej a także tego, co wiąże się z tożsamością narodową zakorzenioną w religii. Dobrze soie organizują albo wokół charyzmatycznych przywódców (np. ojciec Rydzyk w Polsce), albo wokół organizacji – np. Akcja Katolicka czy Opus Dei. Łatwo dają się mobilizować i szukają politycznych sojuszników na skrajnej prawicy lub w populistycznych partiach narodowych. Silne zakorzenienie tożsamości we wspólnocie, formach zorganizowanych i podporządkowanie się wspólnotowym zasadom.

b. Zindywidualizowany . Tożsamość religijna zakorzeniona w wertykalnej relacji człowiek – Bóg. Ty ten zawiera w sobie dwa podtypy:

² Wyjątkiem są Czechy i wschodnie landy Niemiec, gdzie poziom niewierzących jest najwyższy w regionie, protestanckie kraje – Łotwa i Estonia gdzie ożywienie jest bardzo umiarkowane oraz Polska, gdzie religijność przed upadkiem komunizmu była – można powiedzieć – wielkością nasyconą, więc nie mogła wzrastać.

³ Dotyczy to nie tylko szeregowych obywateli, ale także przywódców. Sztandarowym przykładem prawosławnego ateisty jest Aleksandr Łukaszenka,

– Zindywidualizowany o pogłębionej religijności. Cechuje się elitarnym charakterem religijności, powiązanej z wizerunkiem Boga kochającego i przyjaznego, pozostającego z człowiekiem w bezpośrednich relacjach typu „Ty”. Tożsamość osobowa i zbiorowa powiązana z religijną w sposób krytyczny, otwarty na dialog z niewierzącymi i innowiercami. Obecność religijnych zasad i przekonań w rolach biograficznych i zawodowych.

– Zindywidualizowany o selektywnej religijności, w którym wybiórczość religijnych wierzeń i akceptacji norm moralnych przekłada się na wybiórczą obecność tychże w tożsamości. Może się przejawiać tym na przykład, że osoby z tej grupy w roli rodziców przywiązują dużą wagę do religijnego wychowania własnych dzieci, ale uważają, że religijne zasady nie mają nic wspólnego z tym, jakimi są pracownikami i jakimi zasadami kierują się w pracy zawodowej.

c. Kulturowy – w tym modelu powiązanie tożsamości z religią ma charakter dziedziczony i nie jest wsparte osobistymi przemyśleniami czy zaangażowaniem.

Dwa podtypy: następujące kierunki:

– Kulturowa nominalna religijność. W tej grupie jej przedstawiciele przechowują w rezerwuarze tożsamości stereotypy, takie jak to, że Polak to katolik, Niemiec – „Luter” a Rosjanin – prawosławny, i postrzegają rzeczywistość jako tak właśnie uporządkowaną. Gruntem kultuwowania tożsamości jej rytuał i praktyki świąteczne.

– Kulturowa indyferentna religijność – w jej obrębie związek tożsamości i religii ma charakter rezydualny. Wspominana wcześniej kategoria „prawosławnych-niewierzących” tu mogłaby się mieścić, jak też tych katolików czy protestantów, których poza chrztem z katolicyzmem czy protestantyzmem nic nie łączy. Mogą być jednak oni – podobnie jak ponad 80% Francuzów przekonani, że katolicyzm jest religijną tradycją Francji.

2. Tożsamość jako problem w warunkach transformacji. Kilka uwag na temat miejsca religii.

Liczne problemy wiążą się z życiem religijnym ostatnich lat. Najogólniejsze ramy dla tych problemów stanowi transformacja jako taka. Wszystkie jej wymiary dotyczą życia religijnego, chociaż na ogół trzeba uważniej się życiu społecznemu przyjrzeć, żeby to zobaczyć. Zmiany strukturalne w organizacji życia społecznego, między innymi przekładają się na nowe – można powiedzieć – pozycjonowanie religii, i to na różnych poziomach. Jeden z nich wiąże się z poziomem instytucji religijnych, inny z obecnością religijnych wartości w życiu publicznym i obywatelskim, jeszcze inny z relacjami pomiędzy systemem religijnym a innymi systemami, takimi jak np. edukacja albo kultura.

Zmiany rządów najczęściej też oznaczają zmiany dla preferowanych modeli życia religijnego czy relacji pomiędzy obszarem religijnym i politycznym. Bóg się pojawia na ustach czołowych polityków i znika. Środki masowego przekazu pokazują jak ten i ów lider partii politycznej kłeka albo stoi w cerkwi z zapaloną świeczką, lub zapada milczenie na ten temat, jeśli lider nie manifestuje swego „widzialnego” w słowie i czynie stosunku do religii. Spektakularnym wyrazem takiego typu splotu tego co religijne i najwyższego szczebla polityczne było zaangażowanie niektórych instytucji religijnych w pro-demokratyczną i pro-zachodnią, już należącą do dość odległej przeszłości, mierzoną politycznym czasem - Pomarańczowej Rewolucji na Ukrainie. Chodzi tu o obecność religii, również instytucjonalnej, w kwestii przemian tożsamości politycznej. Tożsamość owa wiąże się między innymi ze zmieniającymi się sojuszami i orientacjami. Prozachodnią politykę na Ukrainie wspierają „pro-zachodnio” zorientowane Kościoły katolicki i grekokatolicki oraz „antymoskiewsko” zorientowany Kościół Prawosławny Kijowskiego Patriarchatu. Uniezależnianie się kolejnych Kościołów prawosławnych od Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego – proces mający miejsce w krajach bałtyckich, wpisuje się w pro-unijną politykę tych krajów i budowanie tożsamości państwowej w opzycji do komunistycznej przeszłości i podporządkowania Związkowi Radzieckiemu, za którego bezpośredniego spadkobiercę uważana jest Rosja.

Upadek komunizmu wy dobył na światło dzienne ukrywane narodowościowe aspiracje albo konflikty. Wyraziły się one w ostatnich dwóch dekadach na wiele, nieraz dramatycznych sposobów. Najbardziej ostry ich wyraz stanowiła wojna bałkańska, w której splotły się jak w tyglu kwestie tożsamości, religii i narodowości/etniczności. Zgadza się z tymi, którzy mówią, że to nie religia była powodem tej wojny. Ale przecież nie da się uznać za przypadek tego, że poziom religijności wzrósł u wyznawców katolicyzmu, prawosławia i islamu w Bośni i Hercegowinie. Można się tu odwołać do ustaleń M. Velikonji, który pokazuje, że narodowe – jak to określa – mitologie, wsparte religią, są niezwykle silnym i nierefleksyjnym (a więc niedialogowym) narzędziem do mobilizacji ludzi. W warunkach konfliktowych w okresie 1998-1999 religijność – jak referuje wspomniany autor – wzrosła we wszystkich grupach narodowych zamieszkujących Bośnię i Hercegowinę. Odpowiednio rozkład procentowy: wśród Chorwatów wzrost z 55.8 to 89.5, pośród Bośniaków z 37.3 do 78.3 a wśród Serbów, tradycyjnie o najniższej religijności - z 18.6 to 81.6 w regionie Doboj w 2000 roku. (Velikonja 2003:261). Także w czasach komunizmu badania prowadzone np. w zróżnicowanym wyznaniowo regionie Sołeczni na Litwie, gdzie przynależność wyznaniowa i narodowa nakładały się na siebie, ukazywały bardzo wysoką, bo oscylującą od 85 do 95% religijność katolików (Polaków), prawosławnych (Rosjan) i grekokatolików (Ukraińców). (Borowik 1994:.) Również wcześniej, na przykład w Polsce na pograniczu polsko-

ukraińskim, czyli też katolicko-greckokatolickim, pomimo pewnej wspólnoty wyznaniowej – jak to pokazują badania Macieja Mroza – dochodziło do różnorodnych konfliktów. Jak pisze wspomniany autor „Konflikty między duchowieństwem obu obrządków i przejawianie się w nich pierwiastków religijnych z narodowymi było charakterystyczną cechą stosunków między społecznościami polską i ukraińską na terenie greckokatolickiej i łacińskiej metropolii lwowskiej” (2003:124). Podobnie zresztą działo się na styku greckokatolicko – prawosławnym, gdzie z kolei tożsamość narodowa była wspólna a istniały religijne podziały.⁴ Jednak transformacja zintensyfikowała procesy i nadzieje narodowe, doprowadzając do tragicznych skutków szczególnie w wypadku nakładania się aspiracji narodowych i państwowotwórczych.

Mamy też do czynienia na terenie byłego bloku wschodniego z licznymi migracjami. Wracają na swoje ziemie polityczni wygnańcy i „specprzesiedleńcy”. Bez precedensu są powroty Tatarów Krymskich na Krym, osiedlających się wbrew wszelkim przeciwnościom losu i na nowo wiążącym swoją tożsamość z wymarzoną „ojczyzną lokalną”, po latach poniewierki na stepach Azji. W Polsce na swoje ziemie wracają Łemkowie i Ukraińcy, wysiedleni w ramach akcji Wisła. W obu przypadkach religia stanowiła element przetrwania – w przypadku Tatarów Krymskich – islam, w przypadku ofiar akcji „Wisła” – grekoatolicyzm i prawosławie.

Religia jest też mocnym środkiem do mobilizacji w obronie określonych wartości i wówczas właśnie się okazuje, że te funkcje, o których socjologowie od dawna mówią, czyli przede wszystkim funkcja integracyjna, zyskują na znaczeniu i intensywności w sposób, który jest nie do pomyślenia tam, gdzie panuje polityczna stabilizacja i pokój. Islamski terroryzm tym zagadnieniom nadaje nowy wymiar, podobnie jak konfrontacja prawosławnej Rosji z islamską Czeczenią, a wcześniej z Afganistanem.

Religia uczestniczy też w kształtowaniu i podtrzymywaniu tożsamości osobowej. W zakresie wzorów osobowych w Środkowo-Wschodniej Europie też mamy swoistą rewolucję. Z jednej strony jej mieszkańcy doświadczają wysokiego poziomu niepewności, braku bezpieczeństwa i anomii. Z drugiej strony postępuje idywidualizacja, nowe style życia, wartości samorealizacyjne i poszukiwanie przeżyć wybijają się na pierwszy plan wśród – jak to ujmuje Bauman – turystów. Tworzy się nieznaną w poprzedniej epoce stratyfikacja, pojawiają się głębokie podziały o charakterze ekonomicznym, ale też rodzą się nowe potrzeby i aspiracje. W pewnym sensie kształtują się też nowe wzory osobowe i – jak to pisałam we wstępie – w ramach przemiany ku nowoczesności i ponowoczesności tożsamość staje się zadaniem. Czy w tak rozumianej i doświadczanej tożsamości jest miejsce na religię? Wydaje się że względna trwałość tradycyjnych form religii i pojawianie się nowych twierdząca odpowiedź stanowią czymś oczywistym.

Z drugiej strony religia w globalnej perspektywie to także zdecydowanie więcej niż określona wiara i praktyki, podzielane przez jakąś grupę ludzi, a także więcej niż popularne we wschodniej Europie określenie mentalność, nawiązujące do narodowo-religijnych predyspozycji psychiczno-charakterologicznych, czy nawet duchowość. To także fundament kultury a nawet cywilizacji. Jawne i ukryte wartości religii nasycają treści, wartości, normy, materialne i niematerialne symbole i język oraz służą jako drogowskazy w poruszaniu się na światowej scenie, nadając kierunek dokonywanym wyborom i podejmowanym działaniom. Także wówczas, kiedy niekoniecznie są werbalizowane.

Konkluzje

Podjęliśmy tu próbę skonceptualizowania wzajemnych relacji pomiędzy tożsamością i religią, koncentrując się na przemianach w Środkowo-Wschodniej Europie. Jak wspominaliśmy - w tych rozważaniach pojęcie tożsamości jest traktowane jako zakresowo szersze i zakłada się, że religia w wyróżnionych obszarach tożsamości może się ujawnić bądź nie. W wyniku prowadzonych rozważań dochodzimy do wniosku, że okres transformacji ustrojowej wyostrzył pytania o tożsamość. Mają one różną postać. Są to pytania o nowe granice, w tym także granice państw i narodów, powroty do tematów bolesnych, wstydlivych i niejednoznacznych w dziejach poszczególnych państw regionu i ich wzajemnych stosunków. Naszym zdaniem znaczenie religii w tych tradycyjnych funkcjach wzrosło. Często między innymi dlatego, że religia mogła powrócić na swe tradycyjne miejsce, jako wolność jednostkom i grupom przynależna, jako prawo, z którego mogą korzystać. Wyznawanie religii, indywidualne i zbiorowe, stało się ważnym sposobem manifestowania tożsamości. Szczególną rolę pełni religia w legitymizowaniu polityki. Sojusz tronów i ołtarzy różni się zakresem i intensywnością – ale co ciekawe i wspólne prawie dla wszystkich krajów regionu (poza najbardziej zateizowanymi Czechami) nawet lewicowe partie nie wchodzi w konflikt z dominującymi w poszczególnych krajach z Kościołami raczej współpracując i licząc na poparcie instytucji religijnych w w ważnych dla nich sprawach

⁴ Nieufność wzajemna szczególnie się nasilała w okresach przełomowych. Na przykład po Akcji Wisła, jak jest to widoczne w dokumentach z tamtego okresu, Ukraińcy grekokatolicy byli nieufni zarówno w stosunku do prawosławnych jak i w stosunku do katolików. Nic dziwnego skoro oba legalnie istniejące Kościoły za błogosławieństwem komunistycznych władz przejmowały greckokatolickie świątynie i majątek. (Por. Huk 2007)

Bibliografia

1. Beyer P., 1999, *Privatisation and Privatisation of Religion in Global Society. Implications for Church-State Relations in Central and Eastern Europe*, w: I. Borowik (red.) *Church-State Relations in Central and Eastern Europe*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS
2. Berger P., 1990, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, Kraków, Instytut Religioznawstwa, w: H. Grzymała – Moszczyńska (red.), *Religia a życie codzienne*,
3. Borowik I., 2000, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS
4. Casanova J., 2005, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS
5. Castells M., 1998, *The Information Age. Economy, Society and Culture*, Oxford, Blackwell
6. Castells M., 2004, *The Power of Identity*, Oxford, Blackwell Publishing
7. Giddens A., 2001, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN
8. Hervieu-Leger D., 1999, *Religia jako pamięć*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS
9. Huk B. (wybór, wstęp i opracowanie), 2007, *Źródła do dziejów Ukraińskiej Cerkwi Grekokatolickiej w Polsce w latach 1944-1989*, Przemyśl, Archidiecezja Przemysko-Warszawska Ukraińskiej Cerkwi Grekokatolickiej
10. Jan Paweł II, 2005, *Pamięć i tożsamość*, Kraków, Znak
11. Kabzińska I., 2006, *Wspólnota (?) religijna w konflikcie. Walka o wileński obraz Jezusa Miłosiernego*, w: M. Mróz, T. Dębowski (red.) *Wspólnoty chrześcijańskie w państwach byłego ZSRR – perspektywa dwudziestolecia*, Wrocław, Oficyna Wydawnicza Arboretum
12. Norris P., R. Inglehart, 2004, *Sacred and Profane*, Oxford, Oxford University Press
13. Mead M., 1978, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa, PWN
14. Velikonja M., 2003, *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*, Texas, A&M University Press, College Station
15. Woroncowa L., S. Filatov., D. Furman, 1996, *Religia i politika w sovriemennom masovom soznaniiji*, w: L. Mitrochin (red.) *Religia i politika w postkommunistycznej Rossiji*, Moskwa, Instytut Filozofii RAN

Summary**Borowik Irena****Self-identification and Religion in Central and Eastern Europe**

In this paper the phenomenon of religious somoidentyfikatsiyi rights in Central and Eastern Europe in terms of post-communist transformation in the region.

УДК 316.74:2

© Василь Балух
 © Віталій Докаш
 © Руслан Осолов
 м. Чернівці

РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ БУКОВИНИ У КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

У статті проведено аналіз релігійного життя Буковини, проаналізовано динаміку, тенденції та специфіку зміни релігійної мережі, форми реалізації релігійними організаціями соціальних проектів.

Визначено характерні проблеми функціонування релігійного простору та зроблено прогнози щодо необхідності законодавчого забезпечення розв'язання існуючих проблем.

Ключові слова: релігійне життя, релігійна мережа, релігійні організації, церква, громада, соціальні проекти, державно-церковні відносини, міжконфесійні протиріччя.

Аналіз релігійно-церковного життя Буковини дозволяє стверджувати, що в умовах демократизації українського суспільства церква як соціальний інститут активно включається в суспільний простір та зайнята активним пошуком ефективних організаційних форм свого функціонального потенціалу в рамках соціального служіння, благодійництва, підвищення духовності, релігійного просвітництва і вирішення проблем консолідації українського соціуму. Все важливішим у регіоні, як і в Україні загалом, стають питання створення ефективних механізмів співпраці держави і