

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ ТА НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ
М.П.ДРАГОМАНОВА**

На правах рукопису

СЛУБСЬКА АННА ЯРОСЛАВІВНА

УДК 215; 291.37

**ГРОМАДЯНСЬКА РЕЛІГІЯ В УКРАЇНСЬКИХ РЕАЛІЯХ:
ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ**

Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата
філософських наук

Науковий керівник:

Богачевська Ірина Вікторівна,

доктор філософських наук, професор

Київ – 2017

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ.....	3
ВСТУП.....	5
РОЗДІЛ 1. ГРОМАДЯНСЬКА РЕЛІГІЯ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОЇ РЕФЛЕКСІЇ	11
1.1. Стан наукової розробки проблеми.....	11
1.2. Джерельна база та методологія дослідження суспільно-державно-церковних взаємин	26
1.3. Моделі, форми та вияви громадянської релігії як суспільного феномену	46
<i>Висновки до розділу 1.....</i>	<i>69</i>
РОЗДІЛ 2. ГРОМАДЯНСЬКА РЕЛІГІЯ ЯК СУСПІЛЬНИЙ ФЕНОМЕН	71
2.1. Державно-церковні відносини в Незалежній Україні як фундамент громадянської релігії	72
2.2. Вектори взаємодії церкви, держави та громадянського суспільства	95
<i>Висновки до розділу 2.....</i>	<i>113</i>
РОЗДІЛ 3. УКРАЇНСЬКА МОДЕЛЬ ГРОМАДЯНСЬКОЇ РЕЛІГІЇ.....	115
3.1. Етапи формування та вияви громадянської релігії в Україні	115
3.2. Форми та місія громадянської релігії після Євромайдану.....	142
<i>Висновки до розділу 3.....</i>	<i>171</i>
ВИСНОВКИ.....	174
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	179

ВСТУП

Актуальність теми. За двадцять п'ять років розвитку незалежної української держави сформувалася принципово відмінна від попередньої радянської модель державно-церковних відносин та її інституції. Україна стала поліконфесійною країною з демократичною законодавчих систем правових та державних гарантій свободи совісті та забезпечення однакових умов діяльності релігійних організацій. Релігійні організації відіграли значну роль у формуванні в Україні громадянського суспільства. Революція Гідності та події на Майдані Незалежності в Києві стали поштовхом для формування принципово нових взаємин між суспільством, релігійними організаціями та державою. З'явилися всі підстави говорити про формування в Україні національної моделі громадянської релігії, феномен якої вимагає філософсько-релігієзнавчого аналізу в теоретичній площині.

Дослідження форм і виявів громадянської релігії в контексті сучасних українських реалій має суспільно-практичну актуальність, адже громадянська релігія перебирає на себе функції морального арбітра в складних процесах очищення державної влади та побудови нової України, інтегрованої в Європейське співтовариство, який чітко виявляє та „точки напруги” у державно-суспільних відносинах і громадському житті і намагається їх вирішувати релігійними засобами, апелюючи до вищих моральних цінностей та духовних ідеалів українців як політичної нації. Ці процеси потребують системного філософсько-релігієзнавчого аналізу.

В досліджуваний період в Україні сформовано державні структури, мережу науково-дослідних та аналітичних інституцій, які займаються проблемами суспільно-конфесійних взаємин, виникли громадські організації, що сприяють толерантизації міжконфесійних відносин, рівності релігій та свободі совісті. Громадянська релігія постала своєрідною „третьою силою”, яка намагається стояти вище корпоративних інтересів кожної з означених структур, створити громадянську Церкву, яка б долала всі світські та релігійні міжінституційні кордони задля вищої мети – об'єднання українського суспільства на шляху збереження суверенітету та територіальної цілісності країни та розбудови сучасної

європейської держави. Причини, процес розгортання та тенденції розвитку цього суспільного процесу має стати предметом філософсько-релігієзнавчого аналізу.

Наявність історичних свідчень та законодавчих документів, соціологічних, політологічних і релігієзнавчих розвідок спорідненої тематики засвідчує можливість проведення комплексного філософсько-релігієзнавчого дослідження форм і виявів громадянської релігії у сучасній Україні на основі нових концептуально-теоретичних та науково-методологічних підходів, яке сприятиме розробленню практичних рекомендацій для вирішення сучасних проблем релігійними інституціями та громадянським суспільством.

Зв'язок роботи з науковими програмами Дисертація виконана в межах наукових досліджень кафедри культурології «Дослідження проблем гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, який затверджений Вченою Радою НПУ імені М. П. Драгоманова (протокол № 5 від 22. 12. 2006 р.) та комплексної наукової програми НПУ імені М. П. Драгоманова «Актуальні проблеми розвитку духовної культури України».

Особистий внесок здобувача. Дисертація виконана особисто автором. Положення наукової новизни сформульовані на основі висновків, зроблених автором в процесі власного дослідження.

Мета дослідження визначена з урахуванням наукової проблеми, актуальності обраної теми та стану її дослідження і полягає у комплексному дослідженні вияву, висвітлення організаційних форм, цілей, завдань і наслідків функціонування громадянської релігії в контексті реалій сучасної України після Революції Гідності, що дозволить концептуально переосмислити сучасну парадигму відносин між державою та громадянським суспільством в релігійній сфері.

Реалізація поставленої мети передбачає розв'язання наступних дослідницьких завдань:

- виявити недостатньо вивчені в науковій літературі аспекти досліджуваної проблеми, виокремити джерельну базу дослідження, розробити

методологію філософсько-релігієзнавчого дослідження виявів громадської релігії в Україні як національно-державного феномену;

- визначити фактори та рушії формування в Україні років незалежності національної моделі громадянської релігії;
- проаналізувати українську модель громадянської релігії в контексті її взаємин з державною владою релігійними інституціями країни;
- розглянути вияви громадянської релігії як складової громадянського суспільства;
- проаналізувати етапи формування, головні атрибути, форми вияву та функції української моделі громадянської релігії;
- виявити основні тенденції розвитку громадянської релігії в контексті постмайданних українських реалій.

Об'єктом дисертаційного дослідження є взаємини у тричленній структурі „держава – релігійні інституції – громадянське суспільство” в незалежній Україні.

Предметом дослідження – специфіка та тенденції розгортання української моделі громадянської релігії в контексті постмайданних реалій.

Теоретико-методологічні засади дослідження зумовлює його міждисциплінарний характер. Спектр розглянутих проблем, та ракурс їх постановки на перетині предметних полів релігієзнавства та соціальної філософії, політології, новітньої історії України, соціології спонукав до застосування полідисциплінарної методології.

Методологічною основою дослідження є парадигмальні принципи академічного релігієзнавства: принцип об'єктивності, історизму, світоглядного плюралізму та конфесійної незаангажованості, багатофакторності, системності, які уможливили простеження генези та виявів громадянської релігії в сучасних українських реаліях, визначити причини та механізми цього явища, а також виявити тенденції його подальшого розвитку. Принципи детермінізму, взаємодії зовнішнього й внутрішнього, об'єктивного та суб'єктивного застосовано для визначення внутрішніх та зовнішніх взаємозв'язків і причинної значущості

феноменів громадянського суспільства періоду після Майдану, усебічному дослідженню чинників формування діючої моделі громадянської релігії та її форм.

Зазначені принципи реалізовані у роботі шляхом застосування широкого спектру історико-аналітичних методів (порівняльного, проблемно-хронологічного, ретроспективного, синхроністичного) і загальнонаукових методів (системного, функціонального, логіко-аналітичного) з притаманними їм аналізом, синтезом, індукцією та дедукцією.

На рівні філософського узагальнення виявлено основоположні принципи соціокультурної феноменологізації громадянської релігії та її експлікація з українських реалій.

З метою обґрунтування цілісного бачення розвитку відносин між державою, громадянським суспільством та релігійними інституціями під час Революції гідності та в постмайданний період було використано системно-діяльнісний підхід і метод факторного аналізу ситуації. До текстових масивів засобів масової інформації, документів релігійних організацій та державних актів був застосований метод контент-аналізу. З'ясувати концептуальне положення про роль суспільного чинника у трансформації сучасної моделі відносин між державою, громадянським суспільством та релігійними інституціями вдалося за допомогою антропологічного підходу. Міра співвідношення, ступінь використання методів нерелігієзнавчих дисциплін, зокрема, соціології та політології, визначалися характером об'єкта, предмета й дослідницьких завдань праці та залучених джерел.

При конструюванні авторської концепції розвитку громадянської релігії в сучасній Україні враховано також західний студійний досвід та українська національна парадигма. Джерельний масив опрацьовано в сучасному культурно-антропологічному прочитанні.

Теоретико-методологічною основою дослідження є праці сучасних вітчизняних релігієзнавців, філософів, політологів та істориків.

Наукова новизна одержаних результатів зумовлена сукупністю поставлених завдань і засобами їх розв'язання. Уперше у вітчизняному релігієзнавстві на основі комплексного аналізу широкого кола теоретичної

літератури та документальних джерел, переважна більшість яких раніше не була об'єктом релігієзнавчого осмислення, здійснено цілісне дослідження розгортання феномену громадянської релігії в Україні у площині „державна – релігійні інституції – громадянське суспільство” та її вияві під час Помаранчевої революції та Революції Гідності.

У межах здійсненого дослідження було одержано результати й сформульовано узагальнені положення, які мають наукову новизну і виносяться на захист:

уперше:

- у контексті компаративного переосмислення напрацювань вітчизняних та зарубіжних фахівців щодо феномену громадянської релігії в релігієзнавчій площині з'ясовано стан і ступінь вивчення теми, окреслено методологічні релігієзнавчі підходи до її дослідження; обґрунтовано класифікацію джерельного комплексу, розширено джерельну базу дослідження форм взаємовідносин між церквою, державою та громадянським суспільством в незалежній Україні;
- визначено, що історично зумовленими факторами формування за років незалежності національної моделі громадянської релігії є високий рівень релігійної толерантності суспільства та його поліконфесійність, відсутність домінуючої Церкви, високий рівень суспільної довіри до релігійних організацій на противагу до вкрай низької довіри до державних інституцій. Його рушіями постали: демократична законодавча база державно-конфесійних взаємин, зокрема рівність всіх релігій перед законом; формування партнерських відносин між державою в особі державного органу у справах релігій та релігійними інституціями в особі ВРЦіРО та інших міжконфесійних об'єднань; входження релігійних організацій у соціальну структуру країни в якості невідомої складової громадянського суспільства, зокрема через їх активну каритативну та благодійну діяльність.
- виділено етапи формування української моделі громадянської релігії, що включають в себе латентні періоди її розвитку та періоди відкритої її суспільної

маніфестації, що співпали в часі з Помаранчевою Революцією 2004 р. та Революцією Гідності 2013-14 рр.; з'ясовано, що головними її атрибутами є символічні форми сакралізації та легітимації суспільно-політичних трансформацій суспільства, скерованих на розбудову суверенної демократичної національної європейської держави; громадянська релігія є надконфесійною за своєю сутністю, побудованою на національній духовній традиції та історичній пам'яті формою суспільної свідомості українців, яка в кризові часи виконує функції національної мобілізації та суспільної консолідації з метою збереження суверенної національної держави;

– доведено, що українська модель громадянської релігії виконує щодо державної влади легітимуючу та сакралізуючу функції, якщо завдання громадянської релігії та державної влади співпадають, в іншому випадку, вона критикує владу з позиції духовного та морального авторитету, апелюючи до сакрального аксіологічного архетипу нації і в контексті своїх завдань постає як своєрідна «совість нації», а коли владна політика суперечить меті існування громадянської релігії, остання делегітимізує владу, сакралізуючи новий символіко-аксіологічний дискурс та його політичні сили, здатні відповісти на виклики часу;

– з'ясовано, що громадянська релігія не тотожна жодній з інституціоналізованих релігійних конфесій України, хоча не виникає без наявності розвиненого релігійного поля країни, вона виявляється вищою за конфесійні та міжрелігійні перегородки та оперує загальнорелігійними цінностями (Бог, добро, справедливість, жертвність, покаєння, спокута) як універсальними доминантами людського життя, перевіряючи інституціалізовані релігійні організації на відповідність завданню мобілізації суспільства на збереження національної державності. Показано, що громадянська релігія є продуктом розвитку громадянського суспільства, невід'ємною складовою якого є релігійне поле країни, вона виникає внаслідок усвідомлення суспільством посередницької місії релігії між державою та суспільством; її авторитет базується на захисті та піклуванні про потреби широких верств населення,

дистанціюванні від владних структур та оцінці суспільно-політичних процесів з позицій надконфесійних релігійних моральних принципів;

– обґрунтовано, що основними тенденціями розвитку громадянської релігії в контексті постмайданних українських реалій стає поступовий її перехід із активного стану відповідно до зниження політичної напруги в суспільстві, розгортання її функціонування в напрямку сакралізації міжконфесійного військового капеланства, підтримки волонтерської допомоги та опіки над сім'ями загиблих підчас АТО, постраждалими внаслідок анексії Криму та діяльності терористичних ДНР та ЛНР а також тимчасово переміщеними особами.

уточнено

– роль громадянської релігії у процесах трансформації концептуального дискурсу символізації політичної реальності України;

дістало подальшого розвитку

– розуміння тенденцій зміни моделі державно-конфесійно-суспільних відносин в контексті маніфестації громадянської релігії як потужного фактора їх удосконалення в руслі демократизації та поглиблення партнерства.

Теоретичне значення дослідження полягає у розширенні дослідницького поля релігієзнавчої науки шляхом поглиблення розуміння природи, сутності та змісту феномену громадської релігії в новітніх українських реаліях. Методика дисертаційної роботи, основні її положення та висновки можуть стати поштовхом для подальшого філософсько-релігієзнавчого дослідження процесів розгортання громадянської релігії в Україні, зокрема при побудові її моделей та теоретичних концепцій розвитку.

Практичне значення дослідження. Отримані узагальнення можуть бути врахованими у процесі реформування релігійного життя в українському суспільстві, зокрема підчас оновлення законодавства про свободу совісті і діяльність релігійних організацій, держслужбовцями в процесі регулювання та регламентування державно-церковних відносин та відносин між державою та громадянським суспільством в релігійній сфері, церковними та громадськими

діячами з метою попередження міжконфесійних конфліктів та забезпечення релігійного миру у державі тощо. Доцільним буде використання матеріалів дослідження в навчальному процесі у викладанні вузівських курсів з релігієзнавства, новітньої історії України, політології, соціології тощо.

Апробація результатів дисертації. Основні положення і висновки наукового дослідження були використані для підготовки доповідей і повідомлень на наукових конференціях: Міжнародна науково-практична конференція “Міжетнічні та міжконфесійні відносини в контексті сучасних суспільних трансформацій” (Чернівці, 2010), Міжнародна науково-практична інтернет-конференція “Духовно - культурний чинник у зміцненні сім’ї та інтеграції суспільства” (Чернівці, 2011), Всеукраїнська науково-практична конференція “Державно-конфесійні відносини в Україні: Сучасний стан та тенденції розвитку” (Київ, 2012), Міжнародної науково-практична Інтернет-конференція “Соціокультурні виміри релігійних процесів в українському суспільстві” (Чернівці, 2013), Міжнародна наукова конференція “Тенденції та перспективи сучасних геополітичних та релігійних процесів: теорія і практика” (Севастополь-Симферополь, 2013), “Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень” (Хмельницький, 2016), “Релігійна свобода” (Київ, 2016).

Публікації. За результатами дисертаційного дослідження опубліковано 11 наукових праць (із них 4 – у фахових виданнях, затверджених ВАК України, та 1 – в іноземному періодичному виданні, 2 – в українських фахових виданнях з інших галузей науки).

Структура дисертації обумовлена поставленою метою і завданнями. Відповідно до цього робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел (345 позицій). Кожен розділ роботи має проміжні висновки. Обсяг основного тексту роботи становить 178 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ГРОМАДЯНСЬКА РЕЛІГІЯ ЯК ОБЄКТ НАУКОВОЇ РЕФЛЕКСІЇ

1.1. Стан наукової розробки проблеми

Представлена наукова розвідка була б неможливою без наявності значної кількості праць, які так чи інакше дотичні до піднятої проблеми, а їх сукупність дає можливість визначити стан та особливості розробки теми, виявити основні тенденції її розвитку та концептуального осмислення. Тому в реалізації основних дослідницьких завдань автор спиралася на досягнення вітчизняної та зарубіжної історіографії, в яких феномен громадянської релігії в контексті державно-церковних та суспільно-державних відносин в релігійній сфері розглядався на прикладі Сполучених Штатів Америки, пострадянських балканських країн і на основі українських та російських аналітичних матеріалів останніх років. Оскільки дослідження має принципово міждисциплінарний характер, в окремі блоки виділено історико-релігієзнавчі, політологічні та соціологічні дослідження суміжної проблематики, які дозволяють всебічно розглянути процеси формування громадянської релігії в незалежній Україні в контексті відносин суспільства, держави та релігійних інституцій.

Оскільки ми обстоюємо в дисертації думку про те, що виникнення громадянської релігії в Україні є не спонтанним явищем, а наслідком тривалих процесів формування суспільно-державно-церковних взаємин в незалежній Україні, ми маємо зробити огляд основних етапів їх дослідження у вітчизняній релігієзнавчій науці.

Процес демонтажу радянських державно-релігійних відносин в українському суспільстві розпочався ще з часів горбачовської «перебудови», але часткою державної політики він став на початку 90-х рр., коли з'явилися нові законодавчі акти, що окреслили принципи побудови нових державно-церковних відносин в незалежній країні і підштовхнули науковців на дослідження державно-церковних взаємин: закон СРСР «Про свободу совісті та релігійні організації» (1990 р.) та закон УР 1991 року «Про свободу совісті та релігійні організації» [97].

Як слушно зазначає А. Киридон, активізація на початку 90-х років досліджень відносин держави і церкви була зумовлена кількома чинниками:

- пробудженням національно-державного і національно-релігійного життя, причому обидва потоки розвивалися в тісній взаємодії;
- крахом колишньої політико-ідеологічної системи і пошуком нових орієнтирів, зокрема щодо переосмислення набутого доробку історіографії взаємин церкви і держави на різних етапах історичного розвитку;
- поживавленням церковно-релігійного життя в усіх пострадянських країнах (в тому числі, в Україні) і потребою переосмислення й сьогодення, і минулого;
- допуском до раніше малодоступних чи засекречених документів державних, партійних і відомчих архівів, відкриттям спецфондів бібліотек;
- зняттям заборон на табуйовані проблеми [116].

В українському релігієзнавстві щодо державно-церковних взаємин на зламі 1980-1990-х років домінували науково-публіцистичні розвідки українського православ'я і проблем автокефалії української церкви [26;102;104;197], що з точки зору історіографічного осмислення зумовлювалося національно-державним та національно-релігійним відродженням і наявним корпусом джерел.

Імпульсами для дослідницьких розвідок до 1998 року у сфері державно-церковних проблем стали:

- видання фундаментальних джерел (зокрема, поява в Україні виданої в Торонто 1987 року „Мартирології Українських Церков”, перший том якої стосується православної церкви[161]);
- знайомство дослідників із творами І. Власовського[39; 40], О. Воронина[43], Д. Дорошенка[70; 71], В. Липинського[150], митрополита В. Липківського [151;152], О. Лотоцького [154], Н. Полонської-Василенко [203] та інших, виданих за кордоном;
- відкриття спеціальних фондів бібліотек та архівів (у тому числі архівно-слідчих справ репресованих);
- організація наукових конференцій, присвячених історії та сучасній ситуації в релігійно-церковному житті України.

Ці джерела дали змогу релігієзнавцям і широкому загалу населення ознайомитися з реальними історичними фактами, релігійного життя, що довгий час приховувалися або ідеологічно викривлювалися.

Всеукраїнський науковий симпозиум «Релігія і церква у національному відродженні» (Київ, 1992), науково-практичні конференції: «Релігії в Україні: сучасний стан та перспективи» (Київ, 1993), «Українська національна ідея і церква» (Київ, 1993), що їх проводив Інститут національних відносин і політології НАНУ за участю глав найбільш поширених релігійних течій, а також ряд інших наукових заходів (Всеукраїнська наукова конференція «Релігійна традиція в духовному відродженні України» (Полтава, 1992), Міжнародні наукові конференції у Львові «Історія релігії в Україні», що стали щорічною традицією з 1990 року (в 2010 р. пройшла ювілейна XX Міжнародна конференція) акцентували увагу на необхідності дослідження ролі церкви в державотворчому процесі, пошуку шляхів удосконалення церковно-державних відносин, подолання міжцерковних конфліктів. Проведення таких заходів посилило інтерес до вивчення релігії, сприяло налагодженню контактів між науковцями, релігійними діячами та громадськістю.

За перші 10 років незалежності дослідження проблем свободи совісті значно актуалізувалися у зв'язку із законотворчими процесами. За цих умов привертають увагу своєю науковою вагомістю публікації вітчизняних релігієзнавців М. Бабія [9; 10; 11], В. Бондаренка [21-25; 27-29;], С. Бублика [32; 33], Є. Дулумана [75], В. Єленського [82-88], М. Заковича [95; 96], А. Колодного [135; 132; 130;], В. Пащенко [193], М. Рибачука [228; 231], О. Сагана [238], В. Танчера [261], О. Уткіна [278; 279; 281], Л. Филипович [284; 285], О. Шуби [311], П. Яроцького [317-319], в яких закладалися сучасні напрямки й вироблялася соціоісторична методика подальших досліджень релігійної ситуації, державно-церковних взаємин, форм взаємодії релігії та суспільства в Україні.

Усталення конфесійної структури українського суспільства, входження релігії в ті сфери суспільного життя, які традиційно знаходилися під її опікою, широка благодійна діяльність релігійних організацій призвели до появи значного

масиву наукових праць, актуалізувала завдання аналізу та систематизації доробку вчених, пошуку методології дослідження взаємин держав. Релігійних організацій а суспільства. В цьому контексті цікавою є розвідка українського історика релігії А. Киридон [117], яка запропонувала продуктивні методологічні підходи до аналізу релігійних процесів в контексті трикутника „державна-релігія-суспільство”, якими ми послуговуємось в нашій роботі. Проте в її розвідках здебільшого досліджуються православна церква в Україні в 1917-30 роки ХХ ст.

Відділення релігієзнавства в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди об'єднало зусилля філософів, істориків та соціологів щодо вивчення релігійних процесів в Україні. Державний комітет України у справах релігій, Відділення релігієзнавства Інституту філософії Національної академії наук України, Українська асоціація релігієзнавців із залученням Міжнародної академії свободи релігії й віровизнань, Міжнародної комісії зі свободи совісті, Міжнародної асоціації релігійної свободи майже щорічно з 1994 року понині проводять міжнародні наукові конференції з проблем свободи совісті, державно-церковних відносин, зокрема: “Свобода віровизнання. Церква й держава в Україні”, (Київ, 1994), “Армія й духовність: свобода та віровизнання” (Київ, 1995), “Релігійна свобода в Україні в контексті міжнародно-правового досвіду” (Київ, 1998), “Релігійна свобода в постсоціалістичних країнах: правове і державне забезпечення” (Київ, 1999), “Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження” (Київ, 2001) тощо. З 1994 року Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України видавав на основі їх матеріалів науковий щорічник під загальною назвою: “Релігійна свобода”.

Матеріали конференцій „Історія релігії в Україні” та „Релігійна свобода” можна вважати важливим джерелом як філософсько-релігієзнавчого аналізу вивчення проблем суспільно-державно-церковних взаємин досліджуваного періоду, так і історіографічним джерелом, оскільки в них зафіксована полеміка й колізії розробки й становлення сучасної української моделі державно-церковних відносин. Зокрема, останній науковий щорічник «Релігійна свобода на перехресті епох, країн і культур» [220] містить рад статей, безпосередньо дотичних

дисертаційній проблематиці: розвідки О. Маскевич, Я. Ювсечко, О. Титаренко, І. Богачевської, Д. Вовка, В. Титаренко, О. Сагана, П. Павленко, С. Здіорука, М. Васіна тощо. Це засвідчує посилення уваги до дисертаційної проблематики в останні, післямайданні роки. Матеріали й підсумки цих конференцій було враховано при написанні дисертаційного дослідження.

Фаховий та неупереджений аналіз релігійної ситуації в Україні міститься також в публікаціях „Українського релігієзнавства” – бюлетеня-квартальника Української Асоціації релігієзнавців (УАР) і Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ [274]. Аналіз цих публікацій дає цікавий матеріал щодо формування методики релігієзнавчих досліджень державно-церковних взаємин в незалежній Україні, уможливорює ретроспективний аналіз зміни фокусу дослідницької уваги вітчизняних релігієзнавців в залежності від „викликів часу” та зміни релігієзнавчої парадигми за роки незалежності України.

До 2005 року в контексті дослідницької проблематики дисертації відбувається процес певної „спеціалізації” фахівців, виокремлення групи філософів-релігієзнавців, істориків та юристів, які розглядали проблеми державно-церковних взаємин в Україні в різних просторово-часових координатах та суспільно-культурних контекстах. Слід підкреслити, що проблеми, пов’язані з громадянською релігією та суміжними дослідницькими темами в той час не стали темою наукових розвідок вітчизняних фахівців з релігійних питань. Можна стверджувати, що як в суспільстві закладався фундамент для формування громадянської релігії, так і в науковому товаристві закладалися підвалини для її наукового аналізу. А ці підвалини безпосередньо пов’язані зі свободою совісті.

В річищі проблем свободи совісті майже 25 років плідно працював М. Бабій. На його методологічних розробках ґрунтується наукове розуміння базових понять щодо свободи совісті та державно-конфесійних відносин, які ми застосовуємо в дисертаційному дослідженні [11]. Активно досліджував правові аспекти державно-церковних відносин В. Климов [121-125]. Фундаментальні монографії та аналітичні статті В. Єленського [90] в журналі „Людина і світ” та на сайті РІСУ дають неупереджений і ґрунтовний аналіз як поточних релігійних подій в

українському суспільстві, так і теоретичне осмислення їх в контексті світових релігійних процесів. Проблемами протестантизму в Україні займається В. Любащенко, православні колізії досліджує в численних статтях та історіософських монографіях О. Саган [236]. Його праці висвітлюють, зокрема специфіку українського православ'я у світовому контексті, велику увагу знаний український дослідник приділяє проблемі створення єдиної помісної православної церкви в Україні компаративному аналізу церковної політики Київського та Московського Патріархатів. Після появи досить знакових в контексті дисертаційної проблематики досліджень (деякі з яких ми охарактеризуємо далі), написаних релігієзнавцями, філософами, а також фахівцями з держуправління безпосередньо з проблеми державно-церковних взаємин, з 2005 року до кінця 10-х років XXI ст. історіографічний багаж наукових досліджень з проблем відносин суспільства, держави та релігійних інституцій поповнявся повільно з кількох причин. По-перше, постала потреба осмислення концептуального підходу до висвітлення даної проблеми. По-друге, мало місце своєрідне „застигання” дослідницького поля через широко окреслені проблемно-хронологічні рамки перших публікацій, оскільки створювалася ілюзія „вичерпаності” проблеми. Ця ілюзія підкріплювалася тим, що процес формування поліконфесійної мережі релігійних деномінацій в країні завершився, міжконфесійні конфлікти та майнові проблеми Церков набули латентного характеру, на перший план вийшли моніторингові соціологічні дослідження стану релігійності суспільства, які не стали системними через брак фінансування. По-третє, сказалася стрімкість та багатовекторність процесів церковно-релігійного життя в Україні 1990-х років.

Виходячи з проблемно-хронологічного принципу, виокремимо кілька груп релігієзнавчих досліджень відносин суспільства держави та релігійних інституцій, які дозволили нам побачити передумови та чинники формування громадянської релігії в Україні.

Перша група – узагальнюючі комплексні дослідження історичного та релігієзнавчого характеру [107-109], в яких розвиток національних релігійних процесів та інституцій викладається в контексті української філософської, етичної,

політичної, культурологічної думки. До них ми відносимо монографії В. Бондаренка [21], В. Єленського [91], С. Здіорука, А. Киридон, О. Сагана тощо.

Розробки філософсько-антропологічних аспектів свободи совісті відомого релігієзнавця М. Бабія [11] мають високу теоретичну значущість для даної дисертації. Автор зазначає, що тільки за останні 30 років в Україні та інших пострадянських державах – було видано понад 200 наукових праць з проблем свободи совісті. Але в них розкривався переважно політико-правовий аспект проблеми, причому, як слушно зауважує інший відомий вітчизняний релігієзнавець – П. Яроцький, не було осмислення в контексті „суб’єктивно-гуманістичного підходу, розгляду в предметному колі „людина – світогляд – суспільство”, розкриття механізму дії свободи совісті в площині внутрішнього світу особистості, її самосвідомості, а також самовизначення й самореалізації у духовній сфері” [320]. Зазначена праця певною мірою долає вказані недоліки у наукових дослідженнях проблеми свободи совісті. Однак, на нашу думку, саме антропологічний аспект цієї проблеми висвітлений в ній недостатньо.

Значний внесок у вивчення державно-церковних відносин, ролі церкви у формуванні громадянського суспільства в незалежній Україні зробили правознавці. В контексті дисертаційної проблематики актуальними є юридичні розвідки щодо правових і державних гарантій свободи совісті в Україні; розробки національного законодавства щодо державно-церковних відносин [61;139;234], відповідності національного законодавства щодо релігійної сфери міжнародним правовим актам, юридичного супроводу функціонування релігійних інституцій [149] тощо, оскільки саме демократична законодавча база створила сприятливі умови для формування громадянської релігії в Україні.

В теоретичній площині проблеми співвідношення права й релігії намагається вирішувати, зокрема, Д. Вовк [41]. Правознавці розглядають інституціональні вияви державно-церковних відносин в контексті юриспруденції, розробляються питання юридичного статусу релігійних організацій [72; 199; 200; 141], реституції культових споруд та майна [68], господарські правовідносини, суб’єктами яких є релігійні інституції [198] тощо.

Проблемі функціонування й розвитку системних суспільно-релігійних відносин, розв'язання котрих визначає стратегію гуманітарної політики і демократичних реформ в Україні присвячено фундаментальну монографію С. Здіорука „Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття” (2005 р.) [100]. Автор слушно виокремлює і всебічно аналізує завдання суспільно-релігійного поступу, що стоять перед Українською нацією, а саме: релігійно-церковну структуризацію українського суспільства, вплив етно-конфесійних чинників на національну ідентифікацію, формування методів і механізмів взаємодії суб'єктів політичної та державної влади з релігійними організаціями, поступу державницької ідеології, елімінації загроз війсьній організації української держави при введенні служби військових капеланів та забезпечення національних інтересів українського народу в контексті суспільно-політичних трансформацій сучасного світу. Разом з великим методологічним значенням цього дослідження, зазначимо, що воно є фундаментальним в контексті дисертаційної проблематики, оскільки імпліцитно містить аналіз витоків громадської релігії.

До другої групи віднесено монографії та статті, що безпосередньо розглядають взаємин держави і релігійних організацій в Україні в 1991–2016-х роках.

Монографічне осмислення проблеми державно-церковних відносин в Україні у 1920-1930-ті роки вітчизняних істориків релігії В. Пашенка [205] та А. Киридон [194] заклало методологічні основи для аналізу державно-церковних відносин у системі „державна-церква-суспільство”. Вони стали для нас взірцем використання архівних матеріалів та ґрунтовного історичного аналізу релігійних явищ.

Досвід наукового аналізу головних колізій першого десятиліття розвитку державно-церковних відносин в незалежній Україні підсумовано у збірнику праць „Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні” 2001 р. [2].

До 2014 року активно досліджувалися регіональні особливості державно-церковних відносин. Виходили монографії [67] та збірки матеріалів конференцій [66]. Проводилися регіональні наукові конференції в Севастополі [19], Чернівцях

[225], Хмельницькому [217], Тернополі [137;276], матеріали яких містять значний аналітичний доробок щодо суспільно-релігійної ситуації в регіонах України.

Третю групу складають дослідження окремих аспектів церковно-релігійного життя, міжконфесійних відносин [219], зокрема міжконфесійних конфліктів та історії окремих конфесій [173; 119; 137; 92; 133], проблем реституції церковного майна, військового капеланства (О. Уткін), світської та релігійної освіти (М. Закович, Т. Котлярова) тощо. В публікаціях науковців Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАНУ активно досліджуються релігійні меншини [222], а також ісламський фактор в державно-релігійних стосунках [105].

Надзвичайно актуальним виявився збірник „Форум 20” [287], в якому представлено матеріали до дискусії про підсумки минулого двадцятиріччя для євангельських церков пострадянського простору. Огляд цих матеріалів дає змогу теоретичного осмислення проблем ідентичності та інституалізації пострадянського протестантизму в контексті формування громадського суспільства.

Правомірним є виокремлення в четверту групу дисертаційних досліджень. В Україні з часів утворення незалежної демократичної держави не було дисертацій з проблем державно-церковних відносин пострадянської доби але частково (і досить плідно), з оригінальними думками проблематика державно-церковних взаємин в контексті свободи совісті одержала висвітлення в дисертаціях С. Головащенко [53], В. Козленка [128], О. Сагана [239], А. Юраша [315], Б. Яськіва [322], В. Яценка [323], та особливо в докторській дисертації В. Бондаренка[]. Цікавою є дисертація С. Смірнова [256].

Привертають увагу дисертації, захищені на початку 2000-х років в галузі наук з державного управління. Принциповою в загальнотеоретичної площині є кандидатська дисертація Ю. Кальниша [112]. Автор на основі аналізу розвитку державно-церковних взаємин в Україні до 2001 року виявляє евристичні особливості діючих в світовій практиці моделей систем державно-церковних відносин та оцінює можливості їх продуктивного використання в умовах етнорелігійності, поліконфесійності та правового поля України, розробляє

концептуальні основи узагальненої моделі системи державно-церковних відносин в Україні, що може ефективно застосовуватися при виробленні державної політики в галузі релігійно-церковного життя в умовах громадянської релігії.

Захищена у 2002 році, дисертація Т. Теслі присвячена управлінню процесом реституції церковної власності в умовах сучасного українського суспільства [264]. У цих працях порушуються питання гуманістичного змісту прав людини, їх духовної цінності, значення процесів демократизації в Україні для запровадження цілковитої свободи совісті в незалежній державі. Матеріали дисертації викликають інтерес в контексті завдань нашого дисертаційного дослідження.

Активно вивчають державно-церковні відносини вітчизняні політологи. О. Білоус [16] розглядає державно-церковні відносини як об'єкт політичних наук. В дисертації С. Осиповського [182] з позицій політології досліджено особливості формування системи державно-церковних відношень в Україні у період переходу від тоталітарного до демократичного режиму. На нашу думку, слухним є зауваження автора, що відносини між державою і церквою більшість дослідників аналізують у рамках обраної стабільної соціальної моделі, хоча революційні події двох Майданів засвідчили стрімкі суспільні трансформації, які викликають принципові зміни в релігійному житті українського суспільства, отже мають враховуватися релігієзнавчих розвідках.

Активно захищаються дисертації з юридичних аспектів державно-церковних відносин. На стику релігієзнавства і правознавства працює М. Лубська, кандидатська дисертація якої присвячена релігієзнавчо-правовому з'ясуванню змісту та виявленню тенденцій у реалізації законодавчо визначеного принципу свободи совісті й віросповідання в сучасній Україні [155]. Дисертаційне дослідження Ю. Кривенко [140; 141] на ґрунтовному фактографічному матеріалі слушно аналізує цивільно-правовий статус релігійних організацій в Україні.

Соціологічні дослідження, актуальні в контексті дисертаційної проблематики, як правило, стосуються вивчення сучасного стану релігійності українського соціуму [6], або окремих його верств [48]. Найзначнішим з них, на нашу думку, є дисертація Н. Дудар з соціології релігії [73; 74].

Незважаючи на близькість досліджуваної проблематики, всі ці дисертації відносяться до суміжних з релігієзнавством соціогуманітарних дисциплін (історія, політологія, правознавство, соціологія, держуправління). Отже, можемо констатувати відсутність релігієзнавчих дисертаційних досліджень, повністю присвячених вивченню проблеми відносин між державою, релігійними інституціями та суспільством у контексті формування громадянської релігії в Україні.

Зарубіжні розвідки, виокремлюються в п'яту групу. Визначена група джерел здебільшого розкриває саме процеси формування специфіку функціонування та характерні риси громадянської релігії в інших країнах світу, зокрема в США, балканських православних країнах та Росії. Зарубіжні дослідники, здебільшого, не розглядають відносин між суспільством, державою та релігійними інституціями в незалежній Україні, або торкається їх опосередковано, а проблеми формування громадянської релігії розглядають лише в компаративних дослідженнях. Водночас саме праці цієї групи містять продуктивні концептуальні підходи, які використано в дисертаційному дослідженні.

Найбільш репрезентативним в цьому корпусі джерел є американські дослідження, представлені як роботами філософів, соціологів та політологів, так і доробком релігійних діячів здебільшого протестантських конфесій. Оскільки вони є теоретико-методологічною основою дисертації, ми докладно розглянемо основні їх ідеї в наступному підрозділі роботи.

Зважаючи на ідеологічний антагонізм та заангажованість, ми свідомо користувалися під час написання дисертаційного дослідження російськими джерелами як суто науковими, так і публіцистичними. Це дало можливість принципову різницю російської української моделей взаємин держави, суспільства та релігієзнавчих інституцій, поглибити розуміння геополітичних реалій, в яких розгортається українська модель громадської релігії.

У контексті порушеної нами проблеми виділимо роботи російського релігієзнавця М. Одінцева [175;177], який на ґрунтовній джерельній базі проаналізував історію державно-церковних відносин у Росії ХХ ст., зосередивши

основну увагу на моделі державної церковної політики. Значний інтерес становить збірник окремих праць автора, основна увага в якому концентрується на двох проблемах російської історії XX століття: історії РПЦ та історії державної політики [176] щодо церкви.

Отже, як виявилось, найкраще розробленого в сучасному українському релігієзнавстві є проблематика державно-релігійних відносин, вивчення яких триває в філософському, історичному, соціологічному та державно-управлінському контексті фактично 25 років з моменту створення Незалежної Української держави. Кількість праць з даної проблематики перевищує 1000.

Досліджень з проблем взаємин релігії та суспільства, ролі релігії у формуванні громадського суспільства, соціальної активності релігійних організацій в Україні значно менше.

Грунтовні дослідження цієї проблематики з'являються майже на 10 років пізніше, що зумовлено об'єктивно, оскільки саме наприкінці 90-років XX ст. в Україні завершився в цілому складний та суперечливий процес відновлення інституційної структури релігійних організацій, відносно стабілізувалася конфесійна структура країни. Тому суспільно-релігійні (суспільно-конфесійні) взаємини стають темою окремих досліджень з початку 2000-х років. Розглянемо їх окремо.

Заслужують уваги дослідження В. Алексеєва [3; 4] та О. Васильєвої [33; 34], які порушили питання про необхідність переосмислення сучасною історіографією проблеми державно-церковних відносин років радянської влади та їх оцінки. У ширшому діапазоні, але на менш ґрунтовній джерельній базі до вивчення проблеми державно-церковних відносин звернувся А. Кашеваров [115]. Окремі аспекти проблеми розглядав М. Шкаровський [305; 304; 306]. На прикладі взаємин влади з Істинно-православною та католицькою церквами подала модель державно-церковних відносин І. Осипова [181].

В окрему групу джерел ми виділили роботи вітчизняних науковців та дослідників з пострадянських країн, присвячені безпосередньо проблемі громадянського суспільства та громадянської релігії. Якщо тема громадянського

суспільства та місця в ньому релігійного фактору активно розробляється на пострадянському науковому просторі приблизно 15 останніх років і кількість наукових робіт з цієї проблематики є значною, то проблема громадянської релігії висвітлена в працях пострадянських науковців недостатньо. Кількість публікацій щодо громадянської релігії, якщо порівнювати з дослідженнями західних соціологів, філософів та культурологів, є невеликою, а датується переважна більшість з них останніми 10 роками.

Разом з тим, навіть про взаємини громадянського суспільства та релігійних інституцій на пострадянському просторі ще не створено ґрунтовних аналітичних праць узагальнюючого характеру. Основний масив публікації складають статті й дисертації [126], які аналізують взаємодію церковних інституцій та суспільства[5], або ж характеризують громадянське суспільство в Україні [316]. (публікації Ю. Якименко). Як приклад, можна згадати статтю М. Рибачука "Громадянське суспільство і церква" [230; 229].

Як слушно вказує Я. Ювсечко, „умовно дослідників можна об'єднати за такими основними напрямками: філософське дослідження самої ідеї громадянського суспільства та генези її змісту в історії філософської думки від античних філософів і до наших днів (В. Андрущенко, А. Карась, Б. Констан, С. Кримський, Ю. Павленко та ін.); політолого-правові дослідження сутності громадянського суспільства, його структури, місця і ролі в політичній системі демократичного суспільства (І. Варзарь, В. Журавський, О. Кульчицький, О. Погорілко, А. Силенко, В. Тацій, Ю. Шемшученко та ін.); загально-соціологічна структура громадянського суспільства (Л. Губерський, М. Михальченко, М. Мокляк, В. Пазенок, М. Шаповал та ін.); інституціональні характеристики громадянського суспільства (В. Котегоренко, В. Кремень, М. Лукашевич, А. Пашук, Г. Філіпчук та ін.); ціннісні характеристики, освітні, загальнокультурні та моральні пріоритети громадянського суспільства (О. Бабкіна, Є. Бистрицький, В. Денисенко, І. Надольний, П. Ситник, М. Попович, Л. Шкляр та ін.). Питання впливу релігійного фактора на процес формування громадянського суспільства

розглядалися у працях українських науковців Л. Филипович, А. Колодного, О. Горкуші, М. Рибачука та інших” [314].

З точки зору політології та соціології проблеми громадянського суспільства в Україні розглянуто у монографії І. та Я. Пасько [191], піднималися в статтях В. Омелька [179], Т. Войтенко [42] та ін. Спробу не досить переконливої періодизації процесів створення громадянського суспільства в Україні знаходимо в працях В. Моргуна [167].

Питання релігії та політики [143] розглядалися у загальному плані в публікаціях І. Кураса, І. Луцького [156;157], М. Рибачука, С. Онищука [180], участь окремих християнських Церков та інших релігійних організацій у політичних процесах за часів Незалежності досліджували: А. Арістова, М. Бабій, В. Бондаренко, С. Бублик, В. Єленський, М. Закович, С. Здіорук, А. Киридон, О. Кисельов, В. Климов, А. Колодний, І. Онищук, П. Яроцький, С. Сьомін та інші.

Автором залучалися конкретно-соціологічні розвідки українських соціологів (Н. Дудар, М. Парашевін), соціологічні опитування Центру Разумкова та Фонду Конрада Аденауера[62], матеріали конкретно-соціологічних досліджень Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ та кафедри соціології Чернівецького Національного університету імені Ю. Федьковича [45; 47]. Враховувався соціологічний аналіз релігійних явищ класиків зарубіжної соціології (Т. Парсонса, Р. Мертона, Е. Дюркгейма, Г. Лебона, Г. Тарда, П. Сорокіна та ін., оскільки на основі їхніх теоретичних концепцій побудовано більшість концептуальних розробок, присвячених феномену громадянської релігії в країнах світу.

Для вироблення авторського розуміння української національної специфіки громадянської релігії та її потенціалу в контексті семіотики політичного дискурсу значний інтерес склали праці з соціальної історії та психоісторії [69; 210; 307; 271]. Ця група джерел використовувалася як допоміжна для формування авторських концептуальних підходів.

В цьому контексті зазначимо дисертаційне дослідження С. Хрипко [292], авторка якого здійснює історико-філософський аналіз поняття ментальності й дає огляд основних підходів до вивчення ментальної проблематики в історії наукової

думки, розкриває детермінанти та характерні риси української ментальності, а також продуктивно аналізує духовно-релігійний аспект їх релігійного вияву в процесі духовно-національного відродження України.

Продуктивним як з методологічної точки зору так і аналітичне узагальнення є дисертаційне дослідження О. Славіної, в якому в політологічному контексті розглянуто трансформації концептуального дискурсу символізації політичної реальності внаслідок Помаранчової Революції та Революції гідності [243].

Закордонні фахівці приділяють дуже багато уваги розробці теми громадянського суспільства. Найдослідженішою виявилася американська модель громадянської релігії, ґрунтовно досліджена в фундаментальних працях Р. Беллі, Т. Парсонса та соціологів релігії, які дотримуються їхніх концепцій, або полемізують з ними. В дисертації ми зверталися до праць Е. Берка[14], Д. Кінга[120], Г. Баудена[331] тощо. Теоретичні підвалини вивчення громадянської релігії, закладені в американській соціології релігії ми докладно розглядаємо в наступному підрозділі нашого дослідження.

Російські дослідники (головним чином соціологи, політологи та правознавці) приділяють значну увагу питанням теорії та практики розбудови громадянського суспільства в Росії, проте аксіологічні акценти деяких з них суттєво знижують наукову продуктивність використання цих джерел в контексті дослідницьких завдань нашої дисертації [36].

Ґрунтовним аналітичним дослідженням теорії громадянської релігії, зокрема, доробку американської соціології, є праці В. Легойди[145;146], який неупереджено розглядає американську модель громадянської релігії, порівнюючи її з російською.

В Україні безпосередньо пов'язаних з темою дисертації досліджень дуже мало. Проблему актуалізувала публікація О. Горкуші та Л. Филипович [56] в якій авторки дають своє визначення цьому феноменом суспільно-релігійного життя держави. Підготовлений під їхньою редакцією фундаментальний компендіум "Майдан і Церква" [159] став незамінним джерелом інформаційного фактажу та фахової аналітики щодо участі релігійних організацій України в Революції Гідності.

В статті І. Богачевської дається порівняльний аналіз українського та російського розуміння сутності громадської релігії, налізуються відмінності моделей громадянської релігії України та Росії [18]. М. Черенков розглядає Революціогідності як предмет політичної теології, релігійно-теологічний та соціально- богословський феномен [298].

Отже, аналіз стану розробки дисертаційної проблематики в науковій літературі дає змогу виснувати про недостатню дослідженість феномену громадської релігії в контексті українського суспільства. Разом з тим, є всі підстави констатувати наявність ґрунтовно розробленого проблематичного поля державно-церковних взаємин, питань свободи совісті, суспільно-релігійних відносин, зокрема ролі релігієзнавчого фактору в розбудові громадянського суспільства. Накопичені вітчизняними релігієзнавцями, соціологами, політологами, істориками та культурологами аналітичні матеріали, вироблені в останні 25 років методологічні підходи до проблем, суміжних з темою даної дисертації стали тією джерельною та методологічною основою даного дослідження, яку ми проаналізуємо в наступному підрозділі дисертації.

1.2. Джерельна база та методологія дослідження взаємин інституцій громадянського суспільства держави та церкви

Складності аналізу джерел дисертаційного дослідження багато в чому визначили структуру даної роботи, оскільки громадянська релігія виявляється в широкому соціальному контексті, її розвиток напряду залежить від державно-церковних відносин, державної влади та політичних процесів, джерела вивчення її ритуально-символічних форм і виявів у інституційних структурах громадянського суспільства є дуже різноманітними. Отже, зважаючи на наявність широкого кола джерел, що мають неоднакову наукову цінність, існувала проблема їх класифікації.

Аналіз наявної джерельної бази дозволив виокремити наступні групи джерел:

Нормативні акти, серед яких ми виокремлюємо законодавчі акти України та міжнародні правові документи, зокрема декларації, пакти тощо, які стосуються прав людини, прийняті Організацією Об'єднаних націй та її структурами [241,11-36]; Радою Європи та ОБСЄ [241, 37-78]. Ці базові міжнародні документи є основою українського національного законодавства щодо релігії, демократичність якого й створила в країні дійсний релігійний плюралізм, який є одним з вагомих чинників формування громадянської релігії.

Серед законодавчих актів України, що увійшли до джерельної бази дисертації, найважливішими є наступні закони України:

- Конституція України від 28.06.1996р.;
- Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" від 23.04.1991р. № 987-ХІІ.
- Закони України "Про збройні сили України" від 6.12.1991р. №1934-ХІІ, "Про альтернативну (невійськову) службу" від 12.12.1991 р. №1975- ХІІ;
- Закон України "Про благодійництво та благодійні організації" від 16.09.1997 р., "Про гуманітарну допомогу" від 22.10.1999 р. №1192- ХІV;
- Закон України "Про об'єднання громадян" від 16.06.1997 р. "Про політичні партії в Україні" від 5.04.2001 №2365-ІІІ;
- Закони України "Про освіту" від 23.05.1999 р. №1060-ХІІ, "Про загальну середню освіту" від 13.05. 1999 р. №651- ХІV, "Про позашкільну освіту" від 22.06.2000 №1814-ІІІ;
- Закон України "Про охорону культурної спадщини" від 08.06.2000 р. № 1805- ІІІ.
- Закон України "Про волонтерську діяльність" від 19.04.2011 р. № 3236-ІІІ.

В окрему групу документів ми виділили Постанови Верховної Ради України, Кабінету міністрів України, укази Президента України, які згрупували тематично:

- Документи про державні органи у справах релігій (Указ Президента України "Про Положення про Державний комітет України у справах релігій" від 14.11.2000 р. №1229/2000; Указ Президента України "Питання Міністерства юстиції України" від 20.04.2005 р. №701/2005 – про ліквідацію Державного

комітету у справах релігій; Постанова Кабінету Міністрів України "Про утворення Державного департаменту у справах релігій" від 26.05.2005 р. №390/2005; Постанова Кабінету Міністрів України "Про затвердження Положення про Державний департамент у справах релігій" від 18.08.2005 р. №770/2005; Постанова Кабінету Міністрів України "Про утворення Державного комітету України у справах національностей та релігій" від 8.11.2006 р. №1575/2005); Указ Президента України від 9.12.2010 р. № 1085/2010 "Про оптимізацію системи центральних органів виконавчої влади").

- Документи державних органів у справах релігій, зокрема щорічні інформаційні звіти Державного комітету у справах релігій (назва цього державного органу змінювалася), у яких міститься вичерпна інформація про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні, статистичні дані про мережу релігійних організацій станом на 1 січня минулого року а також аналіз проблем і тенденцій релігійного життя країни за минулий рік.
- Документи з питань релігійної освіти (Меморандум "Про співпрацю Міністерства освіти і науки України, Державного комітету України у справах релігій та Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій" від 18.04.2000 р.; Наказ Міністерства освіти і науки України "Про внесення змін і доповнень до Переліку напрямів та спеціальностей, за якими здійснюється Підготовка фахівців у вищих навчальних закладах за відповідними освітньо-кваліфікаційними рівнями" від 29.04.2002 р. № 280).
- Документи з питань альтернативної (невійськової) служби та військового капеланства (Закон України "Про альтернативну (невійськову) службу" від 12.12.1991 р. № 1975-XII; Постанова Кабінету Міністрів України "Про затвердження нормативно-правових актів щодо застосування Закону України "Про альтернативну (невійськову) службу"" від 10.11.1999 р. № 2066 включно з "Положенням про порядок проходження альтернативної (невійськової) служби" і "Переліком релігійних організацій, віровчення яких не допускає користування зброєю").

- Документи з культурно-духовних і моральних питань (Указ Президента України "Про заходи щодо розвитку духовності, захисту моралі та формування здорового способу життя громадян" від 27.04.1999 р. №456/99; Указ Президента України "Про першочергові заходи щодо збагачення та розвитку культури і духовності українського суспільства" від 24.11.2005 р. №1647/2005).

До джерельної бази дисертації включено й документи щодо практичного застосування законодавчих актів щодо релігійних організацій, наприклад, Щорічні послання Президентів України до Верховної Ради України, які мають статус Доручень президента конкретним органам виконавчої влади. Документи виконавчої влади засвідчують, зокрема, неформальні зв'язки представників політичних і релігійних еліт, вплив, іноземних політичних і релігійних сил на функціонуючі у країні релігійних організацій та об'єднань і центрів, які мають управління за її межами, політику зареєстрованих і незареєстрованих релігійних організацій.

Іншу важливу групу джерел дисертаційного дослідження складають Декларації та документи релігійних організацій, що діють в Україні, зокрема міжнародні, такі як документи II Ватиканського собору, енцикліки Римських понтифіків, документи Всесвітньої Ради Церков, рішення Помісних Соборів православних Церков тощо, Основи соціального вчення ЦАСД в Україні тощо. До них примикають праці духовних лідерів: проповіді, виступи, інтерв'ю діячів різних конфесій, представлених в релігійному полі сучасної України [192].

Джерелами вивчення діяльності громадських інституцій в релігійній сфері є статутні документи та установчі положення, прес-релізи, звітність громадських організацій, створених релігійними конфесіями (ВРЦіРО, УБТ, Національна експертна комісія з питань захисту суспільної моралі), державними інституціями (Громадські ради з питань співпраці з церквами при міністерствах), науково-дослідними установами (УАР, ЦеРіС), міжнародними правозахисними організаціями в релігійній сфері (МАРС, УАРС).

Особливу увагу при вивченні інституційних виявів державно-церковних відносин приділено кількісним джерелам одержання інформації, зокрема, даним

конкретно-соціологічних досліджень і опитуванням різного рівня. Оскільки показники досліджуваного предмета мають кількісне вираження (число віруючих, священнослужителів, парафій, конфесій, релігійних ЗМІ, тощо), в дисертації широко використані для одержання об'єктивних даних соціологічні дослідження Центру Разумкова [189] та Фонду Конрада Аденауера, Відділення Релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ [163], кафедри соціології ЧНУ імені Ю. Федьковича [162] тощо.

Найбільш інформативними, звісно, є науково-популярні та інформаційно-аналітичні періодичні видання авторитетних громадських організацій. Це, в першу чергу, архіви науково-популярного журналу "Людина і світ", заснованого Всеукраїнським товариством "Просвіта" імені Т. Шевченка і видавався з жовтня 1960 року, що дозволяє простежити історичні колізії розгортання державно-конфесійних взаємин в незалежній Україні на широкому історичному тлі. Важливим джерелом інформації про релігійне життя країни є також інформаційно-аналітичний журнал "Релігійна панорама", який був заснований в червні 2000 року. ЦеРіС УАР і щомісячно інформує про релігійне життя всіх релігійних організацій України. "Сторінка конфесій" – це рубрика, в якій представники різних конфесій знайомлять читача з догматичними положеннями, інституційною структурою, релігійною практикою своєї конфесії «з перших рук», що зробило "Релігійну панораму" джерелом об'єктивної неупередженої інформації про релігійне життя „всіх конфесій – великих і малих, християнських і нехристиянських, традиційних і нетрадиційних, офіційно зареєстрованих і незареєстрованих” [134,3].

Вкрай виживим в контексті дисертаційної проблематики виявилася остання група джерел – інформаційні повідомлення ЗМІ про події на Євромайдані під час Революції Гідності, документальні свідчення очевидців та учасників подій, аналітичні матеріали, побудовані на документальних матеріалах цього періоду, зокрема вже згадувана "Майдан і Церква" [159], та інші хроніки подій.

З огляду на специфіку розглянутої теми, як джерелознавча база залучалися ресурси міжнародної мережі Інтернет, як офіційні електронні сторінки державних

органів і релігійних організацій, так і інформаційно-аналітичні сайти науково-дослідницьких та громадських організацій

Задіяний в дисертаційній роботі корпус документів надав можливість:

- 1) розширити джерельну базу філософсько-релігієзнавчого дослідження взаємовідносин між церквою, державою та громадянським суспільством в Україні;
- 2) відтворити механізми регулювання державно-церковних відносин, які дали можливість формуванню громадянської релігії;
- 3) використовуючи методи мікрорелігієзнавчого дослідження, проаналізувати процеси, що відбувалися в суспільстві, на рівні конкретних урядових, релігійних та громадських організацій;
- 4) простежити еволюцію державної політики стосовно релігійних організації та її вплив на формування громадянської релігії.

Методологічні засади дисертаційного дослідження безпосередньо пов'язані з його джерельною базою. Отже, розглянемо їх докладніше.

У вітчизняному релігієзнавстві під методологією філософсько-релігієзнавчого дослідження розуміється усталений комплекс процедур. Опис об'єкту і предмету (як певної сторони досліджуваного об'єкта) релігієзнавчого дослідження, з'ясування мети його вивчення, постановку проблем і завдань дослідження було зроблено у Вступі до дисертації. Обґрунтуванню дослідницьких завдань дисертації в контексті стану розробки проблеми в науковій літературі було присвячено підрозділ 1.1. дослідження. Після аналізу джерельної бази дисертації зробимо опис інструментарію (методів, процедур встановлення релігієзнавчого знання), а також аналіз понятійно-категоріального апарату дослідження, надання дефініцій його базових понять.

Враховуючи обмежені можливості використання в даному дослідженні методів екстраполяції на український ґрунт теоретичних узагальнень, зроблених при вивченні аналогічних явищ у інших країнах світу, в дисертації активно використовуються матеріали безпосереднього спостереження подій Революції

Гідності, основою дисертації є методолого-релігієзнавчого узагальнення фактів релігійного життя в сучасній Україні, інформаційні факти і факти-джерела.

В процесі дослідження громадянської релігії як одного з інституційних виявів державно-релігійно-суспільних взаємин в незалежній Україні ми намагалися віднайти та інтерпретувати значущі факти, вибудувати їх ієрархію відповідно дослідницької мети, регіональних відмінностей України, наявної сукупності джерел тощо. Основою дослідження витоків та джерел формування громадянської релігії в Україні стала викладена в тексті дисертації реконструкція процесів формування інституційних форм взаємин української держави, суспільства й релігійних організацій в 1990-2013 роки, що містить стислий виклад та теоретичне узагальнення значущих етапів цього процесу.

Теоретичні узагальнення дисертації стосуються, здебільшого, ходу та *тенденцій розвитку* української моделі громадянської релігії, що розуміється як сталі *напрямки* розгортання процесів виникнення та формування позаконфесійних структур громадянського суспільства в релігійній сфері, міжрелігійних організацій, базових принципів та форм суспільно-державно-конфесійних взаємин, які утворюють сукупність явищ, що можуть бути визначені як громадянська релігія, кожне з яких визначається певним рядом подій, часовими та просторовими межами, етно-психологічною національною автентикою та суспільно-політичним контекстом.

Оскільки дослідження виконано в межах релігієзнавчої спеціалізації, як слушно зазначає А. Колодний, „спосіб дедукування повинен використовуватися в релігієзнавчому пізнанні як процес відтворення об’єктивного розвитку релігійних феноменів і подій в системі категоріально-понятійних визначень” [131, 559-560] та методологічних принципів академічного релігієзнавства. Дослідницькі принципи вітчизняної релігієзнавчої науки та історії релігії зокрема – це принципи об’єктивності, світоглядного плюралізму, позаконфесійності, загальнолюдськості, історизму [1, 63-99].

Згідно з думкою А. Колодного, яку ми поділяємо, у змісті академічних досліджень релігії можна виявити два моменти, пов’язані з поняттям „об’єктивне”.

По-перше, це – об’єктивний зміст знання, який виражається в достовірності відображення релігійних явищ і закономірностей релігійного життя. По-друге – до змісту досліджень релігієзнавчої проблематики в заданому вигляді входять світоглядні орієнтири дослідника. „Вони збігаються з об’єктивним змістом релігійних феноменів, якщо ці орієнтири дослідника є науковими, а отже не обтяженими якимись ідеологічними установками” [131, 560].

При вивченні феномену громадянської релігії в незалежній Україні ми розрізняли суспільно-державно-конфесійні відносини як абстрактний процес, який можна моделювати, і інституалізацію цих відносин в умовах становлення громадянського суспільства як конкретну національну організаційну форму, яка виникла в контексті специфічних суспільних відносин під значним впливом суб’єктивних позарелігійних чинників. Конкретно-історичний підхід передбачав включення між державою, релігійними інституціями й громадянським суспільством в систему релігієзнавчих понять і уявлень, що відповідала б ступеню їх еволюції та враховувала специфіку.

Дослідження виявів громадянської релігії в контексті суспільно-державно-церковних відносин у незалежній Україні в досліджуваній період передбачало певні етапи.

На першому етапі здійснено фіксацію наявного фактичного матеріалу у хронологічній послідовності й викладено їх у узагальненому вигляді. Для цього застосовано низку спеціальних методів (контент аналіз ЗМІ, текстологічний, джерелознавчий, історіографічний тощо). Пам’ятаючи, що реконструкція подій Революції Гідності уможливила аналіз конкретних виявів громадянської релігії в її специфічних національних формах, ми солідаризуємося з підходом Л. Карсавіна, який говорить: „Ставши на ґрунт причинності, потрібно йти до конкретних суб’єктів, а історичний синтез можливий лише на основі „психічного” [114, 30 і 85]. Французький історик М. Блок також наголошував, що дослідник, який розглядає розвиток різноманітних суспільних феноменів (економіки, соціальної структури, вірувань, політичних колізій), спостерігає, як вони „сходяться потужним вузлом” у свідомості людей [17, 89]. Саме цій принцип покладений у

основу аналізу конкретних виявів громадянської релігії у суспільно-державно-конфесійних відносинах в незалежній Україні.

На другому етапі ми намагалися виявити факти більш високого рівня – відкриті, спільні ознаки процесів виникнення й формування нових символів, ритуалів та інституційних форм громадянської релігії в сфері взаємин громадянського суспільства з державою та інституалізованими релігійними організаціями, вибудувати типологію цих явищ тощо.

Застосування принципу історизму дозволило виявити певну структурну єдність в подіях, що супроводжували формування національної української моделі громадянської релігії. Історико-генетичний (ретроспективний) метод дозволив показати, зокрема, причинно-наслідкові зв'язки між головними проблемами сучасних суспільно-державно-церковних взаємин і радянською політикою щодо релігії та релігійних організацій. Проблемно-хронологічний та аналітико-типологічний методи дослідження дали можливість розглянути процес формування, механізм регулювання державно-церковних відносин в незалежній Україні, напрямки взаємодії держави й релігійних інституцій, простежити процеси еволюції державно-церковних відносин у період Незалежності як чинники формування громадянської релігії. Порівняльно-історичний метод застосовано для виявлення спільного й відмінного у політиці держави щодо конфесій та конфесійних форм суспільної діяльності релігійних організацій в рамках становлення громадянського суспільства.

І на останньому етапі дослідження завданням було отримання певного обсягу теоретичних релігієзнавчих знань – вихід на певні закономірності формування, розвитку та інституційних виявів громадянської релігії в контексті реалій сучасної України, задля побудови моделі громадянської релігії українського зразка, порівняння її з вже описаними моделями громадянської релігії інших країн, що в перспективі дасть можливість подальшого моделювання її розвитку.

Це завдання виявилось непротим, оскільки громадянська релігія в Україні перебуває в стадії становлення. Ми погоджуємося з проф. А. Колодним, що „аналіз незрілих релігійних об'єктів не дає можливості з'ясувати необхідні тенденції та

закономірності розвитку релігійного комплексу, розкрити фактори, які зумовлюють формування властивостей і зв'язків, що характеризують сутність досліджуваного явища” [131, 564]. Цей принцип – принцип актуалізму – постає методологічною основою дисертаційного дослідження.

Така методологічна установка дозволила проаналізувати характеристики громадянської релігії в сучасній Україні як процесу, що перебуває в перманентній трансформації, визначити морально-ціннісні імперативи суспільства транзитного типу, що складають її морально-ідеологічну основу, з'ясувати причини швидкого розгортання позаінституційної громадянської релігійності суспільства і відродження її інституційних виявів в умовах неповного демонтажу «радянської ідеологічної спадщини».

Оскільки специфіку суспільно-державно-конфесійних взаємин досліджуваного періоду визначав ідеологічний та світоглядний розкол суспільства, принциповою дослідницькою позицією автора є врахування соціального дискурсу, розгляд проблеми у площині „державна – церква – суспільство”, без чого дослідження громадянської релігії є абсолютно неможливим за визначенням. В цьому підході ми спираємось на доробок вітчизняної дослідниці А. Киридон [116, 67-80].

Базова теза концепції: „ренесанс релігійності”, формування нової моделі та інституційної структури державно-церковних відносин уможливили не лише іманентні пострадянській державі транзитного типу риси, але й стан українського суспільства, який створив умови для виникнення феномену громадянської релігії. Необхідно було визначити своєрідність і міру відлуння так званого “радянського менталітету” в процесі духовно-національного відродження сучасної України, виявити релігійну складову в змісті “кризового менталітету” та висвітлити безпосередній зв'язок останнього зі специфікою присутності “феномену зламу” в площині проблеми національної ідентичності в контексті формування громадянської релігії.

Необхідність урахування соціального й етно-ментального контексту вимагала розширення предметного поля дослідження за рахунок залучення

продуктивних методів соціальної антропології, культурної антропології, зосередженої на аналізі ментальних структур та „свідомісних” явищ, яка дозволяє схопити регіональну специфіку релігійної поведінки населення країни і форми її інституційної організації, а також соціальної психології, соціології релігії, філософії, і в першу чергу – релігієзнавства. Саме міждисциплінарність визначає специфіку методологічної конструкції дослідження.

Попри міждисциплінарний характер проблеми, ми свідомі того, що дослідження здійснюється в межах конкретної дисципліни (релігієзнавства) як специфічної структури, котра визначила в загальних рисах предмет аналізу, сукупність проблем та способи їх розв’язання.

Метод історичної ідеографії, в основі якого – виявлення, адекватна фіксація та осягнення унікальності реалій історичної дійсності як таких, що мають самодостатнє аксіологічне значення, було використано для опису подій Євромайдану та Революції Гідності, що визначали специфіку та формат нової моделі постмайданних взаємин громадянського суспільства, церкви й держави, механізми її впровадження в суспільне життя.

Для оцінки документальних та інформаційних джерел, нормативно-правових актів, що регламентували й регулювали суспільно-державно-церковні відносини, вказаного періоду застосовувалися методи контент-аналізу та контекстуальної інтерпретації.

Теоретичні узагальнення та висновки дисертації подано в площині законів діалектики як універсальних категоріальних систем.

Необхідною умовою вивчення явищ і фактів суспільного життя і одним із принципів релігієзнавчого дослідження є об’єктивність. Ми намагалися розглядати події неупереджено, зіставляючи різні інформаційні джерела та обґрунтовуючи авторські інтерпретації історичних фактів посиланнями на авторитетні джерела (законодавчі акти, конфесійні документи тощо). Об’єктивність як головний принцип дослідження вимагала дотримання базових принципів релігієзнавчих досліджень – конфесійної незаангажованості та релігійної толерантності при аналізі відносин держави, релігійних інституцій та громадянського суспільства.

Дослідницький підхід дисертантки – це підхід українознавчий, адже, як слушно вказує С. Тулмін: „Якими поняттями людина користується, які стандарти раціонального судження вона визнає, як вона організовує своє життя та інтерпретує свій досвід – усе це, виявляється, залежить... й від того, коли людині довелося народитися й де їй довелося жити” [270, 154].

Осмислення категоріального апарату загалом та аналіз становлення і інтерпретації категорії „національна ментальність” потребували використання діалектичного принципу порівняння різних понять і уявлень, а також взаємозв’язку загального, одиничного та специфічного. Авторське розуміння національної ментальності передбачає подолання європоцентристських і орієнталістських стереотипів. Саме тому було застосовано принцип діалогу культур та метод узагальнення. Сама постановка проблеми в контексті національної ментальності вже є уособленням методологічних засад, розроблених школою „Анналів” – об’єктивної нейтральності в судженнях про події, посиленої уваги до „іншого”, „невловимого”, „периферійного”, „другорядного”; вивчення так званого „словника епохи”; прагнення осмислити й зрозуміти потаємну внутрішню гомогенність національної релігійної культури тощо. Це дозволило не тільки проаналізувати традиційний і сучасний вимір релігійної духовності українців, а й виокремити проблему своєрідного „зламу” в ментальності нації, який запустив формування феномену громадянської релігії. В цьому ми спираємось на дисертаційне дослідження С. Хрипко [293].

Аналізуючи взаємини громадянського суспільства, церкви й держави в контексті формування громадянської релігії, ми прагнули здійснити комплексне інтегральне дослідження, залишаючись свідомими того, що в суспільстві не існує окремо взятого чинника, детермінуючого його розвиток. Одночасно діють не лише конфесійні, а й економічні, політичні, ідеологічні, етнічні фактори, що зумовлюють прояви і впливають на формування громадянської релігії певного типу. Фундаментальним вважаємо твердження академіка М. Ковальченка, який писав, що історичний процес слід розглядати як єдність об’єктивного й суб’єктивного, можливого й дійсного, закономірного й випадкового, масового й одиничного,

соціального, етнічного та індивідуального. Окреслюючи коло теоретико-методологічних проблем, пов'язаних з розумінням основних факторів і мотивацій людської діяльності, він застерігав від крайнощів однобічного висвітлення цих процесів, наголошуючи на необхідності синтезу різних підходів: „Основною для такого синтезу є органічне поєднання в реальній дійсності буття і свідомості, матеріального і духовного” [127, 11].

Практично-теоретичний рівень кожної галузі науки визначається рівнем розробки її понятійно-категоріального апарату, наявність якого власне й виокремлює напрямок досліджень у самостійну наукову систему. Отже, слід визначити змістовне наповнення й дати дефініції базових термінів, які використано в дисертаційному дослідженні.

Церква (релігійні організації) і держава – самодостатні автономні у соціальних сферах свого функціонування суспільні інститути. Вони знаходяться в системі діалектичної взаємодії. Громадянське суспільство є тією суспільною площиною, де їхні інтереси та сфери діяльності реалізуються, перехрещуються та конкретизуються, набуваючи специфічних національних рис. Ці взаємини, які є тлом флонування громадянської релігії, на нашу думку, доцільно розкривати через триаду „суспільство – держава – церква”.

Громадянська релігія в Україні виникла в поліетнічному та полірелігійному середовищі. В цьому контексті принциповим чинником її виникнення був високий стандарт релігійної толерантності та свободи совісті в суспільстві. Як слушно стверджує М. Бабій, „характер, сутність практики взаємовідносин держави і релігійних організацій корелюється з рівнем і ступенем реалізації свободи совісті, свободи релігії в суспільстві. Історичний аналіз цих взаємовідносин свідчить, що будь-які спроби „абсолютизації” однієї із складових системи відносин „державна – релігійні організації” призводили до значної мінімізації можливостей (в практичній площині) реалізації засад свободи совісті, свободи релігії.

Ще одним чинником формування громадянської релігії в Україні є сформована за роки Незалежності модель державно-церковних відносин, яку слід визначити детальніше. Згідно з усталеним тлумаченням, „державно-церковні

відносини” – це один із видів суспільних відносин, який характеризує рівень, глибину, характер взаємозв’язків релігійних організацій і держави, ступінь їхньої інтеграції або ж дезінтеграції. Система державно-церковних відносин надзвичайно складна і неоднозначна: її характер значною мірою детермінований історично, соціально й політично [218, 90-91].

У понятійному аспекті для характеристики означеного типу відносин коректним було б (і цю думку поділяє більшість релігієзнавців) вживання понятійних конструктів: „державно-конфесійні відносини” або „відносини держави і релігійних організацій”. Оскільки поняття „церква” – полісемантичне, і в українському контексті (з врахуванням поліконфесійності країни) не може використовуватися для інституційної характеристики цілого ряду конфесій, релігійних напрямів тощо. Разом з тим, і термін „конфесія” не може бути коректно застосовано, зокрема, і до потужних течій в рамках християнства і до малочисельних неорелігійних громад. Проте ми вживаємо поняття „церква” як усталений в державних та правових актах України досліджуваного періоду. Оскільки „церква” вживається в одному ряду з іншими соціальними інститутами, тому є доцільним його написання з маленької літери. Слово „церква” використовують і для назви християнської культової будівлі. Тому для позначення будівлі переважно вживалися терміни „храм”, „культова споруда”, „молитовні будівлі”, хоча іноді, йдучи за джерелом, вживався термін „церква”.

Поняття „держава” в широкому сенсі тлумачиться як „стала соціально-політична структура, що відтворює на певній території впродовж тривалого часу власну систему суспільних відносин, норм, цінностей та ідеалів. При цьому важливе значення має „розрізнення держав з погляду існуючого в них політичного режиму, під яким розуміють систему методів здійснення державної влади, ступінь реалізації демократичних прав і свобод особистості, відношення державної влади до правових засад власної діяльності, співвідношення офіційних конституційних і правових форм з реальним політичним життям” [106, 430]. У дисертаційній роботі йдеться про Українську державу з акцентуванням уваги на суті її політичного режиму.

Під „суспільством” розуміємо тип соціальної системи, певний соціальний організм і форму соціальних відносин, які формувалися в умовах трансформаційного зламу суспільства, становлення та сучасності української незалежної держави 1991–2010-х років. Водночас ураховувалося тлумачення французького історика і соціолога Ж. Башлера, котрий вважав, що „потрібно розуміти „суспільство” в сенсі соціального інстинкту, принципів єдності та зв’язності, які утримують разом індивідів, групи населення, мережі, з яких складається суспільство. У дисертації „суспільство” розглядається в контексті релігії, релігійних організацій і відносин на тлі демографічних і соціокультурних реалій незалежної України.

Суттєвим в контексті дисертаційного дослідження є те, що церква і держава, постаючи як два центри різної влади (духовної та світської, політичної) не є рівноправними суб’єктами взаємовідносин як у силу різних статусних рівнів, так і масштабності завдань кожного з них. Держава виконує надзвичайно великий обсяг суспільно важливих функцій. Те, що вона має право на примусову функцію, суттєво відрізняє її від решти підсистем суспільства. Панування як функціональна характеристика держави щодо інших підсистем суспільства, в тому числі й релігії, її офіційно-владний авторитет, визначає те, що держава в принципі не відмовляється від релігії, але розглядає її як сферу життя, пов’язану з діяльністю церкви, як однієї з суспільних організацій, що підлягають державному контролю.

Поняття „державно-конфесійні (державно-церковні) відносини” „характеризує сукупність законодавчо врегульованих і закріплених форм, принципів, взаємозв’язків, взаємовідносин між їхніми суб’єктами – державними владними інститутами та інституалізованими релігійними утвореннями (церква, релігійне об’єднання, деномінація, релігійний центр, релігійна громада тощо) [290]. Означене поняття визначає рівень, глибину взаємин влади і релігійних організацій, ступінь їхньої інтеграції чи дезінтеграції, співпраці.

При цьому в дисертації береться до уваги не лише історичний, але й соціально-політичний та культурний контекст генези цих відносин, об’єктивний й суб’єктивний фактори, що впливали або впливають на їхній розвиток та сутність.

Тому певний тип (модель) державно-конфесійних відносин, який історично склався в Україні в роки незалежності, є результатом дії різних чинників, але передовсім – це наслідок складного соціально-політичного компромісу. Наша держава пройшла шлях формування основоположних принципів, засад власної моделі політики у сфері свободи совісті, свободи релігії, побудови на їх основі відповідних державно-конфесійних відносин. За роки її незалежності останні набули не лише якісно нового змісту, але й сучасного в демократичному вимірі характеру свого практичного вияву, що й уможливило появу на українських теренах феномену громадянської релігії.

Поняття „модель державної церковної політики” було введено в науку російським релігієзнавцем М. Одінцовим. За його визначенням, це стійкий комплекс якостей і характеристик політики держави стосовно релігійних організацій, усталений в конкретний історичний період. У рамках „моделі” науковець виокремив три складові: перша – теоретико-ідеологічна, друга – правова (Конституція, закони та інші нормативні акти, які визначають зміст поняття „свобода совісті” і „свобода віросповідань” та регулюють діяльність релігійних організацій, права й обов’язки релігійних громад, характер взаємин держави і церковних інституцій), третя – організаційно-управлінська (безпосередньо реалізує політику держави в питаннях свободи совісті та віросповідань [176]).

Використовуючи запропоновані підходи, ми подаємо сутнісну характеристику моделі державно-церковних відносин, яка була впроваджена і функціонувала в 1991–2016-ті роки, розглядаємо теоретичні настанови державного керівництва щодо церкви та релігії, визначаємо засади політико-правової моделі державно-церковних відносин та їх еволюцію, показуємо роль, значення, підпорядкованість кожного з підрозділів, причетних до регулювання цих відносин.

Під громадянським суспільством ми розуміємо «асоціацію вільних громадян, що взаємодіють між собою виключно на ґрунті власних інтересів, правових норм та спільно погоджених чи вироблених регуляторів (компроміс тощо). Поняття ”громадянське суспільство” характеризує цілісність суспільного життя стосовно політичних структур, передусім держави. Громадянське суспільство поєднує

економічні, соціальні, культурні, духовні, родинно-побутові відносини та інститути, а також передбачає певні свободи, права і обов'язки особистості як необхідні умови її ствердження та самореалізації в громадському житті.

Поняття держави і громадянського суспільства теоретично розчленовують цілісний соціальний організм на дві взаємопов'язані та взаємообумовлені сторони – політичну і соціальну сферу життя” [257]. „Суттєвою ознакою громадянського суспільства є плюралізм інтересів і пріоритетів, які виражають погляди найрізноманітніших верств населення” [297, 48]. Громадянське суспільство органічно взаємопов'язане з державою, воно не існувало до держави і поза державою, водночас громадянське суспільство має щодо держави верховний суверенітет, сенс якого полягає в тому, що саме інтереси громадянського суспільства мають у країні пріоритет щодо державних інтересів, структури державного апарату, форм держави, державно-правового режиму тощо. Це особливо наочно виявляється у сфері захисту прав і свобод громадянина, де громадянське суспільство може і повинно діяти як сила, що не залежить від держави [297, 48].

На думку Ф. Рудича, яку ми повністю поділяємо, громадянське суспільство є основою держави. Його становлення відбувається у тісному зв'язку зі становленням її як правової, соціальної, демократичної. Громадянське суспільство – це суспільство зрілих громадян із високим рівнем економічної, соціальної, духовної, політичної культури, яке спільно з державою утворює розвинені правові відносини. Громадянське суспільство – це суспільство вільних громадян. Воно вільне від держави, але взаємодіє з нею заради загального блага. Сутність громадянського суспільства полягає у забезпеченні законних прав людини. Особа в ньому здобуває гарантоване право вільного вибору тих чи інших форм економічного і політичного буття, ідеології, світогляду, а також можливість вільно висловлювати свої думки, погляди [59].

В контексті дисертації принциповим є те, що «проблематика громадянського суспільства є проблематикою не тільки соціоекономічною, правовою й культурологічною, а й в чималому ступені – проблематикою теологічною, тобто

пов'язаною зі ставленням людини до предметів трансцендентного й сакрального порядку» [216, 154]. „Без відповідного ціннісного фундаменту, втіленого в громадянської релігії, громадянського суспільства не вийде: для того, щоб стати реальним, воно повинно стати священним. Власне, найважливіші елементи громадянської релігії вже існують, їх не потрібно придумувати, винаходити. Необхідно перш за все прояснювати їх, витягувати з соціально-історичної реальності, демонструвати їх зміст і значення з тим, щоб далі розвивати, актуалізувати і поширювати” [57, 11].

Для характеристики релігійно-конфесійної мережі використовувалися терміни і поняття, зафіксовані в джерелах досліджуваного періоду. Однак державні функціонери 1991–2010-х років досить вільно оперують поняттями, ігноруючи їх дефініції, що особливо помітно у ставленні до релігії. Іноді терміни застосовуються ненауково: „тоталітарна секта”, „сектантство” та ін. [212, 134-136].

Оскільки державно-церковні відносини в незалежній Україні динамічно розвиваються і зазнали принципових трансформацій не лише під час зламу радянської їх моделі, а й за 25 років незалежності, термін „трансформація” потребує визначення в контексті суспільно-державно-церковних взаємин. Поняття „трансформація” відображає момент розвитку суцього, що характеризується переходом від накопичених ознак нового до руйнування старих засад, становлення якісно нового стану предмета.

Соціальна трансформація – це період становлення нових соціальних форм, утвердження нових принципів соціального устрою та виникнення нових соціальних інститутів. Поняття „соціальна трансформація” відображує перехід у розвитку суспільства, коли процеси становлення, утвердження нових соціальних принципів відбуваються паралельно з функціонуванням попередніх соціальних формам.

Трансформація суспільства – це процес зміни соціуму, що не визначається цілковито свідомою діяльністю людини: її характеризує значний обсяг стихійних, неконтрольованих соціальних процесів. Соціальна трансформація супроводжується соціальними потрясіннями: революціями, реформаторською

діяльністю окремих історичних осіб, соціальною активністю окремих спільнот. Період трансформації означає перервність існуючої соціальної традиції.

Поняття „трансформація” наближене до змісту поняття „перехідний період” розвитку суспільства. У сучасних дослідженнях з історії, соціології, політології та інших соціо-гуманітарних наук використовуються поняття „модернізація”, „модернізація суспільства”. Це поняття також не є усталеним і однозначним. Ми поділяємо радше точку зору А. Бойко, яка стверджує, що поняття „трансформація суспільства” ширше від поняття „модернізація суспільства”, бо останнє передбачає тільки „осучаснення” традиційних соціально-економічних і духовних структур суспільства або його оновлення з урахуванням нових засад та вимог. Трансформація ж суспільства, на відміну від модернізації, передбачає якісну зміну соціуму в цілому [20, 23-26; 24].

Разом з тим, в дисертації використовується поняття ”транзиту” в тому значенні, як воно застосовується в політичних науках до шляху пострадянських країн від радянської економічної та соціальної організації до ринкової економіки та демократичного суспільства.

Визначення громадянської релігії є для вітчизняної релігієзнавчої науки повним і неусталеним, отже, одним з найдискусійніших моментів дисертаційної проблематики. Тому ми зупинимося на цієї проблемі докладно в наступному підрозділі дослідження. А тут обмежимося класичним визначенням Р. Белли, згідно якого громадянська релігія є неконфесійним релігійним виміром (religious dimension) публічного життя суспільства, який є сутнісним вираженням нації та поєднує всіх членів суспільства, незалежно від їх віросповідання і конфесійної приналежності. В основі громадянської релігії лежать специфічні символи й ритуали, що оформлюють ідею богообраності нації і зміцнюють національну солідарність [345, IV]. Оскільки визначення громадянської релігії не є усталеним, зазначимо, що ми під цим терміном розуміємо «змішання основних релігійних цінностей, практик, обрядів і символів з тими, що забезпечують національну або політичну єдність» [35].

В дисертації застосовується й поняття "громадянська Церква". Громадянська Церква України, за визначенням О. Горкуші та Л. Филипович, „не будучи якоюсь окремою інституалізованою організацією, інтегрує в собі різні Церкви (як віросповідні, а не організаційні співтовариства), конфесійних представників, духовних лідерів та громадян, об'єднаних спільною метою побудови гідного Майбутнього України на підставі вищих духовних цінностей та релігійно-національних ідеалів. Всі ці суб'єкти, докладаючи зусиль в межах індивідуальної специфіки, діяли відповідально та взаємоузгоджено, зосереджуючись при цьому на рівні взаємодії релігії та громади (Бога та людини), а не Церкви та влади (церковно-державних відносин). Орієнтиром для функціонування такої громадянської Церкви має бути Бого-людська, а не світсько-політична (навіть з елементами релігійного декору) програма. Першій притаманна міжсуб'єктна взаємодія, а другій – організаційно-інституційна” [56].

Застосування науково-методичного інструментарію дозволило нам підійти до вирішення завдань дисертації, враховуючи багатомірність проблеми дослідження громадянської релігії в Україні та її виявів. Для здійснення філософсько-релігієзавчого дослідження такого інтегрального явища як громадянська релігія, надзвичайно важливим є застосування інструментарію суміжних галузей соціально-гуманітарного знання. Так, перспективним для вивчення трансформацій виявів релігійності населення України в контексті розгортання громадянської релігії видається залучення методологічної бази структурної антропології, орієнтованої на вивчення соціальних структур і масових процесів. Останнє сприяє вивченню подій в релігійному житті в широкому суспільно-історичному контексті.

Диференційованого аналізу потребують також релігійні погляди представників влади, які безпосередньо дотичні до формування державної політики в релігійній сфері, оскільки фактор особи як впливового суб'єкту історичного процесу вимагає уважного ставлення й врахування в наукових розвідках, зумовленого, зокрема, потребою формування суспільної самосвідомості;

задоволенням потреби у суспільному вихованні; задоволенням потреби в політичній діяльності й самої політики.

Проблема філософсько-релігієзнавчого аналізу громадянської релігії в контексті реалій сучасної України багатоваріантна, поліаспектна, перспективна для подальшого дослідження в контексті розвитку релігієзнавчої науки та останніх змін суспільно-державно-церковних взаємин. Разом з тим її дослідження в нашій країні лише розпочинається. Тому ми внесли розгляд теоретичних питань визначення, типологізацію та моделювання феномену громадянської релігії в окремий підрозділ дисертаційного дослідження.

1.3. Моделі, форми та вияви громадянської релігії як суспільного феномену

Термін "громадянська релігія" є відносно новим для релігієзнавчої науки, незважаючи на те, що поняття "громадянської релігії" імпліцитно було присутнє вже в античній філософії, а експлікуватися як термін суспільних наук починає з Нового Часу. Він не є загальнозживаним та однозначним у вітчизняній академічній релігієзнавчій спільноті, отже вимагає розгорнутої дефініції та аналітичного розгляду його змісту, а також суспільних явищ, ним позначаємих.

В даному підрозділі дисертаційного дослідження ми визначимо поняття "громадянська релігія", розглянемо історію його становлення в релігієзнавчій науці, принципи класифікації тих явищ, які американська соціологія релігії (традиція Р. Белли) називає цим терміном, визначимо моделі та форми громадянської релігії в теоретико-концептуальному вимірі.

Витоки тих характерних особливостей суспільно-релігійного життя, які ми зазвичай пов'язуємо з поняттям громадянської релігії, простежуються аж до античної епохи, коли у грецьких полісів були свої боги, догмати й культ. Вже

Платон в "Державі" намітив (хоча і в найзагальніших рисах) уявлення про громадянську релігію. У Стародавньому Римі імператори одночасно здійснювали функції головного жерця в державному культі й були об'єктом загального поклоніння. Однак термін "громадянська релігія" виник лише у XVIII ст. Його ввів Ж.-Ж. Руссо у творі "Про суспільний договір" (1762 р.). Під громадянською вірою Руссо розумів таку сферу суспільної свідомості, завдяки якій можна було вирішити проблему різноманіття релігійних вірувань і, разом з тим, створити міцний фундамент для довіри людей до громадянського суспільства, тим самим забезпечуючи громадський мир після епохи довгих та руйнівних релігійних воєн.

Руссо підкреслює соціально-функціональне призначення громадянської релігії, яке полягає в тому, щоб змушувати кожного громадянина любити свої обов'язки щодо інших. Самі ж догмати цієї релігії цікавлять державу та її громадян лише остільки, оскільки вони відносяться до моралі й зазначених обов'язків: „Кожен може мати, крім цього, будь-які думки, і суверену зовсім не годиться їх знати” [235, 254]. Догмати громадянської релігії виступають як "правила" та "почуття спільності" (*sentiments de sociabilité*), без яких неможливо бути ні добрим громадянином, ні вірним підданим; вони повинні бути прості, нечисленні, точно і ясно висловлені [235, 254]. Ж.-Ж. Руссо стверджує, що в умовах релігійного плюралізму й взаємної автономії церкви та держави, остання повинна терпіти усі релігії, які самі терпимі до інших і догмати яких не суперечать обов'язку громадянина. „Але хто сміє говорити: поза Церквою немає спасіння, той повинен бути вигнаний з Держави, якщо тільки Держава це не Церквою, і государ – це не Первосвященик. Такий догмат гарний лише при теократичному Правлінні; при будь-якому іншому він шкідливий” [235, 255].

Розробкою поняття „громадянська релігія” займався також Е. Дюркгейм в "Елементарних формах релігійного життя" (1912). „Сукупність вірувань і почуттів, загальних в середньому для членів одного й того ж суспільства, утворює певну систему, що має своє власне життя; її можна назвати колективною або загальною свідомістю” [77, 80]. Е. Дюркгейм протиставляє цю свідомість, з одного боку, приватній свідомості, з іншого – соціальній свідомості, підкреслюючи, що вона

становить лише обмежену, але центральну, частина останньої. На "колективній свідомості" заснована "механічна солідарність", притаманна архаїчним сегментарним товариствам, які Теніс позначав раніше як Gemeinschaft. На відміну від "механічної", "органічна" солідарність, притаманна "організованим" товариствам, заснована на поділі праці. Але й в суспільствах з "органічною" солідарністю, за Е. Дюркгеймом, "колективна свідомість" зберігається, хоча її місце й роль змінюються: вона зосереджується у вужчій сфері, регламентуючи вже не все й вся, а лише найважливіші аспекти соціального життя й поведінки; її приписи стають загальнішими й невизначеними, надаючи більшій простір індивідуальній ініціативі й рефлексії. Обґрунтовуючи солідаризуючу функцію розподілу суспільної праці, Е. Дюркгейм водночас наголошує, що сама по собі вона не створює суспільство, і ця функція, можлива у вже існуючому суспільстві, спирається на інші підстави. У зв'язку з цим він спеціально доводить недостатність власне договірних відносин для підтримки соціальної згуртованості (на цей пункт у концепції Е. Дюркгейма свого часу звернув особливу увагу Т. Парсонс). Договір, згідно французького соціолога, передбачає певне ціннісно-нормативне регулювання, яке в нього вбудовано й без якого він не може ефективно функціонувати. „Соціальна дія дається взнаки не тільки поза договірних відносин, а й в самих цих відносинах. У договорі не всі договірно” [77, 199].

Отже, за Е. Дюркгеймом, будь-яке суспільство не може існувати без згустку сакральних цінностей, що охоплюють більш (в архаїчних суспільствах) або менш (в сучасних суспільствах) значну частину суспільної свідомості й позначаються як "колективна свідомість". З цими поглядами у Е. Дюркгейма перегукуються його уявлення про винятково важливу соціальну роль релігії, подібність або тотожність соціальних функцій релігійних і світських (громадянських) культів, неможливості існування суспільства без ідеалів. Їм позначаються переконання, символи, ритуали та інститути, що легітимують соціальну систему, створюють соціальну солідарність і мобілізують ту чи іншу спільноту на досягнення загальних політичних цілей. Він стверджував, зокрема, що в індустріальних суспільствах, де мала місце певна секуляризація традиційних релігій, національні символи та

ритуали виконують ту ж функцію забезпечення соціальної солідарності, що й релігія. Всі ці уявлення так чи інакше поєднували французького соціолога з такими його сучасниками, як Макс Вебер і Вільфредо Парето, незважаючи на відмінності в їхніх поглядах.

Ідеї, аналогічні громадянській релігії, відстоював в Україні М. Драгоманов. Його громадянська Церква постала своєрідним еталоном на той час всенародної релігії для України. Вона виглядала найпоступливішою із всіх релігійних об'єднань. А це тому, що мислитель вважав громаду основою людського життя. М. Драгоманов був впевнений, що на шляху громадянської церкви не стане ні православ'я, ні католицизм, ні унінство, а протестантизм навіть допоможе цьому. Бо ж "нерозумним ділом" є нав'язування людині тієї віри, до якої вона не має поваги [55, 244-245].

Однак, поза сумнівом, пріоритет щодо введення в суспільні науки поняття "громадянська релігія" належить американським соціологам релігії.

Т. Парсонс також приділив особливу увагу загальнозначущим культурним цінностям, символам і нормам. Він підкреслював значення „генералізованих універсалістських норм” для підтримки соціального порядку. Аналогом дюркгеймової "механічної солідарності", заснованої на "колективній свідомості", або *Gemeinschaft* Ґеніса, що зберігають важливе місце й в сучасних суспільствах, для Т. Парсонса виступає принципове в його системі поняття "соцієтальної спільноти" (*societal community*), яке формується „структурованим нормативним порядком”, що становить ядро суспільства і організує „колективне життя населення” [190, 11].

За Т. Парсонсом, „для виживання й розвитку соцієтальна спільнота має дотримуватися єдиної культурної орієнтації, яку поділяють в цілому (хоча й не обов'язково однаково та однотайно) її члени в якості основи їх соціальної ідентичності” [190, 12]. Відзначаючи, що головною функціональною вимогою до взаємин між суспільством і культурною системою є „легітимація нормативного порядку суспільства”, він підкреслює: „При цьому система легітимації, яке б місце вона не займала в еволюційному процесі, завжди визначається ставленням до вищої

реальності. Це означає, що її заснування завжди мають в деякому сенсі релігійний характер,, [190, 13]

Однак основною темою теологічних дискусій громадянська релігія стала тільки в 1950-60-ті роки [327;328;326]. Свого роду каталізатором, завдяки якому поняття громадянської релігії виявилось в центрі суспільної уваги, була стаття "Громадянська релігія в Америці" соціолога Р. Белла, опублікована в журналі Дедалус в 1967 році. Він сміливо стверджував: „Мало хто в наші дні усвідомлює, що, поряд з численними церквами й незалежно від них, в Америці існує цілком інституціоналізована громадянська релігія” [326, 56]. Після виступу Р. Белла в академічних колах розгорілася полеміка про природу громадянської віри й про наукову обґрунтованість самого цього поняття. З різних причин дослідники стали надавати терміну „громадянська релігія" різні, часом майже протилежні значення. Підкреслимо, що, незважаючи на той факт, що погляди Р. Белла на громадянську релігію протягом 30 років змінювалися й не позбавлені прагнення впливати на суспільне життя у США, теоретичне ядро його концепції (а в контексті дослідницьких завдань дисертації нас цікавить саме воно) залишалося незмінним і цілком піддається експлікації з його численних праць.

Р. Белла зазначав, що „відділення Церкви від держави не заперечує існування релігійного виміру, властивого політичним реаліям. Хоча питання особистих релігійних вірувань, поклонінь і асоціацій вважаються суворо приватною справою, в той же час існують певні спільні елементи релігійної орієнтації, які поділяються переважною більшістю американців. Вони зіграли вирішальну роль у розвитку американських інститутів і зараз забезпечують релігійний вимір для всього американського життя, включаючи політичну сферу. Цей публічний релігійний вимір виражається в сукупності вірувань, символів і ритуалів, які я називаю американської громадянської релігією. Інавгурація президента – одна з найважливіших церемоніальних подій цієї релігії. Вона підтверджує, крім усього іншого, релігійну легітимність вищої політичної влади” [329, 75].

Принциповим для нас є та обставина, що громадянська релігія природно не зливається ані з жодною з існуючих конфесій, ані з державою. Громадянська релігія

не є альтернативою традиційним конфесіям. Вона існує на іншому рівні. У традиційних релігіях людина шукає особистого спасіння, тому традиційні релігії визначають її приватне життя. За допомогою громадянської релігії людина отримує сенс свого існування в соціумі і, що не менш важливо, сенс існування самого соціуму, оскільки громадянська релігія існує на громадському рівні. Подібний "поділ повноважень" в американському контексті викликаний початковою поліконфесійністю суспільства, в якому церквам залишена широка сфера особистого благочестя й духовного будівництва, але вони позбавлені можливості контролювати державу, і, в свою чергу, звільнені від контролю з її боку. Схожа ситуація має місце і в Україні з її історичною поліконфесійністю. При цьому релігія завжди була важливою для суспільного життя американців, тому громадянська релігія є абсолютно органічним для їхньої культури явищем. В Україні склалася схожа суспільна ситуація. Р. Белла також констатує той принциповий факт, що громадянська релігія США не зливається з державою, в тому сенсі, що громадянська релігія не є поклонінням державі, насадженим зверху (як ми спостерігаємо в сучасній Росії – прим. А. Слубська), а навпаки, є сутнісним релігійним вираженням (religious expression) американської нації, а ідея унікальності держави та її особливої ролі в національній та світовій історії з'являється внаслідок цього релігійно-символічного вираження поглядів та живиться виключно їм. Якщо зникне духовна складова громадянської релігії, якщо у нації пропадає розуміння відповідальності перед Богом, то перестане існувати й громадянська релігія, і віра в державу, вважає Р. Белла, бо релігія не може існувати без занурення у суспільство.

Отже, за визначенням Р. Белли, громадянська релігія є неконфесійним релігійним виміром (religious dimension) публічного життя суспільства, який є сутнісним вираженням нації та об'єднує всіх членів суспільства, незалежно від їх віросповідання й конфесійної приналежності. В основі громадянської релігії лежать специфічні символи й ритуали, що оформлюють ідею богообраності нації та зміцнюють національну солідарність.

Однією з найважливіших функцій громадянської релігії є функція легітимізації політичної влади. Р. Белла вважає громадянську релігію способом вирішення "релігійно-політичної проблеми" в США, сутність якої полягає в тому, що політія, з одного боку, більш інших областей людської діяльності, має відношення до "граничних речей" (ultimate things), тобто «питань життя і смерті». Релігія ж претендує на те, що її влада походить з джерела, вищого за всі земні авторитети [345, VII]. Відзначаючи, що в більшості суспільств існує інституалізований спосіб вирішення даної проблеми, Р. Белла підкреслює, що для визначення обсягу поняття "громадянська релігія" необхідно відповісти на питання, чи називати будь-яку форму такого інституалізованого вирішення проблеми легітимності політичної влади громадянською релігією, або ця назва може бути застосовано лише до деяких з цих форм [345, VIII]. Сам вчений ані в роботі "Різноманіття громадянських релігій", ані в інших працях не дає однозначної відповіді на це питання, очевидно вважаючи допустимим обидва трактування. Але, навіть в разі розширювального тлумачення, він постійно підкреслює унікальність американського досвіду, яка проявляється в незлитті громадянської релігії з державою і конкретними конфесіями. У Росії ж, наприклад, на думку Белли, громадянська релігія до 1917 року була злита з державою і православною Церквою, після – з державою[9].

Американська громадянська релігія, згідно Р. Белла, складається з:

- елементів іудео-християнської традиції, що підкреслюють "досягнувальську" мотивацію та індивідуалізм;
- посилянь на події, що є національною драмою, такі, як смерть А. Лінкольна й громадянська війна;
- світських цінностей Конституції;
- світських символів і ритуалів (національний прапор, церемонії, характерні для Дня Поминання і свята Четвертого липня).

Ця концепція ролі релігії в житті американської нації розвиває погляди А. де Токвіля, У. Герберга, а також Т. Парсонса, який займався дослідженням релігії та соціальної інтеграції.

Громадянська релігія має тенденцію актуалізуватися в історичні періоди, коли виникає загроза існуванню держави та політичної нації. Коли ця загроза зникає. То довгий час громадянська релігія існує в суспільстві майже в латентній формі.

Р. Белла виділяє три критичних періоди в американській історії (times of trial), коли над національними ідеалом нависала загроза повного знищення. Перший період – це час боротьби за незалежність, другий – громадянська війна і третій – роки після другої світової війни, коли відбувалося й відбувається донині переосмислення місця Америки в світі. І якщо з перших двох криз американське суспільство виходить переможцем, зумівши зберегти, як вважає автор, вірність позначеному ідеалу, то новий час випробувань поки лише ставить питання.

Однією з причин кризових ситуацій, вважає Р. Белла, є властивий американській культурі дуалізм індивідуального й колективного, який відображено у двох культуруєтворюючих ідеях американської суспільно-політичного життя: ідеї навернення (conversion) та ідеї Завіту (covenant). Відповідно до протестантської традиції, ідея навернення передбачає звільнення – від гріха, від рабства світу й дияволу: навернена людина – це вільна людина. Разом з тим, такий досвід звільнення збалансовується ідеєю завіту, яка передбачає конкретні зобов'язання щодо Бога. Спроба визначення меж свободи й відповідальності була рушійною силою не тільки в релігійній, а й в політичній сферах.

Проекції цих релігійних ідей на громадсько-політичне життя породили, за Р. Белою, базову дихотомію американської політичної традиції: ідею революції (навернення) і ідею конституції (завіту), де революція розуміється як звільнення від існуючого рабства й залежності, а конституція – як встановлення нових норм і відповідальності вільних людей один перед одним і перед Вищою Істотою. Причому ця відповідальність не є наслідком нового примусу, а радісно приймається всіма членами суспільства. Останнє зауваження для Р. Белли є запорукою життєздатності нового державного організму.

Протестантське богослов'я й біблійна символіка були не єдиним джерелом міфів і символів для зародження нації. Небіблійні символіка, присутня в словах і

вчинках батьків-засновників американської нації, сходиться до ідеології й символіки Давнього Риму. Причому вона відносилася не до латинських легенд чи міфів, а до історії свободи, що послужила, на думку Р. Белли, як архетипом, так і попередженням для засновників американської республіки. Отже, саме римський класицизм домінував як у зовнішній символіці нової держави, так і на більш глибокому, ідейному рівні.

Різні культурні парадигми послужили основними архетипами побудови національної свідомості нової держави. У деяких питаннях старозавітна модель Виходу виявлялася більш вдалою, на думку батьків-засновників, для характеристики їх інтуїції щодо американського майбутнього. Однак і римська парадигма, зокрема ідея республіканської чесноти (*Republican virtue*), була не менш актуальною, як на рівні побудови ідеології (ідея свободи), так і на рівні конкретно-політичної символіки (назви органів влади тощо).

Р. Белла, вважає, що вже під час виникнення американської держави, ідеологічно зіткнулися дві тенденції: громадянська (союз християнської та класичної спадщин, виражений в справжньої республіканської традиції) і утилітарна (ліберальна). Згідно з першою саме чеснота є запорукою міцного державного і громадського механізму, а метою політичних і релігійних прагнень є свобода. Згідно з другою моделлю "скріпою" суспільства є прагнення забезпечити існуючий стан речей, так як "сувора проза життя" не дозволяє сподіватися на те, що чеснота завжди й для всіх буде основною рушійною силою: Конституція покликана об'єднувати переконаних республіканців з їх менш свідомими співвітчизниками.

Американський соціолог релігії виходить із загальноприйнятого сьогодні погляду на роль релігійних цінностей як основоположних аксіологічних орієнтирів соціуму: „Одним з найдавніших соціологічних узагальнень є той факт, що будь-яке життєздатне суспільство ґрунтується на загальному моральному кодї розуміння добра й зла, правильного й неправильного, причому розуміння це справедливо для оцінки як індивідуального вчинку, так і колективного акту. Практично настільки ж загальноприйнятим вважається й те, що це загальне моральне розуміння повинно в

свою чергу спочивати на спільному релігійному розумінні життя, що створює таку картину всесвіту, яка робить осмисленою й загальну мораль. Подібне релігійне й моральне розуміння забезпечує як базову культурну легітимність для суспільства, яке, хоча б приблизно, відповідає загальноприйнятим нормам, так і критерій для засудження суспільства, яке занадто далеко віддаляється від загальноприйнятого стандарту” [328, 69].

Ідея громадянської релігії, в тому вигляді, в якому вона була запропонована Р. Беллою, може піддаватися критиці в зв'язку з тим, що:

- вона є вкрай специфічною, застосовної лише до сучасного американського суспільства;
- багато суспільств, що відрізняються етнічним і культурним розмаїттям, не мають своєї громадянської релігії;
- вона страждає від аналітичних проблем, пов'язаних з особливостями функціоналізму;
- вона являє собою версію панівної ідеології.

Теоретичною основою концепції Р. Белли є праці М. Вебера та Е. Дюркгейма. В основі його підходу лежить фундаментальний принцип дюркгеймовської характеристики релігії: дихотомія ”сакральне – профанне”. Описаний Р. Белою феномен в термінах Е. Дюркгейма, безумовно, феномен релігійний. В дюркгеймівській системі координат позиція Р. Белли досить добре фундована: один з основних аргументів проти концепції Р. Белли, який полягає в тому, що громадянська релігія не має ”онтологічного статусу”, легко спростовується базовим положенням дюркгеймівського релігієзнавства, що полягає в тому, що будь-яка соціальна група в основі своїй релігійна. „Говорити, що громадянська релігія в США є лише певна символічна реальність, яка не володіє онтологічним статусом, – зауважує Р. Белла, – абсолютно немає сенсу. Символічна реальність завжди висловлює щось про суспільство, символізм, що втратив підставу в суспільстві, просто припиняє своє існування” [Цит за:147].

Отже, виявляється, що в дюркгеймівській системі координат позиція Р. Белла майже непохитна. Принаймні, в працях його опонентів ми не зустрічали серйозних

аргументів, які б вказували на внутрішнє протиріччя в концепції Р.Белли. Інша справа, що іманентна критика не є єдино можливою.

Професор Генрі Бауден у роботі „Відповідь історика на концепцію американської громадянської релігії” пише, що явища, яке Р. Белла називає ”громадянською релігією”, об'єктивно не існує, оскільки воно соціально не диференційоване. Він відмовляє громадянські релігії у власній онтології і готовий розглядати її лише як інтелектуальну конструкцію Р. Белли, певну символічну модель, що інтерпретує певні історичні події та суспільні феномени. Г. Бауден вважає, що, поряд з ”нормальною” історією, існує ”символічна” історія, заснована на ”категоріях і лінгвістичних символах, які більшою мірою є витворами історика, ніж чимось пов'язаним з досліджуваним феноменом” [331, 25].

Основою подібної ”символічної історії” є порівняльні аналогії, припущення й особливе бачення сукупності подій, яке надає останньої нове відчуття реальності. До таких інтелектуальних конструкцій Г. Бауден відносить такі поняття, як Столітня війна, Ренесанс, перша світова війна тощо. Американський історик не відмовляє символічним конструкцій в праві на існування та певній науковій цінності, але підкреслює, що вони є інтерпретаціями реальності, а не нею самою.

Точка зору Г. Баудена є досить цікавою, проте вона переводить дискусію про громадянську релігію у феноменологічну площину, що в даному випадку уявляється не конструктивним, з іншого боку, він не дає чітких критеріїв, що є реальним, а що символічним в контексті авторських розмірковувань (наприклад, чому війни є символічною реальністю). Виходячи з таких міркувань ідеологеми ”Москва – другий Рим”, чи ”Київ – Новий Єрусалим” можна вважати громадянськими релігіями, хоча насправді вони корелюються з ідеологемою ”Америка – град на горі”, яка є суттєвою складовою американської громадянської релігії. Але громадянська релігія як поняття набагато ширше: вона не є лише ідеєю чи символом, але цілком конкретною символіко-ритуальною реальністю. Її можна порівнювати з ”Русским міром” як релігійно-політичним православним рухом.

Ми намагалися використати теоретичні підходи Г. Баудена підчас аналізу символічних трансформацій дискурсу легітимації влади, які відбулися в

українському суспільстві під впливом громадянської релігії підчас Майдану та після Революції Гідності.

Більш серйозним аргументом Г. Баудена, на наш погляд, є положення про те, що громадянська релігія в США не є соціально диференційованим феноменом. Однак навряд чи це саме по собі не залишає їй жодних шансів на існування. Звичайно, в порівнянні з християнськими конфесіями громадянська релігія соціально не диференційована. Проте, наприклад, античності була невідома ідея Церкви як самостійного соціального інституту, а верховним жерцем римської релігії був імператор [146, 20]. Схоже, що Г. Бауден не завжди розрізняє символічну (релігійну) і ідеальну (наукову) реальності, основна відмінність яких, як показав А. Лосев, полягає в тому, що символічна реальність є реальність, яка „життєво відчувається і твориться”, тоді як ідеальна реальність є "предметом чистої думки" [153, 398-402].

Громадянська релігія в США соціально не диференційована, оскільки вона є релігійним виміром суспільного життя країни, в якій неможлива формально-релігійна диференціація (в силу відділення церкви від держави). Однак вона, як справедливо вказує Р. Белла, добре інституціоналізована, просто її функції виконують державні політичні інститути, і в цьому сенсі вона з'єднана з державою. І тут ми виходимо на ще один принциповий щодо розуміння сутності громадянської релігії як феномену момент: громадянська релігія в США не тільки "не злита" з державою, але і "невід'ємна" від неї.

Розглянемо релігійно-символічні функції громадянської релігії, що їх визначив Р. Белла для США. Найяскравіше вона втілюється в інституті президентства. Будучи й формально, і реально однією з ключових фігур американської політики, серцевиною американської політичної системи (за словами американського політолога Річарда Нойштадта), президент є символом держави. Саме з президентом американці пов'язують уявлення про державність [148, 463-464]. Інавгурація президента – найважливіша подія, що закриває центральну подію в американському політичному житті: президентські вибори. Архетип "Президент - батько нації" є однією з сутнісних складових американського

легітимізуючого міфу. На думку ряду дослідників (Р. Нойштадт та інші) американський президент грає роль своєрідного "республіканського монарха". Американські історики Пірард і Ліндер вважають, що президент є в певному сенсі персоніфікацією всього американського народу, як для англійців таким уособленням є британський король або королева [174, 15]. При цьому американський президент має більшу владу, ніж британська королева Вікторія, проте він так само залежить від Конгресу, як король Георг III залежав від парламенту [174, 15]. Як зазначав президент Вільям Тафт з приводу специфіки взаємовідносин між главою виконавчої влади та його виборцями, президент є „особистісним втіленням і представником гідності і величі останніх” [Цит за: 341, 18]. Американський політолог Д. Ліс зауважує, що президент також є моральним символом нації [341, 107]. Ця репрезентативна функція є політико-релігійною.

Деякі дослідники релігійної символіки в американській політиці навіть розрізняють релігійні функції американського президента, розрізняючи "пророчий" та "священний" компоненти президентської участі у громадянській релігії [337]. "Пророча" функція президента подібна до тієї ролі, яку грали старозавітні пророки, і полягає в стримуванні національної гордині, оберігання її від перетворення на сліпе поклоніння державі. При цьому вона також є нагадуванням про присутність у людському житті Вищої сили, про залучення Бога навіть у політичні процеси. "Священицька" функція полягає в зміцненні міфу про виникнення держави, в походження "американської політичної традиції". Ці функції повинні сприяти процесові легітимації соціально-політичних дій президента і всієї виконавчої гілки влади.

Одним з фактів, що свідчать про соціальну недиференційованість громадянської релігії, за Г. Бауденом, є відсутність основи для встановлення приналежності до неї. Навіть громадянство він не вважає такою основою. Звичайно, громадянство не є релігійним інститутом, але навряд чи варто недооцінювати його символічне значення для американських громадян. Ідеал "обраної нації" передбачає й особливе священне почуття щодо американського громадянства. Церемонія прийняття громадянства також є специфічним ритуалом

громадянської релігії. Почуття громадянськості значить набагато більше, ніж патріотичний настрій. Традиція громадянської релігії переосмислює сам факт громадянства, яке стає символом приналежності до обраного народу, "солі землі". Тому й ритуал, закріплюючий приєднання людини до числа обраних, покликаний "освятити" дане дійство. Звичайно, йдеться перш за все про символічний феномен, але й будь-яка релігія є перш за все символічним феноменом, а для віруючої людини ця реальність і є справжньою. Релігію робить релігією саме наявність самостійного символічного простору, а не соціальна диференціація церкви.

Описана Р. Белою символічна реальність існує в Америці, і вона є реальність для більшості американців, а не тільки для Р. Белли, як вважає Г. Бауден. Американці живуть нею, діють згідно своїх вірувань. Так само відбувається сьогодні й в Україні, коли на думку зовнішніх (зокрема, російських) спостерігачів, громадянська релігія українців є приймається як продукт діяльності західних політтехнологів, в той час як українські аналітики та експертне середовище вважають її (як і переважна більшість суспільства) продуктом природнього розвитку трансформаційних процесів в свідомості українців, виявом яких є й нова символічна матриця.

Роль Церкви як об'єднуючої сили, яка задає сенс життя в суспільстві, в системі громадянської релігії виконувала й виконує нація, саме реально виконувала, а не покликана виконувати. "Американська мрія" ніколи не була просто метафорою, але символом, точніше, міфом - в Лосівському розумінні слова, тобто, як уже вказувалося, реальним, а не ідеальним буттям, яким вона була б, якби існувала тільки як інтелектуальна конструкція Р. Белли. Г. Честертон, в книзі "Що я побачив в Америці" називає американців „нацією з душею церкви". На це ж, ще до Г. Честертон, звернув увагу й Алексіс де Токвіль, чия праця "Демократія в Америці" по праву визнана класичною: „... релігію, яка в Сполучених Штатах ніколи не втручалася безпосередньо в управління суспільством, слід вважати першим політичним інститутом цієї країни ... я не можу сказати, чи всі американці дійсно вірують ... Але я переконаний, що, на їхню думку, релігія необхідна для

зміцнення республіканських інститутів. І це думка належить не якомусь одному класу або партії, її дотримуються всі верстви населення” [267, 223-224].

Природно, в різний час і для різних людей символи й ритуали громадянської релігії можуть бути більшою чи меншою мірою актуальними й наповненими змістом, але те ж відбувається й з християнством? І хіба можна стверджувати, що християнство є перш за все добре інституціоналізована церква, але не віра християн у Христа? Отже, громадянська релігія, на наше переконання, є феноменом національного релігійного життя, а не ”символічною інтерпретацією” вченими або державними діячами чи політиками набору фактів і подій. Разом з тим, як ми намагаємося довести у Розділі 3 дисертації вона є рушієм потужного процесу трансформації концептуального дискурсу символізації політичної реальності в кризові для держави моменти, коли вона, як *soft power*, використовує семіотичні засоби задля мобілізації мас на подолання кризи національного самоусвідомлення.

На символічному рівні аксіоматика громадянської релігії реалізується в наступних символах:

I. Ідеальні символи:

1. Вербальні:

а) сакральні тексти: Американська конституція, Декларація незалежності, Геттисбергське звернення А. Лінкольна, білль про права;

б) особлива публічна політична риторика (*God-talk*, *God words*), яка використовується в інавгураційних промовах президентів, їх зверненнях до конгресу, публічних виступах політичних лідерів тощо;

в) ”понятійна” символіка (”американська мрія”, ”свобода”, ”обраний народ”, ”град на горі” тощо).

2. Невербальні: американський прапор, герб (велика державна печатка), пост президента тощо.

II. Матеріальні символи: це, перш за все, статуя Свободи, Дзвін Свободи тощо.

В особливу групу можна виділити людей, які є символами американської національної культури: батьки-засновники (Founding Fathers), перші президенти, президент-визволитель А. Лінкольн та інші[147].

Однак коли ми переходимо до визначення поняття "релігія", то неминуче стикаємося зі складною або навіть нерозв'язною методологічною проблемою. Нам уже доводилося відзначати, що можливість відповіді на дане питання безпосередньо залежить від визначення поняття "релігія". Якщо визнати, що роль Церкви в американській релігії грає нація, то описаний Р. Белою феномен безумовно є релігією, як уже вказувалося, в дюркгеймовській системі координат [77, 230-231].

Таке припущення видається нам цілком виправданим в термінах Дюркгейма, так як для нього Церква не є в першу чергу диференційований соціальний інститут, але співтовариство зі спільними поглядами на світ: „Суспільство, члени якого єдині в тому, що вони однаково уявляють собі священний світ і його відносини зі світським світом, і тому, що вони виражають це загальне уявлення у однакових діях, - це те, що називають Церквою. Адже ми не зустрічаємо в історії релігії без церкви. Церква або національна, або простягається над кордонами; або вона охоплює весь народ цілком (Рим, Афіни, давньоєврейський народ), або лише його частину (християнські суспільства з часу утвердження протестантизму); або вона управляється корпусом священників, або вона майже повністю позбавлена будь-якого спеціального уповноваженого органу” [77, 232].

Незважаючи на різні оцінки концепції Р. Белла, не можна не погодитися з думкою російського дослідника Володимира Легойди, який слушно зауважує, що концепція громадянської релігії, запропонована Р. Белою для США, „є якісним науково-теоретичним узагальненням, що описує специфічне явище, що знаходиться на стику духовної і політичної культури США, а також можуть застосовуватися до аналізу релігійно-політичних феноменів в інших культурах” [147].

Р. Річі й Д.Г. Джонс намагалися вирішити проблему визначення поняття громадянської релігії шляхом схематичних побудов на основі п'яти узагальнених,

за своєю суттю взаємопов'язаних значущих елементів, узятих з робіт різних авторів, особливо тих, хто досліджував специфічні феномени світовідчуття американців. Назвемо їх:

- 1) Народна релігія – релігія, яка має для даного суспільства загальний характер. Вона виникає з етосу та історії суспільства й змагається з тією чи іншою конкретною релігією.
- 2) Трансцендентна універсальна релігія нації – загальна віра, котра служить критерієм оцінки традицій та звичаїв нації й коригує язичницьки тенденції в деяких формах християнства та іудаїзму.
- 3) Релігійний націоналізм, який виражається в тому, що нація набуває рис надцінності. В рамках цього уявлення нація долає власні межі в процесі самотрансценденції та стає об'єктом поклоніння і прославлення.
- 4) Демократична віра – людські цінності рівності, свободи й справедливості, існуючі без необхідної залежності від трансцендентного божества, а також одухотворена нація найкращим чином представляють громадянську релігію.
- 5) Протестантська громадянська побожність, яка є сплавом протестантизму й націоналізму в американському етосі, яка проявляється в моралізмі, індивідуалізмі, активізмі, прагматизмі й місіонерській діяльності в світі [324, 121].

Альтернатива, яку запропонував М. Марті [337], передбачає наявність двох видів громадянської релігії: для одного орієнтиром в соціальному процесі служить об'єктивне трансцендентне божество (нація, яка "ходить під Богом"), а інший робить акцент на національній самотрансценденції. В рамках цих двох підходів "священнічого" (він має урочистий, ствердний характер і сприяє розвитку культури) і "пророчого" (він має діалектичний характер, але рухається в "нормативно-суддівському" напрямку) в першу категорію М. Марті включає Дуайта Ейзенхауера в якості священика, а Дж. Едвардса, Авраама Лінкольна та Райнхольда Нибура як пророків. До групи, що орієнтована на національну

самотрансценденцію, він відносить Р. Уелча, Р. Ніксона і Дж.П. Вільямса в якості священиків, а С. Міда і Р. Беллу в якості пророків.

Дж.М. Каддіхі [332] стверджує, що американська віра не більше ніж ”релігійна чемність”, складний код ритуалів, котрий вчить людей проявляти релігійну терпимість і поважати вірування інших людей. Дж.Ф. Вілсон вважає, що відсутність ясності й визначеності в полеміці з приводу громадянської релігії обумовлена тим, що „в різних інтерпретаціях некритично змішуються способи і моделі аналізу” [346, 112].

Він змалював чотири головні моделі, кожна з яких ґрунтується на певному наборі передумов і вкорінена в тій чи іншій інтелектуальній традиції:

- громадська – де робиться акцент на сакральний характер всякого колективу або соціальної одиниці;
- культурна – орієнтована на аналіз способу, у який певний набір цінностей функціонує в термінах взаємодії між членами даного соціального порядку, тобто символічна єдність і узгодженість в суспільстві;
- політична – спостерігає за роллю релігійної поведінки й вірувань в рамках політичної спільноти;
- теологічна – занурює зміст громадської релігії у всеосяжну смислову структуру, що забезпечує нормами для збереження й підтримання політичного порядку, культури й суспільства в цілому.

Хоча очевидно, що поняття громадянської релігії має розпливчастий і досить суперечливий характер, її апологети вбачають її прояви у багатьох суспільствах і країнах, особливо у Великобританії, Південній Африці, Японії та США. Особлива увага приділяється ситуації в США, батьківщині громадянської релігії, яка дозволила нації досягти саморозуміння в трансцендентному змісті в той самий час, коли в країні процвітав релігійний плюралізм. В силу реальної потреби в загальних символах загальнонаціонального устремління, якими американців не могла забезпечити жодна з існуючих церков, а також в силу того, що люди, незалежно від своєї приналежності до тієї чи іншої церкви, вільно поводитися з релігійними

символами, переважну роль у громадянській релігії стали грати так звані секулярні інститути та їх персонал. Ідеологія, що лежала в основі такого альянсу між політикою й релігією, укладається в наступну схему:

- існує Бог;
- Його волю можна дізнатися за допомогою демократичних процедур;
- Америка – найважливіше знаряддя Бога в сучасній історії; американці – Богом обраний народ, Новий Ізраїль: він здійснив вихід в розташовану за океаном ”землю обітниць”, створив ”град на горі”, й поширює звістку про демократію як спасительне вчення, яке призведе людство до свободи, процвітання й щастя;
- нація – головне джерело самоідентифікації для американців як у політичному, так і в релігійному сенсі [342; 338].

Ознаки громадянської віри включають в себе біблійні образи, звернення до всемогутнього Бога і надію на Його промисел (ці елементи з самого початку широко представлені в промовах і письмових документах американських громадських лідерів), демонстрацію національного прапора в процесі урочистого обряду поховання, включення слів ”під Богом” у текст Клятви вірності, і національний девіз ”Уповаємо на Бога”, який можна побачити навіть на доларовій банкноті [344].

Вестмінстерський словник теологічних термінів дає таке визначення поняттю ”громадянська релігія”: „змішання основних релігійних цінностей, практик, обрядів і символів з тими, що забезпечують національну або політичну єдність” [35, 45].

Теологічний енциклопедичний словник підкреслює наступні базові риси громадянської релігії. „Поняття громадянської релігії (її називають також громадської чи політичної) передбачає масове прийняття людьми комплексу релігійно-політичних поглядів і уявлень, пов'язаних з історією нації та її призначенням. Громадянська релігія здійснює зв'язок суспільства зі сферою безумовного сенсу, сприяє самоінтерпретації цього суспільства й функціонує в якості символічної структури, що інтегрує дане суспільство. Це ”оперативна релігія” суспільства (У. Герберг), система ритуалів, символів, цінностей, норм і

форм вірності, яка функціонує в житті суспільства й забезпечує його всеохоплюючим почуттям єдності, що виходить за межі всіх внутрішніх конфліктів і розбіжностей” [58].

Відмітна риса громадянської релігії полягає в тому, що вона пов'язана певними відносинами з державною владою, але все ж виходить за межі цієї влади, зосереджуючись на абсолютних умовах. Теоретично вона й виправдовує владу, і в той же час створює основу для критики тих, хто нею володіє.

”Громадянська” віра повинна в певному сенсі бути незалежною від Церкви, як такої, інакше вона буде лише виходить від церковної ієрархії легітимацією держави, тоді як громадянська релігія повинна бути справді ”релігією”, в іншому випадку вона перетвориться на секулярний націоналізм (Ф. Хаммонд). Громадянська релігія передбачає ”громадянську теологію”, оскільки остання забезпечує суспільство змістом і призначенням, тлумачить його історичний досвід і наділяє його динамічним змістом, унікальністю і ідентичністю (М. Генрі).

Якщо редукувати змістовну сторону громадянської релігії і представити її у вигляді елементарних складових, то можна сказати наступне: значення громадянської релігії проявляється в тому, що держава використовує консенсус релігійних почуттів, понять і символів прямо або побічно, свідомо чи несвідомо для своїх політичних цілей. Деякі коментатори розглядають це як ”загальну” релігійну віру, протиставляючи її ”приватній” вірі сектантських або конфесійних і деномінаційні груп, які можуть розраховувати на лояльність і підтримку лише невеликої частки населення своєї країни [58].

Якщо відмовитися від дюркгеймівського трактування релігії та прийняти, скажімо, теїстичне, феномен громадянської релігії також можна вважати релігійним явищем, оскільки його сутнісною основою є апеляція до трансцендентного. І хоча нація в американському варіанті наділяється функціями Церкви, а держава набуває сотеріологічну функцію, відмінну від сотеріологічної функції Церкви, легітимним такий стан робить лише існування Вищої трансцендентної Сили.

Звичайно, можливі й інші визначення релігії, згідно яких громадянську релігію не можна віднести до релігійних явищ, проте причиною цього є визначення поняття "релігія". „У сучасній науці словом "релігія" нерідко позначаються настільки різні за суттю явища, що віднесення їх до одного виду може бути лише конвенційним, адже порівняння їх між собою з метою визначення універсального значення поняття "релігія" є досить проблематичним" [147].

Російський дослідник В. Легойда узагальнив теоретичні трактування щодо американської моделі громадянської релігії. Перший підхід під громадянською релігією розуміє комплекс сакральних ідей, символів і ритуалів, що поділяється переважною більшістю населення держави й є основою національної самоідентичності, а також способом національної консолідації, та не зачіпає особистих релігійних поглядів особистості.

Другий підхід пропонує розглядати громадянську релігію насамперед як культ держави, в центрі якого знаходиться ідея обраності нації. Прихильники третьої точки зору вважають громадянську релігію компромісним альтернативним варіантом традиційними віруваннями. Звісно, існує й точка зору, за якою громадська релігія не має власної онтології, не є адекватним відображенням реальності й в кращому випадку є ідеальною інтелектуальною конструкцією, яка може допомогти досліднику зрозуміти деякі процеси суспільно-політичного життя [147].

Різкий контраст з визначеннями англомовних дослідників та їхнім сприйняттям феномену громадянської релігії та її суспільної ролі спостерігаємо, якщо проаналізувати визначення громадянської релігії в російських джерелах.

Кожна з „традиційно православних" країн виробила свої, досить специфічні, зумовлені етнічною ментальністю, історичними чинниками, силою або слабкістю держави, рівнем релігійності населення та іншими соціально детермінованими факторами, форми відносин в трикутнику "держави – релігійні інституції – суспільство". Саме тому й смисли, які вкладають релігійні діячі, ЗМІ та пересічні громадяни пострадянських країн в поняття „громадянська релігія" виявилися дуже різними, а інколи навіть протилежними. Як слушно вказує І. Богачевська,

„дослідники релігії в цьому плані також грішать національною й політичною заангажованістю, що засвідчує високий рівень як суспільно-практичної, так і науково-теоретичної актуальності вивчення феномену громадянського суспільства на теренах ”традиційно православних” країн ”радянського табору” в цілому, а особливо в Україні та Росії, які є ареною непростих ідеологічних та геополітичних протистоянь, що почалися після Революції Гідності наприкінці 2013 р.” [18, 104].

Російські визначення громадянської релігії суттєво відрізняються від західних, наприклад: „громадянська релігія (civic religion) - квазі-релігійні переконання і ритуали (наприклад, салютування національному прапору, спортивні змагання, носіння одягу з символами своєї приналежності до якогось громадського руху, нації, країни та ін.). У РФ протягом останніх років багато жителів носять одяг зі словом Russia, тим самим як би погоджуючись з фактом розвалу СРСР і легітимністю буржуазно-демократичного ладу на чолі з олігархатом. Насправді цей лад фактично є нелегітимним, це лише „хвіст американської собаки” [313]. Як бачимо, громадянська релігія вважається квазі-релігійністю, її вважають такою, що не має суспільного значення.

Як слушно зазначає російський дослідник Є. Рашковский, „проблематика громадянського суспільства є проблематикою не тільки соціоекономічною, правовою й культурологічною, а й в чималому ступені – проблематикою теологічною, тобто пов'язаною зі ставленням людини до предметів трансцендентного й сакрального порядку” [216, 154].

Разом з тим, коли йдеться саме про російську модель громадянської релігії, то ставлення російських авторів до цього явища виявляється досить позитивним, а термін не викликає негативного сприйняття. Наприклад, А. Гофман зазначає: „Створення громадянського суспільства вимагає перш за все інституційних змін і перетворень. ... Але і без відповідного ціннісного фундаменту, втіленого в громадянської релігії, громадянського суспільства не вийде: для того, щоб стати реальним, воно повинно стати священним. Власне, найважливіші елементи громадянської релігії вже існують, їх не потрібно придумувати, винаходити. Необхідно перш за все прояснювати їх, витягувати з соціально-історичної

реальності, демонструвати їх зміст і значення з тим, щоб далі розвивати, актуалізувати і поширювати” [57, 11].

Істотна різниця між російським (як і українським) та західним дискурсом полягає в тому, що на заході проблеми громадянської релігії присвячено сотні книг і статей, в той час як в пострадянському науковому просторі ця тема почала обговорюватися лише кілька років тому [147].

Отже, дане дисертаційне дослідження, спираючись на вироблену в американській соціології релігії традицію розуміння громадянської релігії та методологію її аналізу, має на меті довести, що громадянська релігія в Україні існує, розвивається за схожою на американську моделлю й виконує консолідує роль у взаєминах між релігійними організаціями, державою та громадянським суспільством.

Сплески громадянської релігії та прояви громадянської церкви, за спостереженнями світових дослідників релігійних процесів, нажаль, як правило, є нетривалими й ситуативними. Проте, їх наслідки, як правило, сприяють самоідентифікації нації в цілому, підвищенню духовності та моральності суспільства та на довгі роки визначають поступ національних держав у майбутнє.

Тому в наступному розділі дисертації ми зосередимося на з'ясуванні причин виникнення громадянської релігії, факторів суспільного та релігійного життя та державно-церковних відносин, які уможливили формування української моделі громадянської релігії. Оскільки не викликає сумнівів той факт, що громадянська релігія й громадянська церква України вже є непересічним надбанням української політичної нації, засвідчуючи потужний потенціал її майбутнього розгортання.

Висновки до розділу 1

За проблемно-хронологічним принципом наукові дослідження з дисертаційної проблематики поєднуються в наступні групи:

- присвячені державно-церковним відносинам в Незалежній Україні;
- присвячені проблемам взаємин релігійних організацій та українського суспільства в роки Незалежності;
- безпосередньо присвячені громадянській релігії як складовій громадянського суспільства в Україні.

Окремо виділено:

- монографії, збірки матеріалів наукових конференцій та аналітичні статті;
- дисертаційні дослідження спорідненої проблематики з релігієзнавства та суміжних соціогуманітарних дисциплін (історія, політологія, правознавство, держуправління);
- зарубіжні дослідження державно-церковних та суспільно-релігійних відносин в незалежній Україні опосередковано, проте містить продуктивні концептуальні підходи, зокрема англомовні та російські.

Дослідник виявив громадянської релігії в контексті сучасних українських реалій має оптимальний масив джерел для всебічного вивчення теми. Сукупність різноманітних джерел неоднакової наукової цінності, з-поміж яких чимало ще не використовувалися, є основою наукового пошуку. Це: законодавчі та нормативні акти; статuti релігійних та громадських організацій, що займаються питаннями релігії; документи державних інституцій, контролюючих релігійну сферу; документи релігійних організацій; статистичні та архівні матеріали; праці духовних лідерів, навчально-методична й довідкова література; періодичні видання (світські та релігійні); публікації ЗМІ та мережі Інтернет тощо.

На тлі ґрунтовно розробленого вітчизняним релігієзнавством проблемного поля державно-церковних взаємин, питань свободи совісті, суспільно-релігійних відносин,

зокрема ролі релігієзнавчого фактору в розбудові громадянського суспільства, констатовано недостатню дослідженість феномену громадської релігії.

Принциповою методологічною позицією автора є врахування соціального дискурсу, тобто розгляд проблеми у площині „держава – церква – суспільство”. Базова теза концепції: громадянська релігія в Україні є наслідком трансформаційних процесів в духовному житті української нації в період пострадянського транзиту; до виникнення громадської релігії в українському суспільстві років Незалежності призвів ряд факторів, які мають бути досліджені з застосуванням релігієзнавчої методології, з урахуванням специфічного поєднання іманентних пострадянській державі транзитного типу рис з формуванням громадянського суспільства на основі національної ментальності, духовної традиції та культурної пам'яті.

Теоретичні узагальнення дисертації стосуються, здебільшого, ходу та тенденцій розвитку української моделі громадської релігії, що розуміється як сталі напрямки розгортання позаконфесійних структур громадянського суспільства в релігійній сфері, міжрелігійних організацій, базових принципів та форм суспільно-державно-конфесійних взаємин, які утворюють сукупність явищ, визначених як громадянська релігія, кожне з яких зумовлено рядом подій, часовими та просторовими межами, етно-психологічною національною автентикою та суспільно-політичним контекстом.

Аналізуючи комплекс суспільних інституцій (державні, релігійні, громадські) які забезпечили вільну реалізацію релігійних потреб українців у незалежній державі та призвели до формування національної моделі громадської релігії, запропоновано загальнонаукові, філософсько-релігієзнавчі та спеціальні методи, що дозволили провести їх комплексне інтегральне дослідження, усвідомлюючи, що їх розвиток в суспільстві детермінують одночасно багато чинників – конфесійних, економічних, політичних, ідеологічних, етнічних, що зумовлюють конкретні форми та вияви громадської релігії в реаліях сучасного українського соціуму.

РОЗДІЛ 2. ГРОМАДЯНСЬКА РЕЛІГІЯ ЯК СУСПІЛЬНИЙ ФЕНОМЕН

Розгляд громадянської релігії як суспільного феномену передбачає, з одного боку, з'ясування ролі державних інституцій, що є домінуючою силою у формуванні моделі державно-церковних відносин, що склалися в Незалежній Україні й створили сприятливі умови для виникнення громадянської релігії, зокрема демократичну законодавчу базу, яка гарантувала рівність ставлення держави до всіх конфесій та деномінацій та дотримання демократичних стандартів релігійної свободи в суспільстві, а з іншого – аналіз суспільної активності релігійних спільнот України, які виконуючі всі соціальні функції, притаманні релігійним організаціям в громадянському суспільстві демократичної держави, є його невід'ємною складовою.

В контексті завдань дисертаційного дослідження аналіз специфіки формування та колізій державно-церковних відносин як чинника формування громадянської релігії дозволяє виявити ті проблемні питання, які сьогодні суспільство намагається вирішити засобами громадянської релігії. Їх коріння сягає радянського минулого та кризових аспектів міжконфесійних та державно-релігійних взаємин, що закладалися в перші роки Незалежності, які ми проаналізуємо вдругому підрозділі другого розділу дисертації.

У формуванні громадянського суспільства в Україні одну з домінуючих позицій посідає саме релігійний чинник. Разом з тим, без громадянського суспільства не існує громадянської релігії. Тому аналіз суспільної діяльності інституціалізованих релігійних організацій в цьому ракурсі, якому присвячений другій підрозділ даного розділу дослідження, має на меті поглибити розуміння охоплених ними суспільних процесів, які є полем розгортання громадянської релігії з середини 90-х років ХХ ст.

Аналіз векторів взаємодії церкви, держави та громадянського суспільства дозволяє виявити чинники, що дозволили сформуватися в Україні національної моделі громадянської релігії, проблемні їх ланки, що уможливить прогнозування

подальшого розвитку цих взаємин з врахуванням феномену громадянської релігії, як консолідуючого суспільство та активно критикуючого всі сторони цих стосунків актора.

Такими є основні дослідницькі завдання, поставлені нами для вирішення в Розділі 2 дисертаційного дослідження.

2.1. Пострадянські колізії державно-церковних відносин як фундамент громадянської релігії

Не в кожній країні виникає феномен громадянської релігії. Він є наслідком певного типу взаємин держави, релігійних організацій та громадянського суспільства. Створена в Україні за часи незалежності модель державно-церковних відносин уможливила формування специфічної української моделі громадянської релігії. Становлення сучасної Української держави супроводжувалося відродженням і розвитком національного релігійно-церковного життя, що виступало як об'єктом, так і дієвим чинником національно-демократичних та духовних змін в суспільстві, які й призвели до появи такого феномену, як громадянська релігія. Тому метою даного підрозділу дисертаційного дослідження є розгляд державно-церковних відносин в незалежній Україні як фундаменту формування громадянської релігії.

Церква в Україні за період існування радянської влади зазнала утиску політичної системи в різних формах: від винищення релігійних організацій, церковної ієрархії та активних віруючих, до організації державною владою системної роботи по всебічному обмеженню впливу церкви на суспільство та утвердження атеїзму як ідеологічного підґрунтя режиму.

Винищення релігійності супроводжувалося цілеспрямованими діями влади по нівелюванню національних ознак в діяльності релігійних організацій. Це

призвело до насильницького припинення існування в Україні православних релігійних організацій, які декларували національні симпатії – Української автокефальної Православної Церкви та греко-католицьких церковних структур у Галичині та Закарпатті.

Політика стосовно релігійних інституцій, створених національними меншинами (євреї, поляки, угорці) ґрунтувалась на роз'єднанні етнічного і релігійного компонентів, перешкодженні консолідації національних груп на релігійному ґрунті, нейтралізації впливу релігійних закордонних центрів. Така політика була антинаціональною, оскільки більшість етнічних меншин не мала світських офіційних національно-культурних структур, отже етнічно ідентифікувалася через релігійні інституції.

Суспільні трансформації, започатковані горбачовською „перебудовою”, як зазначають В. Бондаренко та Т. Котлярова [30, 10], не оразу торкнулися сфери релігійно-церковного життя у колишньому СРСР, а стосовно України проявилися з запізненням через глибокі деструкції, яким комуністичний режим піддав тут церкву. В Україні „склалася політична традиція більш непримиренного ставлення до національних і релігійних рухів, культурних новацій, вільнодумства інтелігенції, аніж навіть того вимагали у Москві” [91, 75].

Глибокі протиріччя у релігійно-церковне життя України заклали, зокрема, спроби влади використати загальносоюзні православні релігійні центри як засіб денационалізації релігійного життя в українців. Прояви національних особливостей у діяльності релігійних організацій були предметом особливої уваги партійно-ідеологічного апарату влади. Така позиція партійної верхівки в Україні викликала спротив населення і формувала уяву про церкву як незалежну та опозиційну щодо держави соціальну інституцію.

На момент демонування тоталітарного режиму інституціональні вияви релігійно-церковного життя в Україні не відображали справжнього ставлення українського народу до релігійних цінностей та його реальних релігійних потреб. Наслідком цього стало утворення в Українській РСР міцного релігійного підпілля,

що співпрацювало з дисидентськими колами, вимагаючи послаблень у державній політиці щодо Церкви та загальнодемократичних перетворень.

Найбільшу питому вагу серед них мали греко-католики, чия церква була насильницькі ліквідована у 1946-1948 рр. Впродовж більш як сорокарічного „катакомбного” періоду греко-католикам вдавалося зберігати церковну структуру та підтримувати зв'язки з Ватиканом та одновірцями закордоном. В різний час до релігійного підпілля влилося чимало євангельських християн-баптистів (Рада Церков ЄХБ), переважна більшість п'ятидесятників, прихильники реформістського руху в адвентизмі, Свідки Єгови та представники інших релігійних організацій, які не бажали миритися з практикою застосування радянського законодавства про релігійні культу та мінімальним рівнем релігійних свобод.

Напередодні розвалу СРСР найбільш виразними напрямками боротьби навколо релігійного питання стали: межі лібералізації законодавства, яке регулюватиме відносини держави й релігійних інституцій; та легалізація УГКЦ. З розпадом СРСР до них додався ще один – відродження автокефальної православної церкви. Саме ці три вектори релігійного життя створювали на першому етапі формування нових державно-церковних відносин основні колізії суспільно-релігійного життя в Україні. Проаналізуємо їх детальніше.

Засадничими принципами радянського законодавства щодо релігійних організацій було всебічне обмеження діяльності релігійних організацій, законодавче позбавлення їх принципів історично й віровизнанево притаманних їм функцій; дискримінація релігійних інституцій у правах порівняно з іншими соціальними інституціями; релігійні організації законодавчо ставилися у не вигідне становище у можливій полеміці зі своїми ідейними опонентами, прирікалися на мовчання; громадяни законодавчо піддавалися дискримінації за світоглядні переконання.

Аналіз практики державно-церковних взаємин радянських часів свідчить, що законодавство мало формально-декларативну функцію, а задекларовані права віруючих і релігійних організацій принципово не реалізовувалися і не могли бути реалізованими у неправовій державі з тоталітарним режимом [99; 240].

Тому для відродження нормального суспільного функціонування релігійних організацій принциповими стали питання щодо надання (або заборони) релігійним організаціям таких прав: „створення інституцій з навчання релігії як дітей так і дорослих; місіонерської діяльності; створення релігійної громади без спеціального на то дозволу органів влади і констатуючої, а не дозволяючої реєстрації; права власності та інших прав, що виходять з надання релігійним організаціям статусу юридичної особи; зрівняння осіб, які працюють у релігійних організаціях, в усіх без винятку правах із іншими громадянами” [91, 47].

З розпадом СРСР центр вирішення релігійних проблем перенісся в юридичне поле новоствореної української держави. Хоча найголовніші з них розв’язувалися в цей час за ініціативи не „згори” а „знизу”.

Це, в першу чергу, стосувалося легалізації УГКЦ. На початку серпня 1987р. група греко-католицьких кліриків, ченців та мирян на чолі з єпископами Павлом (Василиком) та Іваном (Семедієм) оголосила, що вони полишають катакомби і прохають Папу Івана Павла II вжити всіх заходів для легалізації УГКЦ у СРСР. Їх підтримали митрополит Володимир (Стернюк) та єпископ Софрон (Дмитерко). Під час святкувань 1000-річчя Хрещення Русі офіційна делегація Ватикану зустрічається з делегацією українських греко-католиків. Інтенсифікуються дипломатичні контакти СРСР з Ватиканом, Святий Престол намагається зробити конструктивним свій діалог в цьому питанні з РПЦ [233, 237; 125, 81-85]. Втім, Московський патріархат пропонував нереалістичні моделі розв’язання „уніатського питання” навіть коли стало зрозумілим, що процес легалізації греко-католиків вже не спинити [330, 12].

Керівництво компартії України чинило спротив легалізації УГКЦ, що призвело до розгортання в трьох галицьких областях країни могутнього громадянського руху, який під гаслом легалізації УГКЦ поєднав і радикалізував досить широкі верства населення Галичини. За даними В. Єленського, на підтримку УГКЦ в той час збираються найчисленніші демонстрації: „150 тисяч 17 вересня 1989 р. – в 50-ту річницю „золотого вересня” та 200 тисяч 26 листопада того ж року” [91, 87]. На місцях масовано передавали пустуючі храми тільки-но

створеним у Західній Україні православним громадам з метою уникнення можливих претензій на них з боку греко-католиків. Однак ще раніше почався процес перебирання храмів від православних до греко-католиків [172].

Легалізація УГКЦ є, фактично, першим потужним громадянським рухом, якій наприкінці радянського періоду вже мав всі ознаки вияву громадянського суспільства. Ця подія є доказом глибокого історичного зв'язку українського громадянського суспільства з національною релігійною самоідентифікацією, адже незважаючи на величезний тиск репресивного апарату радянської влади, громадяни консолідовановстали на захист власної віри.

Офіційна легітимація фактично здійсненого виходу греко-католиків з катакомб відбулася наприкінці листопада 1989 року з оприлюдненням „Заяви Ради у справах релігії при Раді Міністрів Української РСР”, в якій визнавалося право українських греко-католиків на вільне існування.

Відродження іншої національної церкви – УАПЦ також відбувалося драматично. Можливість вільного розвитку православ'я не могла не дати поштовх процесу відродження в Україні ідеї, (а згодом й інституційного оформлення) автокефальної православної церкви (УАПЦ). Цей рух активно підтримала українська діаспора у США, Канаді та Європі, де постійно розвивалася ідея автокефалії. На питання, чи могла Україна в час становлення незалежності обминути автокефальний рух у православ'ї, О. Саган відповідає, що „навіть за умови негайного надання автокефалії православної Церкві в Україні, виникнення паралельної ”офіційній” Церкви стало б явищем неминучим” [236, 84]. Всі священники, які були на той час в Україні, отримали освіту московських духовних шкіл, тому повинні були б пройти тривалий і важкий період адаптації до нових умов, адже, як слушно зазначає А. Колодний, „Українське і Російське православ'я – це два різні духовно-культурні утворення, які не можна механічно поєднати” [129, 39].

Через призму неможливості побудови незалежної від Москви помісної православної церкви, яка, на нашу думку, є одним з факторів, що сприяв формуванню в Україні громадянської релігії, ми маємо оцінювати розкол в

українському православ'ї 90-х років ХХ ст. Як слушно вказує В. Єленський, „до 1991 р. в Україні остаточно склалися вогнища багатобічного міжцерковного конфлікту, гостроту якого було детерміновано особливостями історичного розвитку країни, а конкретні параметри – закладено радянською церковною політикою, перебігом політичної боротьби кінця 80-х – початку 90-х рр., церковною свідомістю, колективною пам'яттю та етно-психологічними рисами суб'єктів конфлікту” [91, 90].

На нашу думку, тодішнє керівництво української держави не усвідомлювало всі суспільно-політичні і геополітичні наслідки розколу православ'я в державі. На Всеукраїнському релігійному форумі у Києві 19 листопада 1991 року, наголошуючи на особливій суспільній ролі Церкви та необхідності розвитку її партнерства з державою, майбутній перший президент України Л. Кравчук визначив сенс політики держави щодо Церкви і Церкви щодо держави політичною формулою „Вільна Церква – у вільній державі”.

Тодішнє керівництво України вбачало головне завдання органів державної влади щодо державно-церковних стосунків у забезпеченні беззастережної реалізації повної свободи совісті – свободи вибору релігії, світогляду, переконань, свободи бути віруючим чи атеїстом, а також в убезпеченні українського суспільства від незаконних обмежень у діяльності релігійних організацій, порушень прав і свобод віруючих. Згаданий виступ Л. Кравчука мав програмний характер й суттєву ваду, яка згодом негативно позначилася як на державно-церковних відносинах, так і на розвитку релігійно-церковного середовища. Попри те, що вже діючий на той час Закон України „Про свободу совісті та релігійні організації” в урегулюванні стосунків держави з Церквою та питаннях розвитку релігійних організацій відштовхувався від засадничого принципу відокремлення Церкви від держави, а школи від Церкви, держава, керуючись «політичною доцільністю», намагалась керувати православними церквами.

Тоталітарний режим жорстко обмежував доступ на територію країни нових релігійно-духовних вчень та ідей. Демократизація ж суспільного життя актуалізувала розширення віросповідного спектру, сприяла поєднанню релігійного

й національного почуттів. Цей процес мав лавиноподібний характер і неоднозначно сприйнявся суспільством та традиційними релігійними організаціями.

Процес репатріації кримських татар, відродження ісламу в Криму, утворення ісламських релігійних громад в інших (здебільшого в східних) регіонах України поставили питання інтеграції ісламу в релігійне поле України і став джерелом міжконфесійної напруги. Як слушно зазначає С. Здіорук, „відродження ісламу на пострадянському просторі супроводжувалося бурхливими і неоднозначними процесами. Деякі з них торкалися внутрішнього життя мусульманської спільноти, інші – її стосунків з державою” [105, 113]. Розпочався також якісно новий етап історичного буття ісламу на теренах України – поступове проникнення ісламу у середовище східнослов'янських народів – етнічних українців та росіян. Тому нині іслам в Україні стає не лише етнонаціональною ознакою, але й фактором світоглядного самовизначення особи [107].

Іншим процесом, який із-за довготривалого стримування в радянські часи набув на початку 90-х років ХХ ст. бурхливого розвитку, хоча в підсумку суттєво і не вплинув на релігійно-духовне життя українців і конфесійну картину країни, стала поява в Україні численних протестантських місій, а також новітніх релігійних течій і нетрадиційних для суспільства релігій. Факт появи нових релігій є виявом об'єктивних процесів саморозвитку релігії та інституалізації цих явищ релігійного життя.

Вже в перші роки незалежності проявилися фактори, що негативно впливали на розвиток державно-церковних взаємин аж до Революції Гідності, а саме:

- значна заполітизованість влади і церкви;
- відсутність науково обґрунтованої концепції державно-церковної політики;
- переобтяженість свідомості громадян традиціями радянського періоду, коли центр східного православ'я пов'язувався лише з Москвою;
- брак єдиних підходів до розв'язання церковних проблем як з боку влади, так і інших політичних суб'єктів тощо.

Потрібен був довгий час, щоб державна влада та суспільство чітко усвідомили, що реалізація ідеї православної автокефалії можлива лише після внутрішньої „українізації” церкви; підвищення національної свідомості як з боку церковних ієрархів, духовенства, так і мирян; уникнення прямого адміністративного тиску на духовенство у стилі політичної доцільності. Ці умови складаються лише після Революції Гідності й потужним їхнім промотором постає саме громадянська релігія. А процеси подолання й демонтажу „радянської тоталітарної спадщини” розтягнулися на довгі роки, оскільки остаточне її знищення розпочалося вже після Революції Гідності й триває зі значними складнощами.

На початку 90-х років в незалежній Україні Церква мала надзвичайно широку базу соціальної підтримки серед населення й сформований потужний потенціал суспільного авансування. Соціум, перебуваючи в рамках пострадянського концептуального дискурсу політичної реальності, очікував від релігійних організацій водночас і розв’язання проблем, яке б докорінно змінило соціальну динаміку, і сподівався, що ці зміни радикально не змінять усталений радянській спосіб суспільного існування.

Одним з головних і найпринциповішим для нас здобутків держави в роки Незалежності стало демократичне правове регулювання відносин у сфері релігії, яке заклало правовий фундамент громадянської релігії.

„Декларація про державний суверенітет України” від 16 липня 1990 року стала орієнтиром у розбудові країни як демократичної, правової держави, яка має піклуватися про дотримання прав і свобод людини [65, 6-7]. Україна, ставши на шлях розбудови демократичної правової держави, зобов’язалася дотримуватись норм міжнародного права і міжнародних угод, зокрема захисту права людини на свободу совісті, думки й релігії. В подальшому ці принципи були закріплені Конституцією України.

Ухвалений Верховною Радою УРСР 23.04.1991 р. закон України „Про свободу совісті і релігійні організації” став базовим документом, що закріпив за релігійними організаціями наступні права: Церква отримала статус юридичної

особи, права відкривати навчальні заклади, створювати підприємства, благодійні установи, засоби масової інформації, видавати книги, імпортувати та експортувати богослужбові предмети тощо. Як слушно зазначає В. Климов, Закон „став юридичним виразом бачення державою стосунків з церквами, релігійними організаціями в кінці 80-х років. З іншого боку, втілені в цьому Законі норми державно-церковних відносин, рівень дозволів і заборон, зафіксованих у ньому, стали логічним результатом, по-перше, всього попереднього кількавікового розвитку таких відносин в Україні, по-друге, засвоєння досвіду інших країн і цивілізацій, по-третє, відображенням межі допустимого правового простору для церкви, що міг бути наданий тодішньою державою” [125, 84].

Закон „Про свободу совісті та релігійні організації” забезпечив динамічний і сталий розвиток релігійно-церковного життя та формування такої моделі державно-церковних відносин в сучасній Україні, яка уможливила появу громадянської релігії. 25. 12. 1993 р. в Закон були внесені суттєві зміни. Серед країн колишнього СРСР цей закон був ліберальним [269, 72-76]. Він отримав схвальну оцінку в Україні й за кордоном із боку правознавців, більшості релігійних діячів і віруючих, релігієзнавців [88, 2-5].

У листопаді 1995 року підчас вступі до Ради Європи Україна погодилась виконати зобов’язання відповідно до Висновку ПАРЄ № 190 (1995). В сфері свободи віросповідання Україна відповідно до підпункту 11.xi. Висновку взяла на себе зобов’язання:

- сприяти мирному вирішенню існуючих конфліктів між православними церквами при забезпеченні незалежності церкви в її відносинах з державою;
- запровадити нову недискримінаційну систему реєстрації церков;
- закріпити правове вирішення питання про повернення церковного майна.

Конституція 1996 р. закріпила в Україні високі демократичні стандарти прав людини й національностей, щодо свободи совісті та віросповідань. Положення міжнародних документів втілено в ст. 35 Конституції України, яка чітко визначає право кожного на свободу світогляду й віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно

відправляти одноособово або колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Це право гарантується державою особам, які перебувають в Україні, а не лише власним громадянам. Ст. 35 спрямована на об'єднання українського народу, на усунення поділу на віруючих та атеїстів, на надання кожному, незважаючи на його ставлення до релігії, рівних прав та можливостей, на прищеплення суспільству віротерпимості, а загалом на забезпечення взаєморозуміння, спокою та злагоди серед усього населення, що є одним з основних чинників процесу демократизації.

Згідно зі ст. 35 частини 1 Конституції, „Кожен має право на свободу світогляду й віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність” [136, 37]. Загальний зміст цієї частини статті повністю збігається із статтею 18 „Міжнародного пакту про громадські й політичні права”. А також разом із статтею 34, яка гарантує право на свободу думки й слова майже повністю вичерпують вимоги статей 1, 2, 7, 16, 18, 19, 26 та 29 Загальної декларації прав людини, а також згадуваної нами ст. 9 Європейської конвенції з прав людини.

Ч. 2 ст. 35 Конституції України [136, 37-38] говорить: „Здійснення цього права може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я й моральності населення або захисту прав і свобод інших людей”, відповідає ст. 29 Загальної декларації прав людини й п. 2 ст. 9 Європейської Конвенції з прав людини. Коментуючи цю частину статті Конституції, зазначимо, що тут мова йде про обмеження культової, проповідницької чи іншої релігійної діяльності, а не про заборону тієї чи іншої релігії, релігійної течії, організації тощо.

Принциповим для формування громадянської релігії є положення ч. 3 ст. 35 про те, що церква в Україні відокремлена від держави, а школа від церкви, і жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова. Релігійний плюралізм, окреслений у вище згаданій частині Основного закону, набув свого змісту в Україні лише в 90-ті роки ХХ ст. П. Яроцький слушно зауважує: „Етнорелігійні,

міжконфесійні, державно-церковні, внутрішньосупільні міжлюдські відносини були б прозорі й стабільні, толерантні й гуманні, коли б насамперед церкви, релігійні спільноти і за їх прикладом держава і суспільство визнали релігійний плюралізм як наріжний камінь у фундаменті свободи совісті” [317, 67].

Правовий статус релігійних меншин в Україні є ідентичним правовому статусу будь-якої релігійної організації й ґрунтується на принципі відокремлення церкви від держави й рівності всіх релігій перед законом. Як визначає Л. Филипович: „Щодо громад релігійних меншин, релігій національних меншин, нових релігій не використовується якийсь специфічний термін. Усі релігійні об’єднання будь-якої конфесійної орієнтації покриваються поняттям „релігійні організації”, що є абсолютно справедливою й демократичною нормою” [285, 96]. Законодавчо відсутній поділ релігій на традиційні й нетрадиційні, на історичні й нові, на домінуючі та недомінуючі, на більшість і меншість за релігійною ознакою. Це принципово відрізняє українське законодавство від російського та унеможливує нав’язування українцям російських моделей громадянської релігії.

Повернемося до ч. 3 ст. 35 Конституції України, а саме до принципу відокремлення школи від церкви. Держава не бере на себе релігійне виховання громадян. Але це не означає, що у навчально-виховному процесі не можуть мати місце елементи релігійної освіти учнів і студентів. Не є перешкодою до педагогічної роботи належність педагогічного працівника до релігійної організації (ст. 3, 5, 7, 8, 20 Закону України „Про освіту”).

Релігійні організації мають право відповідно до внутрішніх настанов створювати для релігійної освіти дітей і дорослих навчальні заклади й групи, проводити навчання в інших формах. Навчатись релігії та здобувати релігійну освіту громадяни можуть як у духовних навчальних закладах, так і в створюваних при релігійних організаціях школах, гуртках, групах для релігійної освіти дітей і дорослих. Ці положення українського законодавства відповідають п. 2 ст. 5 Декларації ООН про ліквідацію всіх форм нетерпимості й дискримінації на основі релігії чи переконань від 25.11.1981 р. [64, 109].

Наступний найголовніший принцип, проголошений ч. 3 ст. 35 Конституції України – це відокремлення церкви від держави. Держава є секулярною інституцією, нейтральною щодо різних релігій чи вірувань взагалі. Церква й держава є автономними одна щодо іншої. Однак, це не виключає співпрацю між ними у суспільній сфері. Держава й церква мають ряд спільних інтересів у соціальній, культурній сферах. Наприклад, захист родини та громадянського миру або подолання злочинності й наркоманії, які вони можуть узгоджувати у співпраці.

Україна є світською державою, тобто державою, в якій ніякі релігійні канони чи догми не є джерелами права і ніякі релігії не впливають на становлення та функціонування державних органів чи посадових осіб, на систему державної освіти. Ми повністю погоджуємося з правознавцем П. Рабиновичем, який зазначає: „Світський характер держави, передбачає розмежування сфер впливу церкви й держави. Держава мусить чітко окреслити у законодавстві межі свого втручання (межі впливу, сприяння, протидії та ін.) у діяльності релігійних та атеїстичних організацій, виходячи із загальнолюдських цінностей і прав людини” [213, 45].

Конституція закріпила у ч. 2 ст. 15 невизнання державою жодної ідеології обов’язковою. Як слушно зазначає В. Бондаренко: „Церква й релігія тісно пов’язані з необхідністю створення в країні нового морального клімату” [24, 32-35].

Отже, в Україні існує повна незалежність держави у визначенні й здійсненні державної політики щодо релігії й церкви, яка будується на конституційних принципах невтручання держави у здійснювану релігійними організаціями в межах закону діяльність, а також невтручання церкви у діяльність законодавчої, виконавчої і судової влади.

Остання, 4 частина ст. 35 Конституції гарантує громадянам за їх релігійними переконаннями право на альтернативну (невійськову) службу.

Прийняття Конституції України підштовхнула змінити законодавство щодо свободи совісті та релігійних організацій. Спочатку Урядом було ініційовано проект Концепції державно-конфесійних відносин в Україні і протягом кількох років в парламенті лобювався проект нової редакції зазначеного Закону.

Найбільшої активності цей процес досяг у 2002-2003 роках, коли у Верховній Раді України розглядався урядовий законопроект „Про внесення змін до Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” (реєстраційний № 1281). Його було відхилено парламентом у листопаді 2003 року. З того часу основна робота щодо змін цього Закону, здебільшого, йшла не у Верховної Ради України, а в Уряді, Мініюсті та у державному органі у справах релігій. Спільна діяльність конфесій у 2002-2003 роках щодо захисту релігійної свободи в контексті законопроекту стала одним з чинників утворення у грудні 2003 року. Ради представників християнських церков України.

З 2003 року перманентно робилися спроби змінити закон України „Про свободу совісті та релігійні організації”. Нові редакції Закону розроблялися Держкомнацрелігії, окремими народними депутатами та групами законодавців з урахуванням думки ВРЦіРО та окремих конфесій. Однак ця робота по оновленню законодавства в релігійній сфері залишилася незавершеною, а в умовах, що склалися в останні роки є не на разі.

Зрозуміло, що Закон „Про свободу совісті та релігійні організації” а також Конституція, де містяться ключові норми цих правовідносин, далеко не вичерпує зміст і принципи взаємин державних і церковних структур. Значимі їх аспекти регулюються цивільним правом, Земельним кодексом, судовою системою, нормативно-правовими актами державної виконавчої влади тощо. Проте базові принципи державно-церковних відносин закладені саме в цьому Законі. Його дух ліг також і в основу відповідних актів Президента України та Кабінету Міністрів України, завдяки яким було розпочато процес реституції церковної власності, що забезпечив формування матеріальної бази релігійних організацій. Реституція церковного майна стала в Україні явищем унікальним, оскільки жоден інший суспільний інститут, окрім Церкви, з причин відсутності юридичної бази, своїм правом на успадкування історично належного їм майна не скористався.

Указ Президента України „Про заходи щодо відтворення видатних пам’яток історії та культури”, сприяв динамічному розвитку Церкви та зміцненню її довір’я до держави, зокрема його наслідком стала відбудова Михайлівського

Золотоверхого монастиря, Успенського собору Києво-Печерської лаври, Володимирського собору в Херсонесі та багатьох інших пам'яток культової архітектури у Києві та інших містах України.

12.09.1991 р. Верховна Рада прийняла Закон „Про зміни до статті 66 Кримінального кодексу Української РСР” [37, 13-23], яким встановлювалася кримінальна відповідальність за розпалювання релігійної ворожнечі й ненависті, образу почуттів громадян у зв'язку з релігійними переконаннями, обмеження прав або встановлення переваг громадян залежно від їх ставлення до релігії. Правоохоронні органи змогли притягати до відповідальності порушників законодавства про свободу совісті, а віруючі і духовенство – захищати свої права у суді.

Для формування законодавства про свободу совісті важливе значення мало прийняття закону „Про альтернативну (невійськову) службу”, Постанови „Про звільнення від покарання осіб, засуджених за ухилення від чергового призову на дійсну військову службу за релігійним переконанням” [98, 206-239], яка встановлювала для осіб, звільнених від покарання згідно з Постановою, тривалість проходження альтернативної служби зменшувалась на строк відбутого покарання.

Наступним Указом Президії Верховної Ради від 28. 01. 1991 р. Цивільний процесуальний кодекс було доповнено главою 31-б, яка уможливила судове оскарження рішень державних органів відносно релігійних організацій [98, 206-239]. Однак уже з кінця 1992 року законодавча діяльність Верховної Ради України у галузі свободи совісті почала зазнавати деякого негативного впливу політичних і клерикальних угруповань, що прагнули до здійснення в Україні церковної політики в інтересах окремих релігійних течій. Такі спроби чітко корелюються з приходом до влади певних політичних сил. Так Партія регіонів традиційно лобіювала інтереси УПЦ МП, а періоди Помаранчової Революції та Революції Гідності визначалися спробами патріотично налаштованих політичних сил лобіювати інтереси УПЦ КП та УГКЦ.

Комплексний аналіз нормативних актів і правозастосовної практики у сфері державно-церковних відносин дозволяє виокремити принципові ознаки сучасної української моделі державно-церковних взаємин:

- світський характер держави;
- конституційно закріплене відокремлення церкви від держави і школи від церкви;
- державна реєстрація релігійних організацій, надання їм статусу юридичної особи;
- рівність всіх релігійних організацій, віросповідань перед законом, невизнання державою жодної релігії як обов'язкової;
- невтручання держави в діяльність церков, релігійних організацій, коли ця діяльність не суперечить законодавству;
- захист державою прав і законних інтересів релігійних організацій;
- недопущення церкви до систематичної офіційної діяльності в структурах державної системи – в армію, в освітні заклади, лікарні, в пенітенціарну систему тощо;
- не фінансування державою діяльності релігійних організацій;
- державний курс на повернення церкві колишньої власності;
- державний контроль за дотриманням законодавства про свободу совісті та релігійних організацій;
- наявність спеціального органу з компетенцією сприяти реалізації державної політики щодо релігії, церкви і віруючих [125,84].

Саме ці принципи державно-конфесійних взаємин, на нашу думку, уможливили появу в Україні громадянської релігії, створивши для цього демократичну правову базу.

Розглянемо докладніше роль органу виконавчої влади щодо державно-конфесійних взаємин, оскільки завдяки його ефективній роботі взаємодія держави та релігійних організацій відбувалася в правовому полі демократичного законодавства на партнерських засадах, що також сприяло формуванню в Україні громадянської релігії.

Постановою Кабінету Міністрів від 2.03.1992 р. № 107 „Про затвердження Положення про Раду у справах релігій при Кабінеті Міністрів України” державний орган виконавчої влади у справах релігій отримав назву: Рада у справах релігій при Кабінеті Міністрів України [295].

З серпня 1994 року до січня 1995 року проведення державної політики щодо релігії та церкви перейшло до компетенції Міністерства у справах національностей, міграції та культур. Згідно Положення “Про Міністерство України у справах національностей, міграції та культур” затвердженого указом Президента Л. Кравчука від 26.11.1994 р. № 703, зазначене Міністерство брало участь у виробленні та забезпеченні реалізації державної політики у сфері міжнаціональних відносин, прав національних меншин, державної міграційної політики та державної політики щодо релігії та церкви; сприяло реалізації гарантованого державою громадином права на свободу совісті, створенню віруючим умов і можливостей сповідувати релігію, мати вільно доступні місця богослужінь та об’єднуватися у відповідні релігійні організації.

У січні 1995 року Указом Президента Л. Кучми від 14.11.2000 р. № 1229 створюється Державний комітет України у справах релігій. Згідно п.1. „Положення про Державний комітет України у справах релігій” Держкомрелігій України є центральним органом виконавчої влади, діяльність якого спрямовується і координується Кабінетом Міністрів через Міністра юстиції. Головою комітету було призначено В. Бондаренка.

Державний орган у справах релігій реорганізовувався більше 10 разів, то зі скороченням, то зі збільшенням його повноважень, підпорядковувався різним міністерствам, проте, попри бюрократичні перепони, що відображували розуміння виконавчою владою важливості релігійного фактору у державі, все ж здійснював конструктивний діалог з релігійними організаціями країни і забезпечив конфесійний мир у державі.

Відповідно до покладених завдань Держкомнацрелігій, здебільшого, здійснював наступні функції:

- готував пропозиції щодо формування та реалізації державної політики у сфері відносин із церквою і релігійними організаціями; вживав заходів щодо запобігання проявам розпалювання міжетнічної, расової та міжконфесійної ворожнечі;
- координував діяльність органів виконавчої влади з питань формування і регулювання відносин між державою, церквою та релігійними організаціями;
- проводив відповідно до законодавства реєстрацію статутів (положень) релігійних центрів, управлінь, монастирів, релігійних братств, місіонерських товариств (місій) та духовних (релігійних) навчальних закладів;
- забезпечував проведення релігієзнавчої експертизи статутів релігійних організацій за участю їх представників, представників наукових установ, учених-релігієзнавців та фахівців інших галузей;
- вів облік (реєстр) релігійних організацій, що діють в Україні, та культових будівель, споруд та іншого майна, які належать релігійним організаціям та/або використовуються ними, а також колишніх культових будівель, споруд та іншого майна, які використовуються не за призначенням;
- сприяв вирішенню питань, пов'язаних з передачею у користування та повернення у власність релігійних організацій культових будівель, споруд та іншого майна; установленню релігійними організаціями України ділових контактів з міжнародними релігійними центрами та іноземними релігійними організаціями; організації паломництва віруючих в Україну та за її межі; досягненню на прохання релігійних організацій домовленостей між ними та органами виконавчої влади, органами місцевого самоврядування;
- організовував проведення наукових досліджень з питань ... реалізації права на свободу світогляду і віросповідання, діяльності церкви і релігійних організацій; взаємодіє з вітчизняними та іноземними науково-дослідними установами і навчальними закладами з метою обміну досвідом роботи щодо проведення наукових досліджень з питань ... релігії, церкви і релігійних організацій;

- подавав в установленому порядку пропозиції щодо зупинення дії або скасування актів центральних органів виконавчої влади, місцевих держадміністрацій, рішень, прийнятих органами місцевого самоврядування, посадовими особами підприємств, установ і організацій усіх форм власності, що суперечать законодавству про ... свободу совісті та релігійні організації [38, 49-66].

Держкомнацрелігій мав право у випадках, передбачених законодавством, звертатися до суду із заявами про припинення діяльності релігійних організацій.

За умов перманентного реформування державного органу у справах релігій конфесії, що отримали право юридичної особи, намагалися здійснювати свої контакти з державною владою самостійно, у більшості випадків оминаючи уповноважений державою орган у справах релігій. Це хоч і створює ряд серйозних проблем, однак не є цілковито неприйнятним з точки зору здійснення державою раціональної політики щодо релігійних організацій.

Українська модель державно-конфесійних відносин має національні особливості. Вона націлена на сприяння відродженню Церкви та розширенню її соціальної активності. У політичному сенсі такі взаємини держави з церквою зафіксовані у формулі „Вільна церква у вільній державі”. Сучасна українська модель державно-конфесійних відносин відноситься до так званого „симбіотично-партнерського” типу, згідно типології, в основу якої, на переконання Ю. Кальниша, покладено, в основному, політичні аспекти взаємодії держави і церкви. У своїх відносинах з релігійними організаціями держава розглядає останні як рівноправні суб’єкти взаємовигідних відносин, партнерів держави на широкому соціальному полі, якій діють у суспільстві поруч з державою, подекуди перетинаючись у своїх інтересах із нею, не зливаючись з державою, але й не протиставляючи себе їй [112].

Соціальні концепції провідних церков чітко формулюють ті спільні пріоритети, що відповідають об’єктивній меті діяльності як світської, так і духовної влади. При цьому православні, католицькі та протестантські церкви не фіксуються на системі зовнішньої організації світської влади, вони не надають перевагу жодному державному ладу чи будь-якій із існуючих політичних доктрин. Для

релігійних організацій у цьому відношенні важливим є лише те, щоб держава прагнула упорядкувати життя своїх громадян у такий спосіб, щоб суспільству і окремій людині були забезпечені достойні умови життя.

Нині провідними конфесіями України визначені сфери пріоритетної взаємодії з органами влади на усіх рівнях. При цьому для релігійних організацій неодмінною умовою державно-конфесійної взаємодії є відповідність їх участі у державних справах природі і покликанню релігійних організацій, незалучення їх до тих сфер діяльності держави, де участь релігійних організацій неможлива внаслідок канонічних та інших причин. Виходячи з цього, серед можливих областей співпраці з державою на даному етапі релігійні організації України визначають:

- миротворство на міжнародному, міжетнічному та громадянському рівнях, сприяння порозумінню і співробітництву між людьми, народами та державами;
- турботу про збереження моральності у суспільстві;
- духовну, культурну, моральну та патріотичну освіту та виховання;
- збереження, відродження й розвиток історичної та культурної спадщини, включаючи турботу про охорону, відродження та розвиток пам'яток історії і культури;
- діалог з органами державної влади будь-яких гілок і рівнів з питань, значущих для релігійних організацій і суспільства, у тому числі у зв'язку із виробленням відповідних законів, підзаконних актів, розпоряджень і рішень;
- піклування про воїнів і співробітників правоохоронних установ, їхнє духовно-моральне виховання;
- роботу з профілактики правопорушень, піклування про осіб, які перебувають у місцях позбавлення волі;
- науку, включаючи гуманітарні дослідження;
- охорону здоров'я;
- культуру і творчу діяльність;
- роботу релігійних і світських засобів масової інформації;

- діяльність з охорони навколишнього середовища;
- економічну діяльність на користь церкви, держави і суспільства;
- підтримку інституту сім'ї, материнства і дитинства;
- спротив діяльності псевдо-релігійних структур, небезпечних для особи і суспільства.

Релігійні організації співпрацюють з державою і в інших галузях, якщо це не суперечить природі релігії та служить суспільному благу. Цей перелік переконливо доводить значущість та обсяг присутності релігійних організацій в суспільному житті України, яка і стала фундаментом формування громадянської релігії, створила її соціальну базу.

Водночас чітко визначені ті області суспільного життя, у яких релігійні організації за жодних обставин не можуть співпрацювати з державою - політична боротьба та агітація; ведення громадянської війни або агресивної зовнішньої політики; безпосередня участь у розвідувальній та будь-якій іншій діяльності, яка вимагає, згідно з державними законами, збереження таємниці навіть на сповіді та при доповіді церковному священноначаллю. Проте досвід засвідчує, що ці межі порушуються як збоку Церкви, так і збоку держави, незважаючи на те, що такі порушення незмінно призводять до втрати суспільного авторитету обома цими інституціями.

Релігійні організації визначають специфіку своїх взаємовідносин з різними гілками та рівнями влади. У співпраці із законодавчою владою основними пріоритетами для релігійних організацій є діалог із законодавцями щодо удосконалення загальнодержавного та місцевого права, щодо життя церков і сфер їх громадянського занепокоєння. З виконавчою владою релігійні організації ведуть діалог з питань, що стосуються їх життя, церковно-державного співробітництва та усіх перелічених областей суспільної активності конфесій. З цією метою конфесійною стороною устанавлюються контакти з центральними та місцевими органами влади, у тому числі й з відповідальними за вирішення практичних питань життя та діяльності релігійних об'єднань і за нагляд дотримання ними законодавства.

Взаємовідносини релігійних організацій із судовою владою обмежуються лише захистом їх інтересів у судах. Інтереси релігійних організацій тут представляють миряни, уповноважені для цієї роботи церковним священноначаллям на відповідному рівні. Лише у випадку гострої потреби цю роботу можуть виконувати уповноважені духовні особи.

Відповідно до церковних канонів та соборних настанов внутрішньоцерковні суперечки не повинні виноситися на світський суд. Він може розглядати лише ті міжконфесійні суперечки, що не стосуються питань віровчення. На тій же підставі церква забороняє священнослужителям звертатися до державної влади без дозволу церковного керівництва [185, 16-18].

Релігійні організації в Україні сьогодні чітко регламентують власні контакти з владою, визначаючи коло осіб, які здійснюють цю роботу на різних рівнях. Так, спираючись на церковні канони, християнські церкви забороняють клірикам брати участь у справах державного управління, зазначаючи, що 81 Апостольське правило прямо вказує на те, що „Не личить єпископу чи пресвітеру вдаватися у народні управління, але неодмінно бути при справах церковних”.

Природно, що кожна релігійна організація має також і своє специфічне бачення характеру державно-церковних відносин. Приміром для православних церков, які відповідно до східної християнської традиції діють у межах національних державних утворень, більш характерним є тісний зв'язок з державою аніж у РКЦ. Католики завдяки транснаціональній будові своєї церкви підходять до проблеми державно-церковних стосунків у більш загальній формі, деталізуючи у кожному конкретному випадку свої стосунки з тією чи іншою державою з допомогою конкордатів – міжнародно-правових угод, що укладаються між урядами національних держав і Римсько-католицької церквою у особі Папи Римського, якою визначається правовий статус Католицької церкви у державі. У свою чергу найбільші протестантські церкви України здебільшого (за виключенням харизматичних) демонструють максимальний автономізм щодо держави, працюючи лише у тому сегменті суспільного життя, що є найближчим до інституту церкви.

Визначаючи пріоритети у галузі церковного життя, сучасна демократична держава бере до відома і зобов'язується поважати традиції та внутрішні настанови релігійних організацій, захищає їхні законні права та інтереси. Держава намагається розробити та запровадити ефективні механізми забезпечення конституційних гарантій свободи совісті та віросповідань. Вона гарантує рівність релігійних організацій перед законом навіть і у тому випадку, коли у держави історично устанавлюються особливі стосунки з однією чи кількома релігійними організаціями. Держава також здійснює законодавчі та адміністративні заходи щодо захисту прав віруючих та інтересів релігійних організацій, уникнення конфліктних ситуацій між ними та використання духовно-релігійного та організаційного потенціалу церкви у суспільному житті.

Дотримуючись принципу невтручання у внутрішні справи релігійних організацій, а церкви у діяльність держави, остання у відносинах з релігійними утвореннями діє у цивільно-правовому просторі, ґрунтуючись на верховенстві норм права та принципах демократії.

Задекларованою особливістю державної позиції щодо церкви є визнання неприпустимості участі релігійних організацій у політичній діяльності і спроб політичних партій чи окремих лідерів використовувати релігійні організації у політичних цілях, проте, політичні реалії України свідчать про порушення цього принципу.

Зважаючи на значущість суспільної активності церкви, її позитивний вплив на мораль та з урахуванням необхідності ліквідації наслідків тоталітарної доби, що призвели до значної руйнації церковної інфраструктури, українська держава опікується питаннями поліпшення матеріального становища релігійних організацій, забезпечує їх пільгове оподаткування, сприяє виділенню земельних ділянок під будівництво храмів та молитовних будинків, а також земельних наділів сільськогосподарського призначення. Стимулюються милосердницька та добродійна діяльність релігійних організацій шляхом розширення мережі відповідних інституційних та підприємницьких і добродійних релігійних структур щодо підтримки цих видів її діяльності.

Разом з тим, держава, як і релігійні організації, має сфери виключної власної компетенції. У держави до цієї сфери належать формування та реалізація внутрішньої та зовнішньої політики, політична діяльність як така, питання її обороноздатності, законодавча робота, діяльність судів тощо.

До виключної компетенції релігійних організацій відноситься уся їх діяльність, пов'язана з реалізацією засад віровчення та виконанням церковних канонів, релігійна обрядово-святкова сфера, ієрархічні висвяти та призначення і т. ін. В обох випадках ідеться про виконання суб'єктами державно-церковних відносин своїх безпосередніх інституціональних функцій, що і складає собою основу принципу відокремлення церкви від держави, який слід розуміти перш за все так, що ці дві інституції не підміняють одна одну у виконанні їхніх безпосередніх функцій. Держава і релігійні організації взаємодіють одна з одною, надаючи партнерську підтримку та взаємодопомогу.

Як слушно зазначають вітчизняні аналітики, „наявні успіхи релігійних організацій на ниві харитативного служіння за роки незалежності Української Держави та європейський вибір України обумовлюють безальтернативний розвиток національної моделі державно-конфесійних відносин на засадах партнерства” [101, 19].

О. Горкуша так окреслює підсумки розвитку державно-конфесійних відносин в Україні, що дозволили громадянській релігії потужно проявитися під час Революції Гідності:

- „історично сформовану полірелігійність та поліконфесійність, етно- та віротерпимість народу України, його толерантність та доброзичливість;
- нетотожність конфесійної і національної ідентичності;
- десятиліттями утверджувану (зокрема й через репресії та взаємонедовіру) дистанційованість церкви і державної влади;
- послідовно розбудовувану в роки незалежності релігійну свободу, свободу релігії, віросповідання, віровизнання та совісті;

- відсутність державної церкви як ідеологічної інституції, що на замовлення влади всебічно (зокрема і через освітні державні інституції, різні держустанови та ЗМІ) опікується формуванням уніфікованої суспільної свідомості” [159, 64].

Отже, українська модель державно-конфесійних відносин є одним з головних чинників виникнення в Україні національної моделі громадянської релігії, унікальної для країн транзитного типу на пострадянському просторі.

2.2. Релігійний чинник у формуванні громадянського суспільства в Україні

Фундаментальним фактором виникнення в Україні громадянської релігії, крім партнерської моделі державно-релігійних відносин в полірелігійному і поліконфесійному суспільстві, є громадянське суспільство, невід’ємною складовою якого виступає інституалізована релігійна система суспільства. В даному підрозділі дисертації ми зосередимося на її аналізі в контексті функціональності та виявів громадянського суспільства.

В історії практично всіх європейських країн „релігія виступала універсальною потугою поступу цивілізації, будучи одночасно світоглядом, ідеологією, засновником звичаєвого права, соціальних і моральних норм, мистецької діяльності тощо” [101, 2].

В історії України неодноразово були такі періоди, коли релігія ставала засобом світоглядно-аксіологічного самоусвідомлення та соціально-політичної мобілізації народу. У кризові періоди релігійні ідеали й гасла часто виходили на перший план, консолідуючи націю. Буденне життя українців протягом століть сакралізувалося духом релігії. „Ще 200 чи 300 років тому ... Церква для мешканців

українського (і, зрозуміло, не тільки українського) села була і загсом, клубом, театром, і засобом масової інформації, і офіційною державною установою”[89].

Світове релігійне пробудження кінця ХХ ст. співпало в Україні з поверненням після розпаду СРСР конфесійного чинника у життя країни. Як і в усьому світі він перетворився на дієвий інструмент глобальної політики і національного розвитку. Розвиток конфесійної мережі, розширення віросповідного спектру, зростання суспільного авторитету проходило в умовах становлення громадянського суспільства, разом з його формуванням. Релігія в умовах секулярного суспільства, яке знаходиться у активному процесі відродження національної свідомості, дедалі більше пристосовується до світського способу життя і мислення, синтезуючись з ним [79, 9]. Тому в сучасній Україні релігійний фактор є потужним актором у формуванні громадянського суспільства як фундаменту громадянської релігії.

Громадянське суспільство – це царина, в якій громадяни вирішують конкретні проблеми, відстоюють свої інтереси, ведуть суспільно значущу діяльність, тобто беруть на себе відповідальність за спільне благо. Поняття “цивільне або громадянське суспільство” позначає основний принцип демократії: співтовариство зрілих громадян, які самі спільно визначають свою долю (Дітмар Штюдеман). У вузькому сенсі громадянське суспільство визначається як демократична форма самоорганізації суспільства, незалежно від держави й поза ринком. Демократична, оскільки той, хто не визнає основних прав громадянина й людини, не може бути частиною громадянського суспільства. Таким чином, громадянське суспільство – елементарна складова діючої демократії[310].

Громадянське суспільство має певну специфіку, коли йдеться про посткомуністичні країни, до числа яких належить і Україна. Розвиток суспільно-політичних процесів у цих країнах засвідчив, що найважливішу роль у демократичних трансформаціях відіграє політична культура громадян. Адже повноцінне громадянське суспільство є можливим лише як результат “визрівання” громадянина, формування демократичної політичної і правової культури народу, яке неможливе без релігійної складової. Громадяни України пройшли складний

шлях самоусвідомлення від Homo soveticus до свідомого українця, прагнучого європейських суспільних цінностей. І неостанню роль у цих процесах відіграють релігійні організації.

Згідно з результатами соціологічних досліджень 1992-2013 рр., переважна більшість (74%) українських громадян упевнені в тому, що „Церква завжди має ставати на бік людей і боронити їх від свавілля влади”[275, 24]. Загалом, за показником довіри Церква протягом всієї доби Незалежності стабільно утримує першу позицію серед суспільних і політичних інститутів. Як і під час усіх попередніх опитувань, сьогодні більшість громадян засвідчили ту чи іншу міру довіри до Церкви. Наразі її висловили в середньому 66% опитаних: від 88% жителів Заходу до 53% жителів Сходу України.

Релігійні ідеї прямо (засвоюючись із віровчення) чи опосередковано цілим цивілізаційним світоглядним поступом підготували в Україні необхідний світоглядно-культурний ґрунт для формування автентичного громадянського суспільства.

Як зазначав відомий дослідник громадянського суспільства Е. Геллнер, „люди є продуктом культури. Вони формуються в культурі й тому не можуть підійти до неї ззовні, щоб обрати собі підходяще суспільство” [50, 190]. Тому, розглядаючи релігійний фактор у становленні громадянського суспільства в Україні, необхідно розглядати як рівень розвиненості інститутів громадянського суспільства, так і стан громадянської культури, зокрема, рівень громадської активності населення країни. Громадянське суспільство характеризується наявністю розвиненої мережі різноманітних відносин між рівними, автономними в своїх діях суб'єктами (окремими громадянами та соціальними групами), які здійснюються без посередництва держави; – існуванням суспільних інститутів (громадських організацій, профспілок, структур місцевого самоврядування, незалежних ЗМІ та ін.) до яких належать і релігійні організації, які відображають увесь спектр інтересів громадян та соціальних груп (в тому числі й релігійних), захищають їх у стосунках з державою; – усталеною системою цінностей, в основі якої лежать цінності суспільного активізму, моральної і економічної автономії

індивіду, сприйняття суспільства як самоцінності. Ю. Якименко визначає громадянське суспільство як суспільство, що „характеризується наявністю розвиненої мережі різноманітних відносин між рівними, автономними в своїх діях суб'єктами, які здійснюються без посередництва держави; існуванням суспільних інститутів які відображають увесь спектр інтересів громадян та соціальних груп, захищають їх у стосунках з державою; та усталеною системою цінностей”[316].

Базовими структурними принципами взаємодії влади та релігійних організацій як інституцій громадянського суспільства в ідеалі мають бути:

- розширений соціальний діалог;
- забезпечення функціонального балансу між державними інтересами та інтересами окремо взятих позадержавних інституцій;
- рівні можливості для всіх партнерів;
- взаємовідповідальність відносин;
- рівень вертикального втручання держави;
- інформаційна відкритість взаємодії між сторонами та ін. [260].

Проте майже 25 років незалежності процес сегментизації та інституціоналізації громадянського суспільства мав латентний характер, а існуючі форми інтеракції між громадянами та державою виявилися неадекватними до суспільних реалій. Це зумовлювалося сукупністю негативних чинників, які влада та суспільство не спромоглися подолати на шляху розбудови держави. Серед них головними і сьогодні є:

- неефективність системи соціального партнерства;
- політична та соціальна пасивність населення;
- відчуженість значної частки громадян від громадської діяльності;
- мовна, культурна та історична різноманітність населення (особливо це є наглядним у контексті протиставлення Сходу та Заходу країни);
- затягнутість та невідповідність економічних і соціальних реформ;
- нерозвиненість середнього класу;
- брак загальних суспільних цінностей [63, 712-715].

В реаліях сьогодення інституалізовані релігійні організації не можуть гарантувати собі стабільне місце в системі суспільних відносин, оскільки їх статус змінюється в контексті процесів сакралізації та секуляризації. І хоча релігійні організації є одним із багатьох суспільних інститутів, їх вплив на інші суспільні відносини, їх внутрішня структура можуть зробити їх організацією панування, що слугують або потребам своїх власних володарів, або потребам носіїв політичної влади, яких зуміла підкорити собі церква та чи інша релігійна організація [126, 12].

З іншого боку, процеси глобалізації та інформатизації ведуть до загальносвітового процесу секуляризації, що виявляється і в Україні ослабленням впливу церкви на віруючих і суспільство. Знижується роль релігійних моральних норм як детермінант поведінки, а це веде до погіршення правових засад суспільства.

Більшість учених поділяють думку про те, що громадянське суспільство, церква і держава функціонують на засадах взаємної доповнювальності. „Більше того, їх функціонування одне без одного практично неможливе і не може тривати довго... церква не здатна задовольнити потреби населення без ініціюючої, нормативної та контролюючої функцій держави. З іншого боку, будь-які спроби державної підсистеми перебрати на себе функції церкви виявляються неефективними” [314, 61].

Роль релігії і церкви у процесі становлення громадянського суспільства в Україні є досить неоднозначною. По-перше, фіксується динамічне збільшення кількості релігійних організацій, що „супроводжується розширенням зони їх присутності в різних соціальних сферах, поглибленням діалогу із суспільством, зміною парадигми державно-церковних відносин – від доброзичливого співіснування до взаємозацікавленого партнерства” [138, 25].

По-друге, релігія як одна з форм суспільної свідомості та ідеологічна система виконує функцію сакрального обґрунтування та підтримки цінностей суспільства. Останні тією чи іншою мірою впливають на політичну діяльність, а отже на ставлення до влади, опозиції тощо. В цілому вплив релігійних організацій на політичні процеси обумовлений самою природою релігії та її функціями, адже

релігія формує суспільні практики своїх adeptів. Відбувається своєрідне „накладання” релігійних практик на інші суспільні відносини [126, 12].

Політичні сили використовують релігійні організації з метою сакральної легітимізації політичних організацій або громадських об’єднань і для збереження їхньої влади, оскільки релігія впродовж віків проповідує, що ”всяка влада від Бога” [221, 199].

По-третє, оскільки більшість релігійних організацій допускає активну участь своїх прихожан у суспільно-політичному житті й є суспільними інституціями з міцними вертикальними ієрархічними зв’язками, високим рівнем відповідності загальносуспільним і загальнолюдським цінностям, розробленими ефективними механізмами впливу на суспільну свідомість та засобами регуляції соціальної поведінки [232], їх використовують для ідеологічного оформлення політичних інтересів та цілей, які політичні та владні структури намагаються захистити або нав’язати суспільству.

По-четверте, релігія відіграє важливу роль у політичній соціалізації особистості, яка полягає у ”сходженні” особистості від інформованості до формування власних політичних переконань та активної життєвої позиції [93, 25]. Так християнська церква в більшості європейських країн є неполітичним агентом політичної соціалізації [258, 107], оскільки або прямо (через недільні школи, проповіді тощо), або опосередковано (через духівників, релігійне виховання в сім’ї) впливає на ціннісні установки людини.

Як слушно стверджує Е.Берк, релігійна свідомість не лише вивершила величну державну споруду, вона оберігає її від „руйнування та осквернення”, від обману, насильства, несправедливості й тиранії. Саме релігійні інституції прищеплюють високі принципи та забезпечують безперервне оновлення й зміцнення цих засад. Освячення держави через державне релігійне усталення необхідно також для того, щоб вселити вільним громадянам „трепет шанобливості”, для забезпечення своєї власної свободи [14, 412].

Ми не погоджуємось з думкою М. Рибачука, який вважає, що „якщо церква є загальнонаціональною, універсальною, і в такому випадку вона інтегрує весь

соціум, відповідає релігійно-духовним потребам більшості населення країни, то вона не сильно залежить від держави та взаємодіє з іншими суспільними інституціями. Якщо ж релігія поєднує лише частину населення, то вона тяжіє до щільної взаємодії з державою, а не із суспільством” [232]. Адже в Україні серед християнських Церков у 2000-х роках найзалежнішою від держави виявилася найбільша на той час християнська конфесія УПЦ МП, в той час як УПЦ КП, УАПЦ а також УГКЦ та РКЦ виявилися незалежнішими в своїй соціальній місії.

Роль релігійних організацій у формуванні українського громадянського суспільства була не завжди позитивною. Надмірне проникнення церкви у політику призвело до відсутності чітких соціальних програм у окремих конфесій, загострює необхідність вироблення ними чітких соціальних доктрин. Так, під час Євромайдану представники християнських деномінацій (зокрема, протестантських), що не мали чіткої соціальної доктрини, виявилися нездатними адекватно відреагувати на запити власної пастви щодо подій в країні, дати їм належну оцінку. Незважаючи на проголошене окремими ієрархами дистанціювання від політики, на практиці їм доводиться втручатись у суспільно-політичне життя [79, 10]. Більше того, негативний вплив на громадянське суспільство має міжконфесійна боротьба, особливо у православному середовищі.

Усе це зумовлює соціально-політичні етноконфесійні й соціокультурні суперечності українського суспільства. Як справедливо зауважив З. Антонюк, „вихід із сьогоденної кризи в Україні потребує наявності нових етико-релігійних вартостей, зміни особистісної налаштованості, поведінки та суспільних структур” [5, 89].

Створення та діяльність громадських організацій, в які як засновники або учасники входять релігійні спільноти України, регулюється Законом України “Про об’єднання громадян. Виокремлюють громадських організацій, зорієнтовані на захист своїх членів чи певних соціальних груп, інтереси яких вони представляють (т. зв. “корпоративні” громадські організації) та громадських організації, спрямовані на виконання певної місії, важливої для усього суспільства (наприклад, нагляд за дотриманням норм демократії на виборах, виховання та соціальна

підтримка дітей-сиріт тощо). Релігійні конфесії створюють громадські організації другого типу, оскільки, по суті, самі є в певному сенсі "корпораціями віруючих".

Полірелігійність та багатоконфесійність України є фактом, який виявився позитивним для формування громадянської релігії багато в чому завдяки наявності міжрелігійних та міжконфесійних об'єднань релігійних організацій та віруючих, які стали специфічним виявом громадянського суспільства країни. Ідея створення в Україні міжконфесійного консультативного органу вперше була озвучена главами низки Церков ще у 1991 р. під час Круглого столу» за участю представників конфесій і влади. Однак довгий час ця ініціатива не набувала державної підтримки.

Трагічні події „чорного вівторка” 18 липня 1995 р., коли під час поховання Патріарха Володимира (Романюка) відбулося криваве побоїще, довели, що держава не повинна і не може вирішувати релігійні питання засобами сили та примусу. З того часу Президент України Л.Кучма підтримав ідею про створення платформи для міжконфесійного порозуміння. Зміні державної політики сприяло і входження України до Ради Європи, з зобов'язанням прискорити „мирне вирішення існуючих конфліктів між православними церквами при забезпеченні незалежності церкви в її відносинах з державою” [224]. Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), була створена у грудні 1996 р. До того Рада деякий час функціонувала на громадських засадах, не маючи статусу юридичної особи.

ВРЦіРО діє як представницький міжконфесійний консультативно-дорадчий орган з метою об'єднання зусиль церков і релігійних організацій з духовного відродження України, координації міжцерковного діалогу як в Україні, так і за її межами, участі в розробці проектів нормативних актів з питань державно-конфесійних відносин, здійснення комплексних заходів добродійного характеру. ВРЦіРО функціонує на засадах рівності і рівноправ'я, поваги до внутрішніх настанов і традицій усіх діючих в рамках Конституцій України релігійних організацій і є незалежною від органів державної влади України, політичних партій, інших громадських формувань та їх керівних органів.

ВРЦіРО не втручається у внутрішні справи релігійних і громадських організацій, у своїй діяльності керується Конституцією України, Законом України

„Про свободу совісті та релігійні організації”, іншими актами законодавства, своїм Положенням та міжнародними договорами України у тій частині, що стосується релігійних організацій.

Основні завдання Ради:

- обговорення актуальних питань релігійного життя та підготовка взаємоузгоджених пропозицій по вдосконаленню чинного законодавства щодо свободи совісті та релігійних організацій;
- об'єднання зусиль релігійних організацій у добродійній діяльності;
- сприяння міжконфесійному взаємопорозумінню та злагоді;
- активізація участі релігійних організацій у духовному відродженні України, зміцненні гуманістичних засад суспільства;
- організація та проведення конференцій, семінарів, нарад тощо з питань духовності, застосування і додержання законодавства про свободу совісті та релігійні організації;
- сприяння всебічному висвітленню релігійного життя в Україні засобами масової інформації [202].

На момент заснування до складу ВРЦіРО входило 13 конфесій. На 2013 р. вона поєднувала представників більше ніж 90 % релігійної мережі, а сьогодні - біля 75% всіх релігійних організацій України.

Від початку Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій функціонувала за підтримки Державного комітету у справах релігії, який скликав засідання, здійснював її організаційно-технічне забезпечення та документообіг. У 2005 р. у ВРЦіРО відбулося інституційне оновлення, спрямоване на самоорганізацію її діяльності. У січні 2006 р. задля організаційного забезпечення роботи Ради було створено Секретаріат ВРЦіРО, який формується з представників від кожної конфесії. Завданням цього органу є попередня підготовка кожного засідання Ради, узгодження й вироблення спільної позиції з різних актуальних питань суспільно-політичного життя, опрацювання пропозицій, внесених головами конфесій, та розгляд звернень органів влади чи інших організацій. Сформований Секретаріатом порядок денний та підготовлені проекти документів виносяться на

розгляд безпосередньо глав Церков і релігійних організацій під час засідань Ради. У складі ВРЦіРО функціонує Комісія з питань соціального служіння, що складається з представників конфесій, які на постійній основі опікуються соціально-гуманітарними питаннями. У ВРЦіРО також створена Робоча група з питань реституції майна релігійних організацій, яка акумулює пропозиції конфесій у цій сфері.

Діяльність ВРЦіРО не обмежується сферою конфесійного діалогу. Рада є майданчиком для вироблення спільної позиції конфесій з метою розвитку партнерських взаємовідносин з державою і громадянським суспільством.

„Унікальність Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій полягає не тільки в тому, що вона сприяє міжконфесійному миру в країні. Рада є успішним прикладом самоорганізації та об'єднання зусиль релігійних організацій, як інститутів громадянського суспільства, у побудові діалогу з державою на партнерських засадах. Формування спільної позиції та прагнення до консолідованих дій у питаннях, які турбують представників різних конфесій, значно підсилюють голос релігійної спільноти в суспільстві та у відносинах з органами влади” [223, 56].

На місцевих рівнях майже у всіх областях України діють регіональні ради Церков і релігійних організацій. Також в Україні діють такі міжконфесійні об'єднання: Рада євангельських протестантських церков, Всеукраїнська духовна рада християнських євангелічних церков, Нарада представників християнських церков в Україні, Українська міжцерковна рада, Українське біблійне товариство та міжконфесійна рада „Мир – дар Божий”, діяльність яких сприяє налагодженню партнерських відносин між державою та релігійними організаціями, а також знаходження компромісних рішень при вирішенні проблемних питань релігійного комплексу.

В рамках громадянського суспільства повільно трансформується й сфера міжконфесійних відносин. Пошуки форм толерантного співіснування різних релігій завершилися утворенням фактично альтернативної ВРЦіРО, яка складається тільки з традиційних релігій і церков, структури для об'єднання

релігійних меншин – Української асоціації релігійної свободи (УАРС). Утворення УАРС в Україні є певною реакцією невідоміючих і маловпливових релігій, які стурбовані „поправлінням” ставлення українського суспільства щодо нових релігій, можливістю втрати демократичних досягнень українського законодавства, державно-церковної політики в сфері свободи релігії, толерантності й терпимості в суспільстві.

Нарада представників християнських церков України (Нарада Церков) створена 2 грудня 2003 р. як представницький міжконфесійний консультативно-дорадчий орган, що діє на громадських засадах. Головна мета цієї організації – об’єднання зусиль Християнських Церков (релігійних об’єднань) країни для сприяння поширенню в Україні засад християнства та релігійної свободи. До Наради належать дев’ять церков православного, католицького і протестантського спрямування: Братство незалежних церков та місій євангельських християн-баптистів України, Всеукраїнський Союз об’єднань євангельських християн-баптистів, РКЦ, УГКЦ, УЛЦ, УПЦ, УПЦ КП, УХЄЦ, ЦХВСУ.

Українська міжцерковна рада (УМР) – створена у травні 2003 р. з метою „захисту інтересів християнських Церков, відстоювання християнських принципів і впливу на суспільство для поширення християнської віри. Так само як і Нарада Церков, об’єднує винятково християнські Церкви: членами УМР є представники близько 20 релігійних об’єднань євангельського напрямку” [223, 56].

На стадії формування знаходиться також Всеукраїнська рада християнських церков (ВРХЦ) і Духовна рада України, що об’єднують переважно угруповання харизматичного та п’ятидесятницького напрямів.

Рада євангельських протестантських церков України (РЄПЦУ) створена у квітні 2005 р. як міжконфесійний представницько-дорадчий орган з метою захисту принципів свободи совісті та віросповідання, поширення християнських цінностей та утвердження моралі. До складу РЄПЦУ входять дев’ять найбільших об’єднань, які представляють понад 80 % протестантської спільноти країни: ВСЦ ЄХБ, ВСЦ ХВЕП, ОНХЦУ (ПЄ), СВЦХВСУ, УЛЦ, УУК ЦАСД, УХЄЦ, АМЦЄХУ, БНЦМЄХБУ.

Рада представників духовних правлінь і центрів мусульман України при Держкомітеті у справах національностей та релігій була створена у квітні 2009 р. „як добровільний представницький консультативно-дорадчий орган мусульман України. Цілі: сприяння розвитку мусульманської умми як загальноукраїнської, так в регіональній спільноті громад мусульман України; зміцнення взаєморозуміння і взаємоповаги між усіма мусульманськими організаціями України, координації взаємодії та діалог між духовними управліннями і центрами мусульман України з органами державної влади” [223, 56].

22 червня 1991 р. було засноване Українське Біблійне Товариство як міжконфесійна християнська організація, яка на сьогодні складається з 16 Церков (православного, католицького та протестантського напрямку) та 2 організації. Місія УБТ полягає в перекладі, випуску і розповсюдженні Біблії, окремих її частин та інших біблійних видань.

УБТ за роки своєї діяльності розповсюдило біля 10 млн. екземплярів релігійної літератури.

„До здобутків 1990-х початку 2000-х років у церковно-релігійній сфері і становлення відносин між державою і церквою в Україні можна віднести:

- 1) налагодження їх постійного діалогу через створення і співпрацю відповідних структур;
- 2) запровадження практики зустрічей глав і представників Церков і релігійних організацій з першими особами держави;
- 3) створення дорадчих органів (громадських рад) за участю представників церков і релігійних організацій при міністерствах і відомствах” [223, 56].

На початку 2000-х років діалог між державою і релігійною спільнотою України усталив і врівноважив стосунки держави і релігійних організацій. Це, зокрема, виражалося в тому, що релігійна спільнота країни у проекті „Концепції державно-конфесійних відносин”, розробленому у 2004 р., пропонувала партнерську модель взаємин з державою. „Партнерські взаємовідносини держави і церкви (релігійних організацій) гуртуються на визнанні того, що обидва ці суспільні інститути, будучи відокремленими та суверенними один від одного в

питаннях, що належать до їх виняткової компетенції, діють в інтересах українського суспільства. Спільною метою держави і церкви (релігійних організацій) є забезпечення права людини на свободу совісті, консолідація українського суспільства, збереження та примноження його традиційної релігійної культури, формування його ціннісних орієнтацій, розв'язання загальносуспільних проблем” [, 4].

Консолідована позиція членів ВРЦіРО щодо прийняття як першочергового законодавчого акту Закону про Концепцію державно-конфесійних відносин в Україні, неприпустимості волюнтаристських змін до законодавства про релігію, яку рада продемонструвала за часів влади В.Януковича, беззастережна підтримка євромайданівців та Революції Гідності показала, що ВРЦіРО стала потужною інституцією громадянського суспільства, координуючою взаємодію релігійних організацій, влади і суспільства на благо народу України.

Така впливова суспільна інституція, якою стала Церква в Україні, не може обмежитися діяльністю „в межах церковної огорожі”, лише задовольняючи релігійні потреби людини. Церква повернулася у традиційні для релігійних організацій сегменти суспільного життя. Соціально значуща діяльність проводиться всіма релігійними організаціями України. Створені відповідні структурні підрозділи релігійних управлінь, центрів, місій, діють благодійні організації. Релігійні спільноти реалізують соціальні проекти за допомогою пожертвувань та спонсорських надходжень від благодійних організацій, приватних осіб, одновірців з України й з-за кордону. Ідеться про співпрацю із світською системою освіти та виховання, душпастирську роботу в армії та силових структурах, співробітництво з існуючою у державі системою соціального захисту, волонтерську роботу та розвиток інших аспектів соціального служіння Церкви, як найвпливовішого сегменту громадянського суспільства України.

Новим явищем для релігійного життя в Україні стали більш 400 місій і братств, що утворені і діють при релігійних центрах. Вони проводять місійну та катехізатерську роботу, реалізують добротинні й милосердницькі заходи,

працюють з громадянами з проблемних суспільних груп та груп підвищеного ризику.

Особливу роль у житті сучасної Церкви відіграють 384 конфесійних друкованих засоби масової інформації, що діють сьогодні в Україні і відіграють помітну роль у інформаційному просторі та задовольняють потреби віруючих у відповідній інформації. Найпотужнішим з конфесійних електронних релігійних ЗМІ є Релігійно-інформаційна Служба України¹.

Релігійні організації та громадянське суспільство за допомоги ВРЦіРО як свого представницького органу намагаються підвищити ефективність своєї суспільної діяльності шляхом створення громадських рад припрофільних державних міністерствах та відомствах. Так, з метою утвердження духовних цінностей у суспільстві та сприяння діяльності релігійних організацій при Міністерстві у справах сім'ї, молоді та спорту України Наказом Міністерства № 3050 від 28.04.2009 р. була створена Громадська рада з питань співпраці з релігійними організаціями, яка й сьогодні працює в складі Міністерства освіти та науки.

Як слушно вказує В. Єленський, „За умов неможливості налагодження поетапної катехитичної праці, проблематичності процесу воцерковлення для цілих соціальних верств і демографічних груп, більшою або меншою мірою виокремлені з широкого суспільного контексту колективи виявляються для церкви досить привабливими. Місіонерська праця набуває тут абсолютної адресності, спирається на підтримку керівництва й одержує певне організаційне підкріплення” [81, 4]. Тому релігійні організації дуже зацікавлені в нарощуванні своєї присутності у війську та силових структурах [207]. Взаємини релігійних організацій з силовими структурами розвивалися в роки незалежності у 2-х напрямках: запровадження інституту військового священства (капеланства) та забезпечення прав віруючих на альтернативну (невійськову) службу з огляду на релігійні переконання.

Ще однією традиційною сферою церковної опіки є пенітенціарна система держави. У 2001 р. було утворено Українську міжконфесійну християнську місію

¹ Див.: <http://risu.org.ua/>

„Духовна та благодійна опіка в місцях позбавлення волі” для забезпечення духовних потреб засуджених та для благодійної допомоги в місцях позбавлення волі. До складу Місії увійшло 12 християнських церков і релігійних організацій. Місія є членом Міжнародної асоціації тюремного служіння і продовжує виконувати „християнське покликання у знайденні загублених овець Христової отари” [268, 72]. Незважаючи на те, що християнські Церкви України активно займаються душпастирською опікою ув’язнених, правовий статус такої діяльності за 25 років незалежності країни залишився неврегульованим.

З точки зору практичної реалізації найбільш розвиненою формою соціально значущої діяльності Церкви, як складової громадянського суспільства України є милосердництво й добродійна робота, які порівняно з розглянутими вище аспектами соціального служіння релігійних організацій досягли найбільшого розвитку.

Милосердницька й добродійна діяльність були завжди добре розвиненими і шанованими в українських землях ще з часів прийняття християнства. За часів незалежності заборонена в часи панування тоталітарного режиму справа милосердя і добродійництва Церкви розвивається одночасно по кількох напрямках. По-перше, релігійні організації України, особливо ті з них, що мають транснаціональну будову, отримують та розподіляють гуманітарну допомогу від одновірців із-за кордону. Церква стала основним отримувачем такої допомоги, на її адресу до 2013 р. надходило більш як дві третини усіх гуманітарних вантажів, що йшли в Україну.

Спеціальні програми Церкви реалізуються релігійними місіями, монастирями, чернечими чинами та спеціальними установами, утвореними різними релігійними організаціями для роботи з групами ризику. Церкви та релігійні організації України беруть активну участь у роботі по ліквідації наслідків екологічних та техногенних катастроф. Щороку у літніх дитячих таборах та на базах відпочинку релігійних організацій, оздоровлюються десятки тисяч дітей з неповних сімей та із сімей, що постраждали внаслідок аварії на Чорнобильській АЕС.

По-друге, релігійні місії і спільноти в Україні намагаються брати активну участь у міжнародних милосердницьких проектах. Ще з початку 90-х років українські релігійні організації прилучилися до проекту опіки над розумово неповноцінними людьми L'Arche. Працюють волонтери, представники Церкви опікуються пацієнтами психіатричних лікарень, будинками пристарілих тощо. Релігійні організації утворюють спеціальні медичні центри, пересувні амбулаторії, опікуються проблемами боротьби з епідеміями та важкими захворюваннями.

Подекуди ця спільна робота набуває нових якостей, оскільки її результати, лише в кінцевому підсумку спрямовуються тим соціально-демографічним групам, які не здатні самі себе утримувати, а в початковій фазі зусилля добродійців скеровані на допомогу тим, хто здатен і хоче працювати. Це допомога технікою, насінням, засобами хімічного обробітку землі тощо з наступними викупом продукції у її виробника і безкоштовним розподілом між установами соціального спрямування. Так, говорячи мовою християнського соціального вчення, Церква намагається подолати не лише „бідність слабких”, але й „бідність сильних”.

По-третє, відкритість суспільства та готовність релігійних організацій до співпраці з закордонними добродійними організаціями привели до появи в Україні таких міжнародних агенцій і фондів як „Карітас”, „Реновабіс”, „Церква в потребі”, ADRA, Бюро єпископської конференції США з допомоги Католицькій церкві в Центральній і Східній Європі тощо. Внаслідок прийняття Верховною Радою України 19.04.2011 р. Закону України „Про волонтерську діяльність” законодавчо оформлено діяльність волонтерських організацій, які використовують допомогу іноземних волонтерів при здійсненні соціальної роботи релігійними організаціями.

Міжнародний фонд „Карітас” РКЦ в Україні та УГКЦ має розгалужену мережу практично у всіх регіонах країни. Головною метою фонду виступає діяльність, спрямована на надання гуманітарної, соціальної та фінансової допомоги, добродійних послуг особам, які їх потребують без огляду на їхню конфесійну приналежність. Фонд здійснює свою благодійну роботу за програмами: „Благодійна їдальня”, „Довіра”, „Реабілітація жінок”, „Опіка вдома”, „Організація

дозвілля дітей з вадами розвитку”, „Діти вулиці”, „Сирітський портфель”. Для людей похилого віку організовано роботу соціального центру.

„Адвентистське агентство допомоги та розвитку” (АДРА) здійснює програми з пропаганди здорового способу життя серед старшокласників та студентів, й передбачає індивідуальні консультації з лікарями, сімейним консультантом, психологом та соціальним працівником.

Існують проблеми соціального служіння релігійних організацій в українському суспільстві. Церква на сьогодні ще позбавлена матеріальної, фінансової та юридичної бази, яка б дала їй можливість, з одного боку, реалізовувати власні масштабні проекти як інституції громадянського суспільства, а з другого – як рядопокладеній юридичній особі брати участь у тендерах на реалізацію тих чи інших соціальних проектів держави, які вона зі своїм досвідом та напрацьованими механізмами соціального служіння могла б впевнено вигравати.

Нерозвиненість співпраці ВРЦіРО чи окремих деномінацій з органами соціального захисту та охорони здоров'я і довкілля, свідчить про зародковий характер партнерства у стосунках між ними, не кажучи вже про делегування державою своїх прав і повноважень у цій царині Церкві як складовій громадянського суспільства в Україні. „Недостатня розвиненість громадянського суспільства і Церкви, як інституту такого суспільства, визначають і низьку її активність у моральній оцінці дій влади та держави, спрямованих на подолання бідності та розв'язання інших проблем, характерних для транзитних суспільств – накопичення первинного капіталу, відсутність справедливості у розподілі та перерозподілі суспільних благ, домінування егоїстичних начал над намаганням творити спільне благо, великий розрив між багатими і бідними прошарками суспільства тощо” [103].

На особливу увагу заслуговує діяльність численних благодійних соціально-спрямованих структур – фондів, місій, братств Української православної церкви. Активно діють на вказаному напрямку регіональні відділення та служби міжнародних протестантських релігійних організацій – церков євангельських християн-баптистів, християн віри євангельської, християн віри євангельської

п'ятидесятників тощо. Обсяги надання допомоги залежать від кількості релігійних організацій та характеру впливу на останніх з боку релігійних управлінь, інтенсивності контактів із закордонними організаціями для отримання благодійної (в т.ч. гуманітарної) допомоги. Протестантськими релігійними організаціями підтримується робота мережі закладів охорони здоров'я. Працюють пункти безкоштовного харчування, осередки соціальної (гуманітарної) допомоги; розширюється мережа оздоровчих таборів. Організовується проведення душпастирської роботи. Широкомасштабно такі заходи проводяться організаціями Всеукраїнського Союзу об'єднань євангельських християн-баптистів – „Центр християнського співробітництва”, „Слов'янське євангельське товариство”, Міжнародною благодійною організацією „Біблійна місія”, Всеукраїнським культурно-просвітницьким центром „Нове життя”; а також християнською місією „Вознесіння» місіонерського євангелізаційно-благодійного центру „Слово життя”; християнською місією „Табея”; Українським місіонерським товариством „Світло на сході», місією „Промені радості», центром реабілітації і милосердя „Християнський дім” та ін.

Міжконфесійні та міжцерковні об'єднання довели ділом свою здатність відігравати позитивну роль у розвитку релігійного середовища України, особливо що стосується консолідації зусиль релігійних організацій заради реалізації ними масштабних соціальних проектів, роботи по мінімізації наслідків міжцерковних та міжконфесійних конфліктів, налагодженню каналів „народної дипломатії” у міжнародних стосунках України з іншими країнами.

Отже, як слушно зазначає О. Горкуша, „можно сказати, що інституалізована релігія в Україні традиційно звикла спиратися у своєму функціонуванні не на державно-владний апарат (який був схильний або ж її грубо використовувати для вдоволення власних зисків, або ж утискати чи винищувати), а на народ, допомагаючи вижити якому вона й собі торувала шлях у майбутнє” [159, 64]. Саме тому громадянське суспільство України у кризові для нації часи породило феномен громадянської релігії, яка докорінно змінила в українців концептуальний дискурс символізації політичної реальності.

Висновки до розділу 2

Громадянська релігія в Україні не є спонтанним явищем, породженим першим, або другим Майданом. Вона є закономірним ітогом посттоталітарного транзитного розвитку держави, релігії та суспільства, який втілюється у автентичну національну модель взаємин у трикутнику «держава-громадянське суспільство-релігійні організації».

Всі конфліктні моменти в державно-конфесійних та міжконфесійних взаєминах в Україні мають «радянське коріння» а їх сучасна конфігурація закладалася в перші роки незалежності як наслідок прорахунків державної політики в релігійній сфері, зумовлених спробами політиків та держслужбовців керувати церковними процесами.

Як державно-конфесійні відносини, так і взаємини релігійних організацій та суспільства стали фундаментом формування громадянської релігії. В цьому є унікальність української моделі державно-конфесійно-суспільних відносин для пострадянських країн, яка в кризові для українського суспільства часи дозволила проявитися феномену громадянської релігії, яка природньо сформувалася в державі за роки незалежності.

Це вдалося завдяки низці факторів:

- Демократичній законодавчій базі, що забезпечила правові та державні гарантії рівних прав всім релігійним організаціям в Україні, гарантувала права релігійних меншин, не виокремлювала традиційні релігійні конфесії;
- Держава в цілому проводила збалансовану політику щодо невтручання у внутрішні справи конфесій, не надавала преференцій жодній з них, намагалася вирішувати конфліктні питання у правовому полі в рамках повноважень державного органу у справах релігії з урахуванням думки представницьких органів, міжконфесійних зокрема (ВРЦіРО);
- Державі та релігійним інституціям вдалося чітко окреслити сфери виключної компетенції держави та релігійних організацій, а також сфери

співробітництва на партнерських засадах держави та релігійних інституцій на благо українського суспільства.

- Релігійні інституції проявили здатність до конструктивного міжрелігійного та міжконфесійного діалогу, утворили міжконфесійні організації, головною з яких є ВРЦіРО, з метою відстоювання інтересів своїх віруючих перед державою та здійснення широкої суспільної місії. Як інституалізовані релігійні організації, так і міжрелігійні та міжконфесійній об'єднання завдяки різнобічній соціальній активності стали невідемним атрибутом громадянського суспільства незалежної України.

РОЗДІЛ 3. УКРАЇНСЬКА МОДЕЛЬ ГРОМАДЯНСЬКОЇ РЕЛІГІЇ

3.1. Етапи формування та вияви громадянської релігії в Україні

Процеси формування в Україні демократичної держави та громадянського суспільства, які створили українську модель державно-конфесійних відносин і визначили місце релігійних інституцій у громадянському суспільстві, на нашу думку, ефективніше за все розглядати як складові процесу демократичного переходу (транзиту) пострадянських суспільств.

В транзитології розрізняють два типи переходу – радикальний та поміркований. Радикальним шляхом перехід здійснювався в тих країнах, де стара еліта повністю втратила легітимність, а зміна режиму сталася або шляхом абдикації (відмова від влади), (1989 р. в Чехословаччині та НДР та 1993 р. в Грузії), або насильницьким шляхом (1989 р. в Румунії та в 2005 р. в Киргизстані).

Поміркований тип переходу передбачає перемогу опозиції на виборах, яка або веде переговори зі старою елітою щодо шляхів та методів здійснення реформ, або допускає проникнення представників старої еліти до владних структур. Останній із зазначених шляхів найтриваліший. При збереженні владних позицій старої еліти, можливі відхилення та зупинки процесів демократизації. Саме цим шляхом розвиваються події в Україні. Демократичний транзит супроводжувався в Україні транзитом релігійним: від радянського атеїзму до повного відновлення інституційної присутності релігійних організацій в поліконфесійному суспільстві. Наслідком цих взаємопов'язаних переходів ми вважаємо формування в Україні громадянської релігії.

В контексті формування громадської релігії, релігійний перехід в Україні можна умовно поділити на такі етапи, у відповідності до зміни у суспільстві когнітивних схем та символічних матриць:

I. Початок лібералізації режиму – кінець 80-х рр. – 1991 р., який в релігійній сфері був часом відродження та легалізації християнських релігійних інституцій, поширення ісламу внаслідок репатріації кримськотатарського народу,

проникнення в країну нових релігій. В цей час почалася повільна заміна радянської символіки символами нового суспільства, хоча вона не розповсюдилася на всю Україну. Лише на Західній Україні пройшла перша хвиля «іконоборного» руху. В суспільне життя вводяться нові державні символи України: жовто-блакитний прапор, герб і гімн. Населення та органи державної влади приходять до консенсусу з приводу символічного маркування простору, в якому вони живуть. Проте спроба наділити сакральним символічним змістом неоднозначні на той період постаті української історії, здійснена націонал-демократичною інтелігенцією, не мала успіху в масштабі всієї країни.

II. Співіснування старої та нової еліт в політиці – 1991-2004 рр., яка в релігійному житті супроводжувалася, з одного боку, створенням демократичної законодавчої бази державно-конфесійних взаємин, виконавчих органів у справах релігії та представницьких органів релігійних організацій (ВРЦіРО), реституцією церковного майна, формуванням інституційної структури та мережі більшості релігійних конфесій та активним їх входженням в суспільно-політичне життя через каритативну діяльність та громадські благодійні організації, а з іншого – неодноразовими спробами держави керувати релігійними процесами (зокрема, у питанні про єдину помісну православну Церкву). У ці роки крім остаточного прийняття символів державного суверенітету, акцент робився на посилення знаків легітимної влади: інститут президентства винайшов свої регалії, була створена нагородна система, розроблені системи службових рангів і відзнак тощо. До цього часу відносяться такі символічні події, як ініціатива Президента щодо відзначення на державному рівні 350-ї річниці Переяславської ради та створення (на пропозицію Москви) робочої групи для ревізії підручників з історії, написаних після розпаду СРСР. Якщо казати взагалі, то ні тодішній політичний клас, ні культурна еліта не змогли, а, можливо, і не мали на меті запропонувати українцям якісно нову символічну реальність, яка могла б відповісти викликам часу і стати каталізатором процесу формування політичної нації. Саме вакуум смислів і символів національно-державницької ідентичності, які б поділяла переважна більшість громадян України, і зробив можливими події восени 2004 р. Цей час

можна назвати періодом латентного визрівання громадянської релігії, оскільки для її формування створено всі необхідні умови

III. Демократичний прорив кінця 2004 р. – поразка на виборах 2006 р. – Помаранчева революція, яка засвідчила не лише наявність в Україні політичної нації та громадянського суспільства, але й вагому роль в ньому релігійних організацій, спричинила дещо надмірну політизацію релігійного життя, внаслідок протистояння Схід-Захід країни поглибило розкол православної Церкви. Перші вияви громадянської релігії на Майдані, спроби сакралізації революційної символіки та героїзації особистостей учасників Майдану. До символічних кроків цієї каденції слід віднести ініціативу В. Ющенка щодо відродження Батурина як гетьманської столиці, створення Українського інституту національної пам'яті та увічнення пам'ятних дат і осіб в історії України (наприклад: Указ Президента України «Про додаткові заходи щодо увічнення пам'яті жертв політичних репресій та голодоморів в Україні» від 11.07.2005 р. та Закон України «Про Голодомор 1932-1933 років в Україні» від 28.11.2006 р.; визнання низкою країн світу Голодомору як геноциду української нації). Взагалі, завдання В. Ющенка як Президента полягало в примиренні, «зшиванні» розколотого суспільства. Однак, його звернення до символіки жертвовності та месіанства в поєднанні з неефективною державною політикою не дали бажаного результату.

IV. Починаючи з 2007 р. до кінця 2013 р. – період політичної нестабільності та орхігархічно-клептократичного реваншу, який в релігійному житті знаменувався спробами порушити партнерські взаємини держави і релігійних організацій, надати преференції УПЦ МП, активною експансією в церковне життя доктрини «руського мира» і консолідованих виступів ВРЦіРО та інших міжконфесійних організацій за збереження демократичної моделі державно-конфесійних відносин. Громадянська релігія знову розвивається латентно, як відповідь громадянського суспільства на спроби згортання демократичних процесів у релігійному житті країни. Можновладці робили акцент на офіційних символах і ритуалах при винесенні за дужки національно-патриотичних символів ідентичності.

V. Кінець 2013-весна 2014 рр. – Революція Гідності. Не підписання Угоди про Асоціацію стало останнім кроком на шляху до переродження українського політичного міфу [300], який став звучати таким чином: Україна – це перспективна європейська держава, а не слабка буферна посткомуністична країна. Саме така соціально-геополітична ідентифікація суспільства могла гарантувати відтворення транзитного соціального порядку і вказати кожному громадянину місце в ньому. Крім того, суспільна самоідентифікація як «вираз рішучості діяти» [186, 6] стала потужною силою, здатною мобілізувати громадян. Повна підтримка протестувальників більшістю релігійних конфесій України, констатація наявності в країні громадянської релігії як сакралізуючої нову суспільну ідентичність сили та громадянської Церкви на Майдані експертним середовищем. Сакралізація героїв революції, її жертв, національних символів, сакральна легітимація Майданом нової влади.

VI. Середина 2014 р. - сьогодні – анексія Росією Кримського півострова та початок Антитерористичної операції (АТО) на сході країни, розчарування суспільства діями нової влади та повільним ходом реформ трансформували вектори співробітництва держави та релігійних інституцій. Громадянська релігія остаточно трансформує концептуальний дискурс політичної реальності: потужний «Ленінопад» по всій країні, масова ліквідація радянської символіки та топоніміки та заміна її національною, перегляд символіки II Світової війни (мак vs георгієвська стрічка) і відхід від її радянських трактовок, сакралізація образу воїна-патріота («кіборги Донецького аеропорту»), захисника Батьківщини. Громадянська релігія поступово зникає зі сфери публічної політики, виявляється в спільній діяльності військових капеланів більшості релігійних організацій України в зоні АТО, у волонтерській роботі на тимчасово окупованих а прифронтових територіях, в допомозі постраждалим, сім'ям загиблих та вимушеним переселенцям, яка сакралізується суспільством як громадянський обов'язок кожного свідомого українця. Курс на євроінтеграцію і системні демократичні реформи в політиці, на жаль не підкріплюється з боку держави чітким розумінням шляхів та методів

поглиблення партнерства з релігійними конфесіями в процесі реформування суспільства.

Український політичний транзит повинен закінчитися консолідацією демократії, тобто незворотністю демократичних змін в соціальній сфері, що має супроводжуватися поглибленням партнерства держави з інституалізованими релігійними організаціями. В контексті проблематики дисертаційного дослідження ми можемо стверджувати, що закінчення транзиту суспільства буде визначатися в Україні усталенням національної моделі громадянської релігії, як невід'ємної складової сталої української демократії. Громадянська релігія стане певною «совістю нації», яка має освячувати консолідаційні демократичні трансформації, та засуджувати спроби відходу від сакральних ідеалів нації.

Така періодизація, на нашу думку, дозволяє чітко побачити як латентні етапи розвитку громадянської релігії змінювалися періодами її відкритої маніфестації, і як разом зі зниженням громадянської активності населення країни вияви громадянської релігії стають менш помітними в суспільному житті України.

Разом з тим, ми навмисно поєднали в цієї періодизації суто релігійні процеси з політичними та символіко-комунікативними, оскільки вважаємо їх принципово взаємообумовленими та взаємопов'язаними.

Перші два етапи українського релігійного транзиту від радянського атеїзму до громадянської релігії ми прослідкували в Розділі 2 дисертаційного дослідження. Останні потребують окремого аналізу, зокрема, участь релігійних організацій в Майданах 2004 та Євромайдані 2013-2014 рр. Розглянемо релігійний фактор Помаранчевої революції та Революції Гідності докладніше, оскільки саме в ці періоди повною мірою проявилися ті компоненти суспільної свідомості українців, які описує термін «громадянська релігія».

«Різке зростання політичної участі громадян України в останній період президентської виборчої кампанії 2004 р., протистояння влади та опозиції за підтримки сотень тисяч громадян з епіцентром на майдані Незалежності в Києві, визнання Верховним Судом України другого туру президентських виборів недійсними, призначення повторного голосування, перемога опозиційного

кандидата В. Ющенко – всі ці події вже міцно утвердилися у свідомості більшості українців як «помаранчева революція». Сам термін з'явився в останній тиждень листопада 2004 р. в ЗМІ як стисла характеристика наведених вище подій, як символ соціальних очікувань та як візуальне сприйняття, в першу чергу на майдані Незалежності, домінування помаранчевої символіки прихильників В. Ющенко. Відчуття революційності додало й те, що в нерівній боротьбі за владу переміг опозиційний кандидат. Потім термін набув ще одного значення – символ перемоги опозиції на президентських виборах 2004 р. в Україні» [164]. Отже, завдяки символізації, термін «Помаранчева революція» легко увійшов у історію українців, хоча кожен вкладає в нього власний сенс. Народився дискурс революції, що став домінантою політичної лексики в Україні у період кінця 2004 - середини 2006 р.

Цей дискурс більшість зовнішніх спостерігачів ідентифікувала як націоналістичний. «Український націоналізм і лібералізм звертаються до релігії систематично. Наприклад, Рух Першого грудня – це дуже ліберальний рух, але він все більше звертається до релігійної мотивації. Захищає гідність людини, яка в релігії називається богообразністю. Тим більше націоналізм звертається до релігійних коренів, він відчуває, що він сам по собі безсилий без релігійного фактору, без підкріплення свого вчення християнським розумінням прав людини і прав нації. Християнізація націоналізму сприяє його помякшенню, зникненню радикалізму та екстремізму» [159, 59].

Завідувач кафедри україністики Торонтського університету Д. Арель інтерпретував події Помаранчевої революції з точки зору регіональних відмінностей, національної ідентичності та націоналізму [343]. Для нього сутністю Помаранчевої революції було народження української політичної нації та громадянського суспільства. Д. Арель не просто повторює добре відому тезу про неповноту української політичної нації (яка, поки що, не виходить за межі Західної і Центральної України). Він небезпідставно стверджував, що неприйняття ідей Помаранчевої революції на Сході і Півдні України пояснюється страхом виключення з національного проекту.

Погодимося з Д. Арелем, тому що найбільшим викликом для України в наступні роки стало подолання регіональних відмінностей і розширення політичної нації на Схід і Південь України. Маємо концептувати, що ані громадянське суспільство, ані державна влада, ані інституалізована релігійна мережа з цим завданням не справилися.

Тим не менше, перемога опозиційного кандидата на президентських виборах 2004 р. в Україні стала можливою завдяки масовій участі громадян у політичному страйку. Релігійні організації України у більшості своєї підтримали суспільство, що доводить їхню активна участь у акціях громадянського спротиву на Майдані, пастирська та матеріальна підтримка майданівців. Без співпраці різних верств українського суспільства, зокрема й віруючих різних конфесій, та демонстрації громадянської мужності, перемога опозиції була б неможливою, навіть якби всі знали, що результати виборів були сфальсифіковані.

На помаранчевому Майдані вперше в історії незалежної України релігійний фактор виявився як *soft power* (м'яка сила), використовувати яку в своїх інтересах намагалися політики обох таборів. Автор концепції *soft power* Дж. Най вважає, що цей тип впливу та влади безпосередньо пов'язаний з інформаційною революцією, зокрема швидкістю розповсюдження інформації через Інтернет. Проте, головний сенс *soft power* у тому, що це – «приваблива влада», засновувався на «активах», що продукують її привабливість. Для громадянської релігії – це духовна традиція й сакральна культура, сакральна символіка, моральний авторитет та духовні цінності. За своєю сутністю, *soft power* є «владою інформації та образів. Головне в ній – нематеріальність, інформативність і рухомість [171, 176-177, 180]. «Осідлати» історію лише силовими методами неможливо. Для цього необхідне «перекодування» свідомості, яка, потребує зміни символічного світу. Причому саме символічний світ є найзначущим, оскільки на нього значною мірою орієнтується соціальна пам'ять суспільства, що дозволяє йому протистояти як руйнуванню ззовні, так і самознищенню.

Розглянемо докладніше ту зміну суспільних сакральних символів, що здійснила Революція Гідності. Початок цього процесу підштовхнула присутність

Церкви на Майдані. Одночасно з реформами, переворотами й революціями, що відбуваються у кожному суспільстві, ідуть і так звані символічні революції, які покликані різко змінити картину світу всього суспільства. При цьому здійснюється радикальний перегляд накопиченого на попередньому етапі історії «символічного капіталу».

Процес зміни символічних ієрархій протікає за такою схемою:

1. Відбувається зміна сакральної зони: суспільство знімає захист своїх минулих кумирів – розгортається критика, яка звільняє місце для нових сакральних постатей. Нова сакральність втілюється в ревізії символів – відбувається зміна назв міст, вулиць, заміна пам'яток;

2. Змінюється зона агресії: суспільство змінює ієрархію в системі «друг-ворог»: Росія з «великого брата» або «братньої республіки», перетворюється на «імперію зла», загарбника та агресора;

3. Продукується велика кількість ідеологічних текстів, покликаних обґрунтувати зміну політичних символів; На політичну сцену виходять фахівці вербального плану – журналісти, письменники, вчені, блогери, активісти громадських організацій;

4. Символічні процеси, що здаються некерованими й спонтанними, насправді чітко спрямовані до задекларованої мети – реформування країни, зміни політичних еліт і концептуального дискурсу влади» [214, 20, 50].

«М'яка влада» громадянської релігії змінює суспільну свідомість за допомогою інформації, знань і культури. По-перше, впливаючи на підсвідомість, її знакові системи продукують прості (архаїчні) генералізовані емоції (наприклад, лють, відразу, блаженство, страх), які пригнічують або збуджують вольові дії, формують настрої мас.

По-друге, знакові системи громадянські релігії актуалізують соціальний досвід (особистий, родовий, етнічний, конфесійний, національний) і спонукають людину до:

- а) самоідентифікації;
- б) вибору;

в) вчинку.

Таким чином, надконфесійний символ громадянської релігії стає розпізнавальним знаком (жовто-блакитні стрічки, заклики «Слава Україні» - Героям Слава!), що позначає соратників і виявляє супротивників, як би фізично консолідує суспільство в конкретному просторі й часі.

За допомогою фрейм-аналізу проаналізуємо специфічні політичні символи Майдану 2004 р., Перш за все, це - помаранчевий жовто-гарячий колір. Про силу їх впливу на свідомість людей свідчить сама назва «Помаранчева революція». Основним розробником символіки президентської виборчої кампанії лідера «помаранчевих» В. Ющенко став політтехнолог Я.Лесюк [49, 32]. Колористика прояснює нюанси обраного ним ненасильницького фрейму «помаранчевої революції». Ще Гете першим помітив, що помаранчевому кольору віддають перевагу енергійні за характером люди [51, 132]. Помаранчевий колір апельсина з давнього часу асоціюється людьми з вогнем і долею. Помаранчева символіка та одяг передбачає бажання змін. Дослідження Л. Шварца свідчать про існуючу залежність колірної чутливості від емоційного стану людини. Було доведено, що емоція радості пов'язана з підвищенням чутливості до червоно-жовтих відтінків, тобто до помаранчевого [302]. Як правило, перевага кольорів червоно-жовтої частини спектра відображає стан підвищеної активації центральної нервової системи. Дослідники Р. Фрілінг і К. Ауер звертають увагу на те, що, хоча з віком у людей зростає перевага більш спокійних і темних тонів, але дорослі чоловіки все ж симпатизують помаранчевому кольору [288, 39-40]. Експерти відзначають, що червоно-жовті відтінки часто вибирають люди-екстраверти [277, 44], які активні і в політичній сфері. Згідно концепції «чотирьохкольорової людини» М. Люшера, у людей жовтий колір надає червоному експансивність, а червоний призводить любителів жовтого до реальних досягнень. Разом з цим вплив жовтого нестабільний. Свої справи його прихильників не доводять до кінця, так як постійно шукають щось нове і більш цікаве [158, 67]. Іншими словами, короткостроковість потужного мобілізуючого впливу фрейму «помаранчевої революції» можна пояснити особливостями психологічного впливу помаранчевої символіки на

свідомість українців. Помаранчевий колір політичної символіки сколихнув активну громадськість і швидко мобілізував опозицію.

В пошуках причин швидкої поразки опозиційних сил, політтехнологи припускають, що домінуюча помаранчева символіка поступово стала приводити свідомість українців у стан втоми. Цим намагалися скористатися прихильники В. Януковича з «Партії регіонів», які вибудували свій політичний фрейм, заснований на поширенні політичної символіки синього кольору. Дослідження в області психології кольору доводять, що сині кольори активізують парасимпатичний відділ нервової системи, що сприяє появі почуття спокою й умиротворення у людей, тоді як жовті та оранжеві кольори активізують симпатичний відділ нервової системи, що стимулює діяльність людини [12, 132]. Після «Помаранчевої революції» політологи почали говорити, що крім «помаранчевого» Майдану був ще і «синій». Однак, «синього» Майдану, в сенсі руху народу, не було, а «сині» наметові містечка трималися лише в Донецькій, Луганській, Харківській областях.

Помаранчева революція відвинула й перших народних героїв, образи яких суспільство намагалося сакралізувати. Найколеритнішим з них була Баба Параска – Параска Василівна Королюк – колишня сільська доярка, мати трьох дітей і бабуся шістьох онуків, яка в листопаді-грудні 2004 р. стала справжнім символом Майдану і Помаранчевої революції, уособленням «містичного українського Духу». Як писала преса, «малограмотна Баба Параска відкрила нам таємницю нашої етнічності, нашої українськості, нашого українського національного самоусвідомлення. Баба Параска відкрила для нас просту істину: етнічність первинна і сильніша, могутніша за будь-економічних і політичних чинників розвитку держави, консолідації суспільства. Помаранчевий Майдан за короткий час відродив, відновив те, що здавалося вже безповоротно втрачено – відчуття бути українцем. Образ Баби Параски, якимось незбагненим чином показав, що головний опонент влади – це народ, а не опозиційні політики, що сьогодні політична еліта абсолютно ворожа всьому українському, національному. Баба Параска переконала нас, що людей в Україні розділяє не стільки рівень доходів, не

ідеологія і місце проживання, скільки етнічне світовідчуття, етнічна ментальність, те, що сьогодні модно називати словом національна «ідентифікація» [8].

Помаранчеві кольори в одязі, помаранчеві аксесуари та стрічки, прапори помаранчевого кольору з підковою та знаком оклику, скандування прізвищ лідерів революції, пісня «Разом нас багато, нас не подолати» як гімн першого Майдану, – ці символи асоціюються у українців з першим Майданом.

Ненасильницький фрейм Помаранчевої революції не тільки створював власну політичну символіку, але і поширював схожі впізнавані емблеми. Наприклад, символом авторитетного підчас подій 2004 р. студентського об'єднання «Пора» стало жовте сонце, що сходить у стилізованому трикутнику на оранжевому фоні. Символ блоку «Наша Україна» – перевернута підкова як давньоруський архетип передбачає удачу в політичній діяльності. При цьому вона розсічена знаком оклику – відлунням фреймів ранніх «кольорових революцій». Знак оклику широко використовувався в символіці сербською «Відсічю», грузинською «Кмарой» і українською «Порою». Але поєднання давнього архетипу щастя – підкови з сучасним архетипом агресивного затвердження – знаком оклику створювало не дуже гарне враження. Завуальоване в знаку оклику пряме звернення «Ти» можливо тільки в окремих дружніх або агресивних моментах [209]. Цей знак українці, особливо кияни, не прийняли. Так чи інакше, ця політична символіка не змогла залучити прихильників до нового альянсу, а блок незабаром розпався.

Українськи соціолог Євген Головаха, слушно зауважив, що після Помаранчевої Революції відбувся «розподіл і перерозподіл того, що в сучасній соціології і частково філософії називають «символічним капіталом»». Символіка, народжена в період помаранчевої революції, мала значну соціальну цінність. «Символ стає дієвою силою і знаряддям у суспільстві, коли він досягає певного ступеня сакральності. У свій час Дюркгейм ввів категорію громадянської релігії. Це певна сукупність символів, яким люди поклоняються. Зокрема, прапор, гімн, герб, різні геральдичні знаки, ідеологеми. Все це в сукупності і складає громадянську релігію, по відношенню до якої люди часто поділяються: на

республіканців і монархістів, на червоних і білих, помаранчевих і біло-блакитних тощо» [78].

На думку Є. Головахи, специфіка символічних виявів громадянської релігії підчас Помаранчевої революції зумовлювалась тим, що «нова символіка виникла дуже швидко, тому говорити про її сакральність для суспільства в цілому було неможливо. А по-друге, серйозна тріщина пройшла з самого фундаменту, умовно кажучи, храму помаранчевої віри. Адже до символів відносяться не тільки абстрактні категорії, до символів належать і окремі особистості. ... я писав, що у нас виникла своєрідна "Свята трійця": Святий Ющенко-батько, Свята Тимошенко-мати і Святий Дух Майдану. Проте не пройшло і півроку, як свята трійця розпалася. Батько з матір'ю пересварилися, і залишився один Святий Дух. Для тієї частини суспільства, яка зберігає вірність помаранчевої революції, Майдан залишається чи не єдиною ще непохитною цінністю та тим символом, який можна використовувати як один з елементів символічного капіталу» [78].

Однак, внаслідок неефективної політики опозиційних сил, що прийшли до влади за допомогою Помаранчевої Революції, суспільство швидко усвідомило, що одним святим духом народ не нагодуєш. Тому майже через рік для суспільства Майдан став символом втрати, розчарування від того, що не збулися явно завищені очікування. Люди не опинилися в новому, кращому, суспільстві [78].

Саме тому в українському соціумі не відбулося універсальної сакралізації Майдану 2004 р. Це уможливило перетворення символіки Майдану 2004 р. на комерційний бренд, засвідчивши її профанізацію. У серпні 2005 р. син президента Віктора Ющенка Андрій отримав правами на бренди, які використовувалися під час Помаранчевої революції. За словами прес-секретаря президента України Ірини Геращенко, символіка була зареєстрована на родину Ющенка з метою юридичного захисту символіки й брендів від використання її в брудних технологіях і від елементарного злодійства", "ні про яке комерційне використання цієї символіки родинною Ющенка, звичайно ж, не йшлося". Разом з тим, у 2005 р. співзасновник рекламного холдингу Euro RSCG & Partners Ю. Когутяк оцінив бренди Помаранчевої революції в суму близько 100 млн доларів. Точний прибуток від

реалізації продукції з використанням помаранчевої символіки експертам назвати важко[110].

«Є два шляхи освоєння символічного капіталу. Перший – коли символи жорстко нав'язуються суспільству методами тоталітарного тиску. Цей шлях тотального терору може бути успішним, як це було в більшовицькій Росії, або неуспішним, як це було, приміром, у Франції, коли Робесп'єр намагався нав'язати країні культ Вищої Істоти. Але, якщо говорити про успішну реалізацію тоталітарної моделі, не можна забувати про те, що в період більшовицького терору для повного і остаточного торжества "червоної" символіки знадобилося знищити всю білу символіку, винищивши або вигнавши переважна більшість її прихильників. ... Символічний капітал має шанс на укорінення в масовій свідомості в тій мірі, в якій складові його частини є несуперечливими, взаємодоповнюючими і підтримуються організованими і згуртованими елітами. А у нас процес пішов дуже швидко, і виникли суперечності в самій структурі символів» [78].

Найжахливішим наслідком Майдану стало не лише символічне (на помаранчевих та синіх), але й політичне розділення українського суспільства. Нажаль, сталося так, як попереджав у свій час Євген Головаха: символи громадянської релігії Майдану вдалося «трансформувати в систему антипомаранчевої ідеології та символіки» [78]. Біло-сині регіони (Схід та Південь країни) відчували свій програш у суспільному протистоянні і прагнули реваншу. Причому спочатку, ці реваншистські настрої торкалися лише протиборства владних команд. А згодом, не без участі геополітичних гравців більш високого рівня, перетворилися на змагання за розкол єдиної країни. Наслідком цього процесу для церковного життя стало поглиблення розколу в українському православ'ї між УПЦ КП та УПЦ МП.

В Україні після парламентських виборів 2006 р. демократична опозиція, яка прийшла до влади, не змогла ефективно розпорядитися значним кредитом народної довіри, погрузла у внутрішніх чварах і в результаті знову виявилася не при владі» [164]. А після її невдачі на дострокових парламентських виборах восени 2007 р.,

перспективи євроатлантичної інтеграції України та завершення періоду транзиту відсунулися на невизначений час.

В контексті формування громадянської релігії Помаранчева революція експлікувала ті процеси трансформації суспільної свідомості, які повільно та приховано відбувалися в Україні з 19991 р. і виявлялися імпліцитно в національно орієнтованому релігійному дискурсі. Революційні події вивели їх на якісно інший рівень. І навіть прихід до влади В. Януковича, не лише не загальмував, а навіть, як виявилось під час Революції Гідності, прискорив зміну свідомості українців. Розглянемо ці процеси докладніше.

Важливою характеристикою українського символічного простору, в якому сформувалась й функціонує громадянська релігія, є його висока диференційованість у представників різних вікових, освітніх, регіональних, професійних груп. Трансформація суспільства, що супроводжувалася і трансформаціями образно-символічного простору, відкрила шлях до різночитань, до того, що той самий символ став виконувати і об'єднуючу функцію, і функцію розмежування всередині суспільства[144, 5-10] (наприклад, ветерани Вітчизняної війни та ветерани УПА). Відповідно ідеологічні матриці радянських часів, засвоєні людьми старшого покоління, продовжували сприйматися ними як «правильні», активно впливаючи на поведінку в нових соціальних умовах. Наразі у значній частини українського суспільства на рівні індивідуальної свідомості існує конфлікт між уявленнями і реаліями. Кількість таких людей зростає з роками, але в Східних і Південних регіонах України їх світогляд домінує і зараз.

Йдеться не про різні образно символічні уявлення, які конфліктують одне з одним, а про різне смислове наповнення тих самих символів, зокрема, таких символів як Велика Вітчизняна війна (що для представників різних генерацій українців й різних ціннісних переконань має бінарні емотивні характеристики). В образно-символічному просторі зберігаються, і, в разі необхідності, відроджуються символи, які мають не просто давню, а навіть прадавню природу. Саме цей феномен наразі і можемо спостерігати в Україні.

Показовим для східноєвропейського регіону в цілому і Україні, як його складової стали способи протистояння імперській ідеологічній експансії, зокрема «руському міру», що втілювалося в зверненні до національних культурно-історичних ідеологем. Варто нагадати, що відповідно до теорії дискурсу Е. Лакло і Ш. Муффа, міф – це простір репрезентацій, принцип прочитання певної ситуації, терміни якого є зовнішніми по відношенню до того, що представлено в об'єктивному просторі. За думкою Йоргенсен та Філіпс, вибір міфу визначає, що саме слід вважати важливим для обговорення, – а саме, так звані, вузлові точки дискурсу [286, 78]. Національно орієнтована міфологічна схема східноєвропейських держав містить героїчні образи і відсилання до циклічності, повторюваності пам'ятних дат [336]. У цьому плані національні міфи і релігійні символи відіграли значну роль у становленні державності в країнах Східної Європи, а літературні конструкції і міфологічні сюжети, що сакралізують національну державність, активно використовуються політиками цього регіону.

Так, події кінця 2013 – початку 2014 р. в Україні підкреслюють важливість сакралізованого Революцією Гідності символу «європейського вибору» [204, 20], що поширився в масовій свідомості та ототожнюється в першу чергу з високим рівнем життя європейців; його зміст полягає в тому, що, стаючи частиною європейського ринку, Україна зможе в майбутньому досягти споживчих і демократичних стандартів, характерних для провідних держав Західної Європи. Сакралізована міфологема «європейського вибору» функціонує також в контексті суспільного запиту на ефективні державні та політичні інститути. Євроінтеграційна риторика В. Януковича і Партії регіонів, її різкий смисловий поворот напередодні Саміту Східноєвропейського партнерства в кінці листопада 2013 р. у Вільнюсі, дискурсивний розкол між владою й суспільством вивели на вулиці Києва тисячі людей під національними та європейськими прапорами, які протестували проти порушення громадянських прав.

Отже, європейська символіка в Україні існує як сакралізований суспільний ідеал і є засобом створення нових форм національної ідентичності. Зокрема, відомий журналіст А. Портнов, говорить про ідеалізоване розуміння Європи як

гомогенного «простору верховенства права, соціальної справедливості, свободи пересування та самовираження», яке «значно перевершує не тільки зміст невідомої Україною Угоди про асоціацію, а й актуальний стан Європейського союзу» [204, 18]. Громадянська релігія в Україні постала на тлі притаманного пострадянським країнам протистояння й симбіозу двох протилежних символічних систем: визвольної та імперської, які характеризують символічне поле української соціально-політичної реальності [178, 69].

«Визвольна міфологія включає в себе ідеології та дискурсивні формації етнічних спільнот, що століттями проявляли супротив асиміляції і мають жорсткий ціннісний бекграунд, спрямований на крах імперії і звільнення від її тягла. Імперська міфологія, навпаки, являє собою дискурсивний простір, виходячи від інтегративних і достатньо еклектичних цінностей. Таким чином, можна сказати, що в останні роки в Україні почав превалювати сценарій визвольного міфу, але приблизно два десятиліття до цього масова свідомість знаходилась під впливом міфу імперського, який не витіснений і досі, хоча і зміщений на периферію колективної свідомості» [243, 182].

Оскільки громадянська релігія виходить зі свого латентного стану в періоди національної мобілізації, розглянемо її специфіку в українському контексті. На думку О. Славіної, українці тяжіють до двох полюсів національної мобілізації – інстинктивного та архетипного [243, 182]. Символічна матриця української громадянської релігії своїм ядром (головним системоутворюючим компонентом) підтримує стереотипи, які ще називають «мовою громадянської думки».

Близькість до інстинктивного полюсу має місце бути тоді, коли в суспільстві актуалізуються соціальні інстинкти, поширюється наратив про геноцид, злочини Ворога, блокуються можливості щодо вільної рефлексії про шлях нації. Близькість до архетипного полюсу мобілізації передбачає актуалізацію символів, мобілізуючих архетипи, властиві національній спільноті і вивільняють потужний пласт психічної енергії. Чистий випадок інстинктивної мобілізації – це події Помаранчевої революції 2004 р., консолідація суспільства у відповідь на

розгортання військових дій на Сході країни 2014-2015 рр., а чистий випадок мобілізації архетипної – Євромайдан 2014 р. [243, 182].

Інстинктивна складова його символічної матриці вкрай сильна, що природно з огляду на специфічні внутрішньополітичні та зовнішньополітичні чинники, однак архетипний потенціал, що може розкритися в мобілізації сакральних символів, також украй багатий. Він має широкий символічний і політико-культурний простір, який може дати величезний ефект як у безпосередній мобілізації, так і у формуванні гнучкого й складного дискурсивного поля для конституювання нації: що необхідно символічно гетерогенному суспільству (яким постає наразі українське).

«Мова громадської думки» характеризується як «бідна і спрощена порівняно з мовою мистецтва, права, релігії, а тому і найзручніша для масового спілкування по всіх лініях (людина-людина, людина-група, людина-інститут)» [243, 183]. Стереотипи репрезентують щільну і водночас усереднену рамку сприйняття, надаючи громадській думці кліше соціально-схвалюваних або соціально-небажаних зразків. Таких кліше небагато, це насамперед базові конструкти типу «за – проти», «свій – чужий» тощо.

Так, радянське суспільство, активно використовувало образ Героя, а сучасне українське ним майже не користувалося до Революції Гідності. Взагалі, Герої є базисом громадянської ідентичності та сиволами громадянської релігії, яка їх сакралізує. Т. Карлейль вважав поклоніння героям найкращим стабілізатором політичного ладу, а американський психолог Дж. Харві зазначив, що «захоплення героями може формувати базис громадянської ідентичності, вчити активної громадянської позиції» [334]. Ця особливість героїчних образів особливо важлива в сучасному українському суспільстві, яке гостро відчуває проблему самоідентифікації після здобуття незалежності. Саме ця аморфна самоідентифікація – найважливіший фактор існування народу, який зачіпає смисложиттєві підстави існування спільноти [169, 7].

Ситуація з самовизначенням українців (коли регіональні стереотипи виявляються сильнішими за загальнонаціональні) специфічна тим, що історичні особистості роль українського загальнонаціонального героя не виконували,

оскільки трактування історичних подій у різних регіонах країни принципово різне: герої однієї частини країни нерідко викликають відторгнення або навіть агресію у жителів інших регіонів (Бандера, Шухевич, Мазепа).

Проблема пошуку компромісних моделей героїзму, здатних згуртувати більшість членів суспільства, стати національною рольовою моделлю, викликати явище позитивної асоціації з цим образом була вирішена лише трагічними подіями Революції Гідності. Саме герої Небесної Сотні стали чи не першими справжніми загальноукраїнськими героями за часів незалежності.

Відсутність загальнонаціональної соціокультурної матриці, складовою якої є релігійні уподобання, можна пояснити з а допомогою концепції «культурної травми суспільства». Кай Еріксон, розуміє під нею «удар по основі соціального життя, що завдає шкоди зв'язкам, які поєднують людей» і послаблює основоположне почуття приналежності до колективу [333, 223]. В соціальних науках, існує колективний феномен «травматизованих спільнот». К. Еріксон небезпідставно стверджував, що «травма може створити спільноту» [333, 231]. Між подією і її усвідомленням проходить певний час, коли відбувається ідентифікація «природи болю, природи жертв і відносин відповідальності». Дж. Александер називає цей час «процесом становлення травми» («trauma process»), протягом якого травма набуває рис культурного процесу, що постає і підтримується за допомогою різних форм репрезентації [324, 94].

В установках жителів Західної України можна є всі ознаки «комуністичної травми» і пов'язане з цим домінування негативного сприйняття радянського минулого. Саме тому, мешканці західних регіонів України довіряють священству УГКЦ та УАПЦ, оскільки ці Церкви розділили з населенням гоніння та утиски радянських часів, зберігали та плекали національну ідентичність.

В установках жителів Східної України – в більшій мірі присутні ознаки «посткомуністичної травми»: розпад СРСР розглядається як втрата певних ідеалів, поява кордонів з Росією, в якій залишилося багато родичів, ослаблення економічних зв'язків з Росією як соціальне зло, а спогади про радянське минуле набувають ностальгічного та романтичного забарвлення. Тому мешканці східних

регіонів з довірою ставляться до УПЦ МП, а УПЦ КП вважають «неканонічними розкольниками», асоціюючи УПЦ МП з Росією, як частину РПЦ – єдиної легальної Церкви Радянського Союзу.

Опанування культурної травми («колективний коупінг», за визначенням П. Штомпки [309, 7]) потребує колективної інтерпретації та символічного виробництва, які дозволять пом'якшити психотравмуючий вплив та винайти засоби колективного психологічного зцілення. В цьому контексті консолідуючий потенціал громадянської релігії, яка має принципово надконфесійну сутність, має бути використаним з метою започаткування загальнонаціонального діалогу, покаяння та примирення.

Релігійно легітимована ціннісно-орієнтована комунікація має стати механізмом подолання проявів сепаратизму й радикалізму, зважаючи на загострення дискурсу міжрегіональних відмінностей і набуття важливого значення регіонів у сучасній демократичній державі. Прийняття спільних смислів та символів громадянської релігії, що матимуть фундаментальне значення культурно-ціннісних засад для життя суспільства, забезпечення повноти розвитку його сучасного та майбутнього національного життя, є одним з надскладних та найнеобхідніших завдань збереження цілісності українського суспільства та держави.

Виявом громадянської релігії під час Революції Гідності стала актуалізація базових для нації аксіологічних явищ:

- релігійних (штурм урядових будівель по вул. Грушевського опозицією почався в день загального святкування православними дня Хрещення Господнього, монастирі та храми УПЦ КП перетворилися на шпиталі, кожен день на Майдані починався й закінчувався спільною молитвою);
- ідеологічних (хвилювання супроводжувалися руйнуванням символів радянської епохи, перефарбуванням міського простору в національні кольори, масове виконання гімну);
- загальнолюдських (актуалізація ідеологем національного суверенітету, громадських прав, солідарності, взаємодопомоги, самопожертви тощо).

Поширення дискурсу громадянської релігії відбувалося через організацію народних віче, залучення поетів і музикантів, детальне висвітлення свят, демонстрацію форм громадянської самоорганізації. Водночас приєднання громадськості до її символічного поля відбувалось через акцентування, емоціоналізацію, метафоризацію, архаїзацію подій. Так, глибоко символічним для киян став той факт, що під час побиття студентів на Майдані набат Михайлівського Золотоверхого монастиря вперше ударив з часів ординської навали. А соціальні мережі актуалізували існуючі протестні настрої.

Наразі символічний комплекс української моделі громадянської релігії включає декілька елементів:

- мовно-онтологічний (державна мова стає основою національної концептосфери; національний архетип актуалізується по-новому й водночас відбуваються пошуки культурного героя) та історико-нарративний (український історичний міф підлягає перегляду; героїчний пантеон зазнає переформатування; національна ідея та державотворчий проект отримують чіткіші обриси за рахунок набуття рис європейської моделі);
- дискурсно-комунікативний (поведінковий компонент: внесення змін в український святковий календар та форми урочистої обрядової символіки; візуальний компонент: широке послуговування абстрактними образами та асоціаціями, як то жовто-блакитні полотна, дівчина у вінку з квітів, воїн-визволитель тощо);
- предметний (актуалізуються національні символи тотемного походження, як то сонце, укроп, мак, літак, серце тощо; та символи-фетиші, контекстуалізовані як національні святині, як то фізико-географічні об'єкти та витвори мистецтва і архітектури).

Тільки гармонізація усіх цих складових дозволить використовувати легімітуючий їх стабілізуючий потенціал громадянської релігії у повному обсязі.

Конституювання громадянської релігії на Євромайдані відбувалося з опорою на наступні символіко-комунікативні компоненти, за допомогою яких відбулися принципові зрушення в свідомості великих мас громадян України:

1. архетип;
2. зміст конкретного досвіду, емпірично отриманого в ситуаціях, об'єднаних даним архетипом;
3. систему алегоричних образів, функціональна символіка яких співвідносить «бажане» з «належним», тобто зі сформованим архетипом.

Проаналізуємо як вияв громадянської релігії набір функціональної символіки, що послугувала прото-формою легітимації нового порядку «знизу». Масові демонтажі меморіалів, символізуючих радянське минуле України, зокрема повалення пам'ятників В. Леніну та іншим радянським лідерам (так званий «Ленінопад»), засвідчили «поверження ідолів новою вірою», точку емоційного неповернення до комуністичного минулого.

На місці відкинутих символів постають нові, відповідаючи запитам масової свідомості у багатьох регіонах країни були споруджені меморіали «Небесної сотні», а також перейменовані вулиці та площі на честь Героїв Небесної Сотні.

Взагалі топоніміка є важливим елементом соціально-символічного й історичного простору і відображає ідеологічні аспекти колективної пам'яті [339, 289]. Громадянська релігія виштовхує радянський політичний дискурс з повсякденних практик городян. В українській історії найменування та перейменування завжди розглядалися як вираз політичної волі: в імперську епоху новим містам присвоювалися назви, пов'язані з іменами монархів (наприклад, Катеринослав). В радянську епоху політика найменувань вулиць, міст, заводів і фабрик була декларованою частиною монументальної пропаганди, покликаної занурити жителя країни в тотальний простір радянської символіки (Дніпропетровськ, Дніпродзержинськ, Кировоград). Невипадково, у 2013-2015 рр. дискусії навколо топонімічної політики стали ареною політичної та культурної боротьби, що набули рівня обговорення більш широкого кола питань – конструювання нової ідентичності, комеморації та історичної пам'яті.

Поряд з цим, став чітко вимальовуватися образ Іншого як усередині країни, так і за її межами. В даному випадку Інший виступає як відчужуваний суб'єкт в оформленні внутрішньої моделі соціальних групових відносин і знаменує

прощання з минулою (пост-радянською) епохою і початок нової (національно-демократичної). У період Євро-революції в Україні і донині образ внутрішнього Іншого реалізується у фігурах громадського руху «Антимайдан» і Комуністичної партії України (КПУ), а з початком АТО – з імперською Росією і режимом Путіна, як агресором.

Конфронтація Майдану й Антимайдану виникає не через суперечку про європейське майбутнє України, починається з конфлікту «двох країн», активованого під час Помаранчевої революції 2004 р. Ці «дві країни» в релігійному полі православ'я, з одного боку, представлялися УПЦ МП, як часткою РПЦ, що асоціювалася з «єдиною церквою добрих радянських часів», а з іншого – проукраїнськими УПЦ КП та УАПЦ, які, разом з УГКЦ, вважалися традиційно «духовними окормителями» українського націоналізму. Даний конфлікт був побудований і навмисно загострений на підставі відмінностей у сприйнятті жителями Західного і Східного регіонів України їх загальної політичної історії та майбутнього. Що ж стосується КПУ, то тут навряд чи потрібні пояснення: на думку громадськості «партія минулого» повинна бути скасована. Новий політичний дискурс, легітимований громадянською релігією ґрунтується на архетипі. Архетипи в контексті нашого дослідження - це первинні матриці суспільної свідомості, установки, що визначають думки, почуття і дії людини. Соціальні образи виступають похідними (вторинними) структурами, за допомогою яких проявляються смисли матриці громадянської релігії в часи національної мобілізації. Тому архетипна основа може бути розглянута як субстрат символічної системи громадянської релігії, якщо розуміти під субстратом елементарні (статичні і стійкі) складові частини її предметного змісту.

Вище ми довели, що в процесі суспільних трансформацій домінантний пострадянський міф в Україні піддався реконструкції, а отже, трансформаційні зміни повинні торкнутися й базового архетипу. Колишній базовий архетип проявлявся в коннотаціях «(пост-)радянськості» й установках «(пост-)радянської, «совкової» людини». Тому здійснена засобами громадянської релігії зміна установок масової свідомості з необхідністю спричинила глибші трансформації.

Так, переконаність громадян у неминучості поганого життя, заохочення корупції, мовчазна згода з відсутністю можливості впливати на політику змінилися уявленнями про заслужене краще майбутнє й процвітання нації.

«Євромайдан виступає як сформована орієнтація громадськості на європейські цивільні та політичні цінності, а «Європа» – як символ аксіологічних, а також цілого ряду соціальних, геополітичних та економічних переваг» [243, 193]. Українці долають відчуття недорозвиненого суспільства, неспроможності і покинутості після розпаду СРСР, відбувається консолідація українського суспільства навколо сформованої ідеї про єдність Сходу й Заходу та їх спільного європейського майбутнього, яка може стати національною. О. Славіна констатує «підвищення тяжіння людей до використання обрядової політичної символіки. Останній рік явив країні багато патріотів, які символічно заявляють про свій вибір не тільки шляхом носіння елементів національного вбрання («вишиванок»), але також і набиванням відповідних татуювань, брендуванням автомобілів та інших транспортних засобів кольорами українського прапора та елементами національних орнаментів, проведенням публічних акцій «Прапор в кожне вікно», створенням «живих ланцюгів» для з'єднання міст, берегів річки Дніпро і так далі» [243, 193].

Ці дії можна класифікувати як уявне і операціональне прив'язування до символічних матриць громадянської релігії, адже саме таким способом – у комбінації з символами – громадянська релігія набуває оперування і ритуалізації. Зміна архетипу (пост-)радянської людини на архетип українського європейця за допомогою громадянської релігії відбувається по лінії трансформації типу громадянської культури з підданської в активістську – політичну культуру участі. Про це яскраво свідчить кількість нових неурядових організацій, які з'явилися в Україні після Революції Гідності.

«Можна констатувати, що перехідна реальність в Україні містить найбільш репрезентативні символічні артикуляції, які конституюють колективні емоції і пам'ять. В той же час, ключові теми перехідності проектуються через відповідну обрядовість» [243, 194]. Громадянська релігія створила нові соціально значущі

ритуали, таких як народне віче на Майдані в Києві, повсюдне виконання Гімну України, пофарбування споруд, мостів, малих архітектурних форм у кольори національного прапору. Основні функції цих символічних дій – інтегруюча (затвердження єдності і цілісності спільноти людей) і психотерапевтична (досягнення почуття солідарності перед обличчям кризи) [312]. Найяскравішим прикладом нового політичного ритуалу є використання специфічного привітання (гасла / заклинання): «Слава Україні! Героям слава! Слава нації! Смерть Ворогам! Україна понад усе!».

Повторюваність цих дій і кількість людей, які вважають за потрібне практикувати зазначені ритуали, дозволяють констатувати формування нового габітуса політичної культури українців. Разом з тим, ритуал у громадянської релігії виступає як метасоціальна мова, за якою можна судити про запити українського суспільства щодо транзитивної реальності. Це і потреба у відчутті єдності та згуртованості нації, і відчуття переваги над зовнішнім ворогом, і бажання пишатися своєю країною, і готовність підтримувати зміни. Названі політичні ритуали формують в колективній свідомості єдину систему цінностей, конституюючи через громадянську релігію фрейм соціально-політичної ідентичності (почуття причетності до національно-демократичних перетворень).

В рамках громадянської релігії реалізується символічна комунікація, яка дозволяє легітимізувати сучасний етап демократизації суспільства. Символи-дії (ритуали) громадянської релігії не тільки стають органічною складовою процесу публічної комунікації, але й виступають потужним інструментом легітимації нового суспільного ладу.

Характеризуючи притаманні українській громадянській релігії ритуали, доцільно виділити дві їх функціональні групи: перформативні ритуали й процесуальні ритуали. Перформативні символи-дії, (присяги, благословення, урочисті промови, договори тощо) створюють в символічному універсумі української громадянської релігії простір політичної комунікації, в межах якого вони продукують як передумови для політичних дій, так і самі комунікативні дії, що створюють смисли та значення. Прикладами перформативів [46] можна

вважати колективне запалювання свічок в пам'ять про загиблих на Майдані, регулярне (кожну годину) співання національного гімну активістами на Майдані Незалежності (в період активної фази Єврореволюції), зачитування резолюції Євромайдану, використання й поширення неофіційного гімну Небесної Сотні (жалобна пісня «Пливе кача по Тисині») тощо. Відмінною рисою цих ритуалів є те, що визначальним в них є не зміст сказаного (\показаного), а його прочитання як символу у контексті символічної системи громадянської релігії.

Процесуальні ж ритуали проявляються у багатократному посиленні колективної згуртованості їх учасників через використання ідеологем та процесуальних символів. Їх прикладами були: «Марш мільйона» 8 грудня 2013 р., мирні автопробіги Автомайдану, присудження звання Людини Року-2013 не конкретній особистості, а узагальнюючому образу – Людині Майдану – «носієві суверенітету та єдиному джерелу влади в Україні» журналом «Фокус»; проекти Пошти Майдану тощо.

«Головне призначення таких символів-дій – відтворити рольову структуру суспільства й тим самим закріпити довіру суспільства до нових символів. Таким чином, створюється цілий культурно-ритуальний комплекс, який моделює сучасну реальність в Україні в семантичному кодовому ключі громадянської релігії» [243, 195-196]. Мова йде про такі символічні церемоніали і форми, як відзначення Дня Гідності та Свободи (День річниці Євромайдану), створення документального фільму-хроніки про події громадянського повстання – «Майдан» С. Лозниці; укладання збірок поезії, прози, спогадів, фотоматеріалів, присвячених подіям Євромайдану (наприклад, «Небесня сотня. Антологія майданівських віршів» Л. Воронюка, «Борітеся – поборете» О. Уліщенко, «Материнська молитва. Українки – героям Майдану» Т. Череп-Пероганича, «Знакове світло Майдану» Н. Дички, «Майдан. Нерозказана історія» С. Кошкіної, «Майдан. Революція гідності. Фотолітопис у трьох блоках» С. Кубіва та О. Святоцького, та ін.), збір експонатів та ідей для майбутнього «Музею Свободи / Музею Майдану» і так далі.

Таким чином громадська релігія формує в суспільстві емоційний консенсус, інтегрує і мобілізує колективи, єднає й згуртовує націю. «Символічне освітлення

правильності й праведності обраного шляху (європейського вибору України) відбувається через злиття розуміння свободи і національної незалежності з релігійними віруваннями: «З нами Україна! З нами Бог!» [243, 196]. Глибоко символічно, що загиблі під час зіткнень на Майдані складають «Небесну Сотню», з «Ангелів Світла», «Ангелів Добра», якими стали для суспільства герої-майданівці. На Великодень 2014 р. православні вітали друг друга гаслами «Христос воскрес! – Воскресне й Україна!».

Притягнення релігійної складової неминуче веде до сентименталізація історії, збільшення ролі «збудливих елементів в історичній свідомості і пам'яті». А отже й зростає потенціал для поширення нарративу віктимізації («образу Жертви»), оскільки «культура ініціює історію, а не чекає ініціацій з минулого» [301, 350].

Легітимована громадянською релігією на Майдані державна влада докладає зусиль щодо інституалізації нової сакральної символіки на офіційному рівні. Йдеться, зокрема, про чотири декомунізаційні закони, схвалені на засіданні Кабінету Міністрів України 31 березня 2015 р.:

- «Про правовий статус та вшанування пам'яті борців за незалежність України у ХХ столітті» (закон № 314-VIII);
- «Про увічнення перемоги над нацизмом в Другій світовій війні 1939–1945» (закон № 315-VIII);
- «Про доступ до архівів репресивних органів комуністичного тоталітарного режиму 1917–1991 років» (закон № 316-VIII);
- «Про засудження комуністичного та націоналсоціалістичного (нацистського) тоталітарного режимів та заборону пропаганди їхньої символіки» (закон № 317-VIII).

Заборона радянської символіки й прирівнювання радянського режиму до злочинного призвела до змін у змісті ремембраційних експозицій ряду українських музеїв. Зокрема, наказом Міністерства культури України від 16 липня 2015 р. № 494 Меморіальний комплекс «Національний музей історії Великої Вітчизняної війни 1941 – 1945 років» перейменовано на «Національний музей історії України у Другій світовій війні. Меморіальний комплекс». Міністерство

культури України веде мову про створення Музею історії тоталітаризму (радянської окупації). Держава намагається «фактологічно» підкріпити наратив дискредитації Іншого (номінація образу Ворога – радянська влада та її наступник – Путінська Росія). «Для персоніфікації потрібно створити образ, який легко запам'ятовується і за яким громадяни можуть себе легко ідентифікувати» [169, 71]. Отже, за допомогою інструментів громадянської релігії щодо символізації політичного простору був знятий семіотичний дефіцит перехідної культури українського суспільства, а також відбулося формування концепту нової суспільної реальності.

Якщо зробити спробу моделювання виявів української громадянської релігії, то, на підставі теоретичних узагальнень В.Легойди [147], які ми проілюстрували українськими прикладами, на символічному рівні аксіоматика громадянської релігії в Україні реалізується в наступних символах:

I. Ідеальні символи:

1. Вербальні:

- а) сакральні тексти: Конституція України, Декларація про державний суверенітет України;
- б) особлива публічна політична риторика (З нами Бог і Україна, «Боритесь - і поборете, нам Бог помагає»), яка використовується в промовах президентів, їх зверненнях до народу, публічних виступах політичних лідерів тощо;
- в) «понятійна» символіка («Вільна Україна», «Своя, Богом дана земля», «Воля або Смерть», «Євромайдан», «Небесна Сотня» тощо).

2. Невербальні: український прапор, малий герб (тризуб), посада президента тощо.

II. Матеріальні символи: це, перш за все, Майдан Незалежності, алея Небесної сотні, меморіали Небесній Сотні тощо.

В особливу групу можна виділити людей, які є символами національної культури: борці за Незалежність (Степан Бандера, Роман Шухевич та воїни УПА тощо), громадські діячі (Пилип Орлик, кирило-мефодіївці), письменники (Тарас Шевченко, Іван Франко, Леся Українка тощо) та державні діячі (Іван Мазепа,

Михайло Грушевський тощо) минулого та сьогодення (герої Небесної сотні, Надія Савченко, «кіборги», й інші герої АТО).

Як бачимо, процеси розгортання громадянської релігії в Україні тісно пов'язані з процесом остаточної декомунізації суспільства. Можна стверджувати, що ідеологія громадянської релігії заповнює собою ідеологічний вакуум, що утворився в суспільстві після розпаду СРСР.

3.2. Форми та місія громадянської релігії після Євромайдану

Процеси поступового визрівання громадянської релігії на тлі формування в Україні громадянського суспільства, можливо ще десятиліття проходили б у латентному, імпліцитному вигляді, якби події Євромайдану, Революції Гідності, а згодом і анексія Росією Криму та воєнні дії на Сході країни не виявили цей феномен як реальність суспільного життя. Релігійний фактор вкотре в історії незалежної України засвідчив свій вагомий вплив на суспільне життя й політичні процеси в країні.

Якщо в попередньому підрозділі дисертаційного дослідження ми розглядали, в основному, символіко-комунікативну та ритуальну роль громадянської релігії в житті суспільства, то цей розділ ми присвятимо взаєминам громадянської релігії та інституціалізованих релігійних організацій України, оскільки, як ми неодноразово зазначали, громадянська релігія в Україні не має відношення до жодної з релігійних конфесій чи організацій, які офіційно здійснюють свою діяльність в країні. Вона не є також «міжцерковною» або «міжрелігійною» організацією, оскільки принципово не може бути жодним чином інституціалізованою. Можливо, коректніше в цьому контексті було б називати громадянську релігію «громадянською», або ж «суспільною вірою», підкреслюючи

її світоглядно-аксіологічну природу. Але оскільки термін «громадянська релігія» існує в соціології релігії більш, ніж 60 років, ми використовуємо саме його.

Громадянська релігія є викликом для інституціалізованих релігійних організацій України, оскільки виявляє прорахунки в соціальних доктринах Церков, ставить гострі та незручні запитання щодо ставлення до політичних процесів, вимагає активної присутності в суспільному житті і відповідей на «виклики часу». Більшість українських релігійних організацій витримує випробування «громадянською релігією» і намагається адекватно будувати свою діяльність.

Присутність Церкви на Євромайдані має досить чіткі хронологічні рамки: від 30 листопада 2013 р. як моменту ключового морально-аксіологічного виклику церквам, до кінця лютого 2014 р., коли «через об'єктивні обставини (російська агресія щодо України і наступна анексія Криму та сепаратистський тероризм на сході України» церкви були змушені звернути свою увагу на інші, ніж взаємодія з громадянським суспільством, теми» [159, 6].

На базі аналітичного дослідження великого масиву інформаційних матеріалів, українські експерти-релігієзнавці виявили певні етапи «майданної» ідентифікації конфесій: буттійне, теоретичне й діяльне самознаходження. «Так, спочатку виявлялись а події Майдану через дещо стихійно-ситуативну діяльність та висловлювання своїх послідовників, потім вони знаходили теоретичне обґрунтування такої присутності (зокрема 15 та 17 січня 2014 р. в м. Києві відбулись два богословські Круглих столи на тему Церкви та Майдану), і зрештою – діяли узгоджено з цими обґрунтуваннями й церковними та суспільними запитамми» [159, 7].

Громадянська релігія в Україні, поза сумнівом, є релігією державотворення нової, постмайданної України, захисту базових національних моральних цінностей. Взагалі, необхідною умовою виникнення громадянської релігії, на нашу думку, була наявність глибокої кризи влади в країні, коли нова влада, яка змінила повністю корумпований режим В.Януковича, для того, щоби її сприйняло суспільство, мала бути легітимізованою. Саме нову, вільну від комуністичного минулого, корупції, влади олігархів суверенну й територіально цілісну Українську Державу вона

сакралізує, духовно легітимізує й захищає силою власного морального авторитету в суспільстві.

Як слушно зазначає І. Богачевська, «населення країни, яке проросійські політичні сили свідомо намагалися після першого Майдану поділити на проросійський Схід та націоналістичний Захід, громадянська релігія дієво поєднує навколо вищих моральних ідеалів, спонукаючи кожную людину до самоідентифікації як частки не лише політичної, але й духовної нації, високоморальної без прив'язки цих якостей до певної християнської конфесії чи ж юрисдикції, як це робиться в балканських країнах, чи в Росії» [18, 104].

Під визначення громадянської релігії підпадає безпрецедентний зліт національної самосвідомості українців, безумовна сакралізація ними національних державних символів – гімна й прапора, переосмислення широкими верствами населення традиційних радикально-націоналістичних гасел, таких як «Україна понад усе!», «Слава нації – смерть ворогам!» в загальнонаціональному патріотичному дусі. Усвідомлення необхідності захисту «своєї, Богом даної, землі» консолідувало українських громадян навколо комплексу національно-патріотичних ідей (сакралізація незалежності української держави, перспектива побудови європейської демократичної держави та інтеграція в європейський культурно-економічний простір, чітка національна самоідентифікація та вшанування власної історії та культурних традицій).

Ідеологія української моделі громадянської релігії приблизно укладається в наступну схему:

- існує Бог;
- Його волею українці живуть на своїй землі й здобули Незалежність;
- У боротьбі за Незалежність (територіальну цілісність та суверенитет), Бог на боці українців, Він зберігає Україну для українців;
- Божою волею українці переможуть та побудують сильну, незалежну, заможну європейську державу;
- нація – головне джерело самоідентифікації для українців як у політичному, так і в духовному сенсі.

Є всі підстави стверджувати, що цей комплекс ідей є основою громадянської релігії українців, яка консолідує суспільство в часи економічної скрути та воєнних дій на сході країни.

Це «оперативна релігія» суспільства (У. Герберг), система ритуалів, символів, цінностей норм і форм вірності, яка функціонує в житті сучасного українського суспільства, формує відчуття всеохоплюючої єдності, яка виходить за межі внутрішніх конфліктів і відмінностей, історично притаманних українському суспільству.

Представники більшості релігійних інституцій країни, не чекаючи офіційних рішень свого керівництва, в час суспільних зрушень продемонстрували спроможність піднятися над конфесійними перегородками. Одним з найяскравіших виявів громадянської релігії на Майдані стала так звана Громадянська Церква. Вітчизняні релігієзнавці Л.Филипович та О.Горкуша дали таке визначення «нового феномену – Громадянської Церкви України, що, не будучи якоюсь окремою інституалізованою організацією, інтегрує в собі різні Церкви (як віросповідні, а не організаційні співтовариства), конфесійних представників, духовних лідерів та громадян, об'єднаних спільною метою побудови гідного Майбутнього України на підставі вищих духовних цінностей та релігійно-національних ідеалів» [56]. Таке визначення робить можливим вважати Громадянську Церкву України виявом громадянської релігії, яка також значною мірою була ініційована Майданом.

Як слушно зазначають упорядники збірки «Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка», коли йдеться про присутність релігійних організацій на Майдані підчас Революції Гідності, то «під Церквою розуміється не якась конкретна конфесійна (християнська) організація, а саме спільнота об'єднаних у цілісну духовно-релігійну систему представників різних віросповідань, які, ефективно взаємодіючи між собою та громадою Майдану, задовольняли його духовно-релігійні потреби – вони були наставниками, сповідниками, натхненниками пастирями та духівниками» [159, 5]. Саме так можна визначити

феномен громадянської релігії, що у всій повноті проявився на Майдані 2013-14 рр. – громадянську Церкву.

Дії тисяч священнослужителів різних релігій та конфесій, їхній духовний посыл та приклад високоморальної поведінки та особистої мужності дозволили Громадянській Церкві й громадянській релігії й після Майдану залишатися важливим стримуючим та консолідуючим суспільство феноменом, «совістю нації», що має, згідно всіх соціальних опитувань, вищий рівень довіри серед всіх суспільних інституцій.

Майдан засвідчив, що громадянська релігія в Україні долає не лише етнічні, але й релігійні (не кажучи вже про конфесійні або юрисдикційні) перегородки між громадянами країни.

«Ні післямайданна українська влада, ані жодна політична сила не були творцем, організатором, спонсором чи ж натхненником створення громадянської релігії в Україні. В цьому контексті громадянська релігія українців дещо протиставляє себе як державним інституціям, так і інституціалізованим релігійним організаціям. Громадянська релігія є суто народним феноменом прямої демократії, який не піддається ані контролю збоку держави, ані ототожнюється з жодною наявною в суспільстві інституціалізованою релігійною організацією» [18, 30]. Громадянська релігія є своєрідною «совістю нації», яка перевіряє відносини держави й народу на предмет їх відповідності Божим законам. Громадянська церква, як Церква без конфесійних, а часто й без міжрелігійних кордонів в Україні взяла на себе функції, які інституціалізовані церкви та релігійні групи, нажаль, не в змозі виконувати настільки ефективно, оскільки загрузли в боротьбі за політичну владу та преференції.

Перед початком Революції Гідності громадянська активність українців вважалася експертами вкрай низькою, що зумовлювалося трьома групами причин:

- соціально-психологічними стереотипами, притаманними значній частині населення, зокрема, патерналістськими орієнтаціями, пасивністю й безпорадністю в нових суспільних умовах, рудиментами “зрівнялівщини” на тлі наростання агресивно-споживацьких настроїв;

- втратою громадянами довіри до влади і, як наслідок – до самої держави, обрання ними індивідуальних шляхів виживання, а отже, байдужість до громадських справ. Більшість громадян України не вірила владі, як і в те, що своїми діями можна примусити владу працювати на користь суспільства;
- недосконалістю інститутів, які слугують каналами для виявлення громадської активності населення – політичних партій, профспілок та громадських організацій, практична відсутність в Україні доступних для більшості населення незалежних ЗМІ.

В описаній ситуації інституціалізовані релігійні організації, які традиційно є найавторитетнішим сегментом громадянського суспільства, не спромоглися очолити громадянський рух за демократичні перетворення в Україні на основі загальнолюдських моральних норм. У той же час, було не до кінця налагоджено взаємозв'язок між церквою і громадянським суспільством. Християнські церкви та інші релігійні об'єднання, будучи по своїй природі консервативними інституціями та усвідомлюючи власну реальну залежність від центральної й регіональної державної влади, надто обачно демонстрували свою громадянську позицію щодо соціокультурного стану суспільства, економічної ситуації, намагання локалізації соціальних і політичних прав громадян.

Як слушно писав Ю.Чорноморець на початку Революції Гідності, Церква ще до Майдану почала орієнтуватися не стільки на державу, скільки на суспільство, і «сама себе усвідомлює, в першу чергу, як партнера громадянського суспільства, а вже звідси вибудовує свої стосунки з державою». Ця тенденція «пов'язана із поступовим формуванням в Україні християнського громадянського суспільства». На думку вченого, громадянське суспільство ще багато недопрацьовує у взаємодії з церквою, і церква також багато недопрацьовує у тому, щоб дійсно відігравати провідну роль в українському громадянському суспільстві. «Церква не робить останній крок укорінення у громадянському суспільстві, щоб говорити десь із центру цього суспільства, бути провідним спікером цього суспільства, бути громадським лідером номер один» [159, 55-56].

Це суспільне завдання на Майдані виконала лише Громадянська Церква, яка консолідувала віруючих різних релігій та конфесій на захист національних духовних цінностей та ідеалів, засвідчивши наявність в Україні громадянської релігії як форми громадянського суспільства. Після Євромадану є всі підстави констатувати, що інституціалізовані релігійні сили України змушені зробити цей крок, усвідомлюючи його важливість для власного існування, і спонукає їх до цього саме громадянська релігія.

Принциповим для цього Майдану було те, що громадянська релігія на ньому, особливо на початку, чітко дистанціювалася від інституціалізованих у країні релігійних організацій, так само як громада Майдану перші тижні дистанціювалася від будь-яких політичних сил, які хотіли викристати проткест мас у своїх вузкопартійних цілях. «Стосовно ж наявних в Україні церков і релігійних організацій, то вини в різний спосіб та різною мірою долучалися до Майдану. У кожному конкретному випадку це визначалось різноманітними факторами, включаючи богословські, геополітичні та суб'єктивні чинники. Зрештою, окрема церква чи релігійна громада є лише спільнотою одновірців, яка, хоча й має свою ієрархічну організацію та обов'язковий перелік традиційно вивіренених релігійних істин, все ж об'єднує прихильників різних політичних поглядів чи носіїв відмінних аксіологічних систем» [159, 5].

Щодо інформаційних джерел – найбільший їх масив стосувався позицій УПЦ МП, хоча церква неухильно декларувала свою «поза-майданну позицію». Позиція «між барикадами (Майданом і владою)» вимагала постійного пояснення у ЗМІ. «Натомість релігійні організації, які безпосередньо були включені в тіло й дух Майдану, мали менше необхідності інтерпретувати свою позицію» [159, 7], оскільки вона яскраво проявлялася в їхніх діях та висловлюваннях їхніх лідерів.

Майдан виявив також наявність суттєвих розбіжностей між офіційною церковною позицією УПЦ МП (та й деяких інших християнських конфесій), висловлюваннями релігійних очільників і думками та діями окремих релігійних лідерів, священників, окремих вірян.

Експерти-релігієзнавці також зазначають, що більш послідовною, щирою та цілісною була позиція тих конфесій, релігійних спільнот та їх представників, які вже мали ґрунтовну соціальну концепцію, узгоджену з сучасними тенденціями зростання стандартів суспільного співжиття та духовно-моральних настанов належного розвитку людства. Як ми вже зазначали, «Майдан об'єктивізував, унаочнив, оприсутнив як силу церкви, так її проблеми. ... Майдан виявив неоднозначність церковного відношення до духовно-морального і соціально-політичного протесту мас» [159, 46]. УПЦ МП та деякі протестантські деномінації мали труднощі щодо вироблення єдиної позиції, солідарної з позицією своєї віросповідної громади. Чітко проявилися протиріччя позицій всередині цих релігійних спільнот. Тут мали місце індивідуальні протести як мірян, так і священників (пасторів), які йшли на Майдан захистити гідність людини як Божого творіння.

Позиція невтручання в проблеми суспільного життя, віддання рішення щодо ставлення до них вірянам виявилася слабкою та неефективною. Вигравали в очах суспільства ті конфесії, в яких полярність політичних настроїв була в часи Майдану підпорядкована основному гаслу: «Бог і Україна!» і базувалася на засадах глибокої віросповідності та патріотизму.

Зокрема, перед християнськими церквами постала проблема визначення чіткої позиції щодо соціальних проблем, національно-патріотичного руху, що потребує оновлення соціального вчення багатьох Церков, оскільки паства багатьох з них виявилася розколотою щодо оцінки подій на Сході країни та АТО, а керівні органи знаходяться на території країни-агресора.

Разом з тим, увійшов в історію України той факт, що жодна з церков в Україні не промовчала після ночі на 30 листопада. Майдан засвідчив яскраві приклади жертвовності священнослужителів різних конфесій, їх громадянську та людську мужність.

Як зазначає В.Єленський, «релігійний плюралізм, який існує в Україні, не став руйнівним для місії українських церков. Українські церкви зуміли сформулювати спільний порядок денний, і досить наполегливо, консолідовано і солідарно вони виступали, наприклад, проти мовного закону Ківалова-

Колесниченка, декілька разів за звільнення Юлії Тимошенко, у підтримку соціально значущих ініціатив. Зрештою, рух «Першого грудня» виник за ініціативи українських церков, у тому числі й УПЦ у єдності з Московським патріархатом» [159, 55].

«Українські церкви, релігійні діячі та духовні авторитети в основному з гідністю продемонстрували свою здатність та готовність виконувати місію духовних поводитирів народу в найважчі й переломні історичні моменти. Для них не стала несподіванкою чи небажаним викликом світоглядна трансформація сучасних українців. Українська Греко-католицька Церква, Римо-Католицька Церква України, Українська Православна Церква Київського Патріархату, Українська Автокефальна Православна Церква, і значна кількість лютеранських, євангельських та інших християнських пасторів, ісламських та іудейських релігійних лідерів, сприйняли постання громадянської свідомості сучасних українців як реальну можливість вплинути на формування такого майбутнього України, в якому б реалізовувалися вищі духовні цінності й релігійні ідеали» [159, 10-11]. Разом з тим, не можна не погодитися з твердженням о. Кирила Говоруна проте. що «Майдан у своїй ціннісній складовій значно переріс і українські церкви — всі без винятку. ... Майдан дав поштовх церквам піднятися над тим статусом-кво, який панував у їх відносинах з державою протягом усіх років незалежності України, і виступити на боці суспільства. Тепер церквам слід зробити крок далі і дати свою відверту оцінку цій владі»[118].

У Доповіді "Демократія участі в Україні. Стан реалізації державної політики сприяння розвитку громадянського суспільства" експерти Громадського об'єднання "За демократію через право" М. Ставнійчук, В. Кулик, Л. Мудрак зазначають, що «суспільство випереджає в розвитку державну владу». На Майдані громадські активісти за участі та підтримки представників релігійних конфесій сформували порядок денний модернізації України, який значною мірою якісно випереджав вимоги політикуму. Майдан засвідчив, що громадянське суспільство сьогодні «включає в себе дедалі ширший і яскравіший спектр організованих та неорганізованих груп. Нові суб'єкти громадянського суспільства стирають межі

між секторами й експериментують з новими організаційними формами як онлайн, так і офлайн. Унікальна концепція того, що громадянське суспільство як "місце, де діємо на загальне благо", розширюється, бо суб'єкти громадянського суспільства часто відіграють роль локомотива в русі змін» [259] наочно проявилася в Україні під час Майдану.

Це твердження повністю стосується релігійної сфери, де громадянська релігія стала промотором змін інституціалізованої релігійності країни, виявивши проблеми взаємодії релігійних організацій та суспільства, і, разом з тим, окресливши напрямки подальшого теологічного та організаційно-практичного розвитку релігії в контексті суспільних запитів.

Разом з тим, після закінчення Євромайдану деякі найактивніші представники священнослужителі Громадянської Церкви Майдану приєдналися до добровольчих батальонів, що вирушили в зону АТО на захист країни від російсько-терористичної агресії, а більшість з них в тилу зайнялася організацією потужного волонтерського руху по підтримці збройних сил України, збором коштів, допомогою пораненим, а згодом і опікою сімей переселенців.

Громадянська церква змінювала форми своєї діяльності й присутності в політичному полі суспільства так само, як змінювалося громадянське суспільство. У постмайданний період громадянське суспільство в Україні розвивалося під впливом наступних чинників:

- Зовнішня агресія проти Української держави з боку Росії та окупація Криму стала об'єднавчим чинником для активної когорти діючих громадських об'єднань у пошуку ефективних рішень (як протидії агресії, так і в питанні реформування старої державної системи). Набула поширення тенденція до формування спільних громадських ініціатив із залученням широкого кола учасників, зокрема окремих віруючих та цілих громад, у спільноти (мережі) громадської дії. Для активного сприяння проведенню реформ утворилося декілька впливових лобістських громадянських партнерств, відбулося об'єднання експертного співтовариства. При цьому слід зазначити, що цими громадськими

об'єднаннями здебільшого використані напрацювання попереднього періоду, на реалізацію яких свого часу не було політичної волі.

- З'явилася нова тенденція — "мілітаризованого громадянського суспільства". Значний вплив на розвиток громадських інституцій чинять воєнізовані формування, добровольчі батальйони, підрозділи територіальної оборони (самооборони) тощо, які, в свою чергу, стали об'єктом опіки збоку релігійних інституцій.

- Новітні форми громадянської активності, відроджений кооперативний рух, активістські мережі на межі інтернет-ком'юніті та мобілізаційних груп, міжсекторальні формати (бізнес-громадськість), нові фахові та профспілкові об'єднання, неформальні структури віруючих різних конфесій— всі ці різновиди інституцій громадянського суспільства навіть не описані в науковій вітчизняній літературі, не кажучи вже про законодавче регулювання їх діяльності.

Відповідно до Єдиного державного реєстру підприємств та організацій України, станом на 1 січня 2015 р. в Україні зареєстровано понад 75 тисяч громадських об'єднань[80], в які входять і об'єднання віруючих всіх конфесій. Згідно з дослідженням Агентства США з міжнародного розвитку[60], діяльність громадських організацій України стала більш дієвою й ефективною. Україна за рівнем розвитку громадянського суспільства випереджає інші країни пострадянського простору (не враховуючи Балтійські країни). Під час дослідження до уваги брали сім показників: правове середовище, в якому діють громадські організації, їхню організаційну спроможність, фінансову життєздатність, кількість членів, які послуги вони надають, технічне забезпечення та репутацію в суспільстві. У порівнянні з минулими роками в Україні зріс рівень довіри громадян до неурядових громадських об'єднань. Це сталося завдяки появі після Майдану потужного волонтерського руху, який багато в чому випереджає зареєстровані громадські об'єднання.

Ухвалення Стратегії державної політики сприяння розвитку громадянського суспільства в Україні та створення Координаційної ради з питань розвитку громадянського суспільства при президентові України (2012 р.) засвідчило те, що

в умовах транзиту демократичного розвитку сучасна Українська держава свідомо чи ні, але створила інституційні умови та практичні можливості розвитку активного й відповідального багатоформатного громадянського суспільства. Наразі «розширення прав і свобод людини у постмайданівській Україні, впровадження прав "третього покоління", запровадження демократії участі на місцях тощо» [259]. Ці процеси й підтримує після Майдану громадянська релігія.

Українські благодійники та волонтери з релігійних громад і благодійних релігійних організацій неодноразово зазначали, що основна проблема – нестабільність правового регулювання їхньої діяльності. У 2012 р. вдалося домогтися ухвалення профільного системоутворюючого Закону України "Про благодійну діяльність та благодійні організації", який спростив процес реєстрації і лібералізував діяльність благодійних фондів. Після того, як у грудні 2014 р. ООН закликала Україну змінити закон про волонтерство, парламент ухвалив Закон України "Про внесення змін до деяких законів України щодо волонтерської діяльності" №246-VIII від 5 березня 2015 р., що врегульовує суспільні відносини, пов'язані з провадженням волонтерської діяльності в Україні, який був підготовлений у попередній період. Закон визначив напрями волонтерської діяльності, зняв обмеження на здійснення волонтерської діяльності організаціями та установами.

В Україні засади державної політики сприяння розвитку громадянського суспільства визначаються Стратегією державної політики сприяння розвитку громадянського суспільства. Координаційна рада з розвитку громадянського суспільства при президентові України відігравала роль системного моніторингу реалізації Стратегії, напрацювання кейсу законодавчих ініціатив, ініціювання широких громадських обговорень. На думку експертів, «створений при президентові України у серпні 2014 р. консультативно-дорадчий орган "Національна рада реформ" не забезпечує повного врахування інтересів громадянського суспільства, саме з огляду на перебіг реалізації Стратегії державної політики сприяння розвитку громадянського суспільства. Звідси і збій у системі

реалізації державної політики в цій царині» [259], який громадянське суспільство долає за допомогою громадянської релігії.

Експерти зазначають, що у різнобаченні цілей та завдань Революції полягає основне протиріччя між владою та громадянським суспільством у постмайданний період. Це стосується й різного розуміння суспільної ролі релігійних організацій між інституціоналізованою та громадянською релігією в Україні. Адже Майдан вимагав зміни системи влади у країні, а не змін владної верхівки, докорінних змін соціально-економічного ладу, а не косметичних реформ. Саме наявність цього принципового протиріччя дає змогу Церкві в Україні стати тим консолідуючим суспільством фактором, який здатен в мирний спосіб його зняти, за умови консолідації релігійних організацій України з власною паствою, яка займає чітку та активну громадянську позицію.

Представники Українського форуму благодійників, в якому широко представлені й релігійні благодійні організації, зазначають, що впродовж 2014 р. благодійні фонди оплатили більше операцій за кордоном, які не проводяться в Україні, ніж держава. Така ж тенденція простежується й нинішнього року. Яскравим прикладом благодійної акції є проект художника Олександра Клименко, який завдяки своєму унікальному проекту «Ікони на ящиках з-під патронів» зумів зібрати рекордні мільйон гривень на допомогу українським військовим. Він стверджує: «В українській традиції ікона завжди асоціювалася з Воскресінням, перемогою над смертю. Ящики від патронів є беззаперечним символом смерті. Таким чином написання ікони на ящику від озброєнь розглядалося нами як символічне перетворення смерті в життя. Логічним було, щоб цей проект з символічного рівня перейшов в реальний, насправді допомагаючи перемогти смерть, рятувати людські життя». Тепер ці ікони, виставлені в Європарламенті, допомагають євродепутатам приймати позитивні рішення для України [308]. Проте, війна віруючих громадян різних релігій та конфесій за право на благодійність триває й сьогодні.

І знову, як у випадку з іншими сферами активності віруючих України в межах громадянської релігії, виявляється, що «інституалізовані організації

громадянського суспільства відстали від тих волонтерських ініціатив, які сформувалися, тому слід з'ясувати, наскільки можна присвоювати досягнення волонтерських груп населення сектору організації громадянського суспільства», – зазначає президент благодійного фонду «Творчий центр ТЦК» Л. Паливода [188, 18].

Анексія Криму та створення під патронатом Росії сепаратистсько-терористичних ДНР та ЛНР стали початком Антитерористичної операції (АТО) Збройних сил України, на землю якої прийшли загарбники. Це актуалізувало проблему душпастирства в армії та духовної опіки над іншими силовими структурами держави, зробивши її вирішення вектором функціонування громадянської релігії після Євромайдану. Вона постала на початку будівництва Збройних сил України і спиралася, у першу чергу, на історичні традиції церковної присутності у Запоріжській Січі, з'єднаннях січових стрільців, військах УНР, гетьманській армії, а також у царських військах, проте незважаючи на довгу історію обговорення цього питання на рівні державно-церковних зустрічей та наукових конференцій, лише реальна загроза суверенітету держави зіштовхнула цей процес у площину практичної реалізації. І знову громадянська релігія стала промотором цього, адже саме священники-волонтери різних конфесій, не чекаючи благословіння священноначалія, почали цю роботу на передовій АТО, в добровольчих батальонах, там, де цього потребувала громада.

Оскільки військове коопеланство є одним з основних векторів розгортання громадянської релігії після Майдану, розглянемо цю проблему детальніше.

Соціологічні дослідження, проведені у 1992 р. Інститутом соціології НАН України серед священно- й церковнослужителів, виявила що на той час майже 80% опитаних священників вбачали присутність Церкви у війську надзвичайно корисною, а 95% священнослужителів були переконані, що їхні церкви будуть достойно вести релігійну діяльність у армії [Див.:7, 40-45 і 234-239]. Це опитування виявило і значний потенціал конфесійної нетерпимості, який здатен був зле позначитися на душпастирській праці у війську. Конкретно-соціологічні дослідження 1990-х рр. серед військовиків показали, що майже третина їх не

довіряла тому духовенству, яке обіцяє дбати про всіх військовослужбовців, незалежно від їх релігійних поглядів [226, 54]. Так, біля третини опитаних не погодилися із тим, аби до армійського колективу було допущено священнослужителів різних віровизнань, половина вважала, що активна діяльність у війську інших релігійних інституцій ускладнить працю їхньої церкви, а переважна більшість православних і майже половина греко-католицьких священників вважали, що „у Збройних Силах має бути присутня церква, до якої належить більшість населення України” (з-поміж протестантських пресвітерів з цією тезою погодився лише один). „Саме побоювання перенести міжцерковні чвари на армійський ґрунт виявилось вирішальним у мотивації Міністерства оборони України: 1993 р. воно визнало введення інституту капеланства поки що передчасним” [81, 4].

Релігійні конфесії були змушені шукати адекватні часу зміст та форми своєї присутності в армії та інших силових структурах. В. Єленський зазначав, що в українському суспільстві формується три умовних варіанта розуміння капеланської служби, в центрі яких — різні цілі присутності релігійних інституцій у Збройних Силах. Перший варіант, військово-політичний, передбачає підпорядкування інституту капеланства завданням виховання дисциплінованого, морально досконалого військовика-патріота. Таке розуміння відводить священнослужителям чітко визначений і обмежений сектор дії та відповідальності: бути помічником командира у виховному процесі, надаючи цьому процесові духовною виміру й сакрального виправдання. В даному варіанті виховна й мобілізуюча функція релігійної інституції та її представників є беззастережно пріоритетною відносно власне релігійної функції. Капеланська служба тут розглядається як певний аналог політорганів, що забезпечує легітимацію військового обов’язку і зміцнення бойового духу солдат і офіцерів. Причому в конкретних умовах Українського війська духовна допомога розглядається воєначальниками передусім як знаряддя подолання проблем з військовою дисципліною, поліпшенням морально-психологічної ситуації, нестатутними відносинами, ухиленням від військової служби, злочинами військовослужбовців

стосовно місцевого населення, збереженням військового майна і зброї [Див.:242, 15-16].

Другий варіант базується на церковному розумінні душпастирювання у війську. Йдеться про забезпечення якомога більш послідовної духовної опіки над вірянами, виконуючими військовий обов'язок, та розширення сфери церковного впливу. „... Зводити участь Церкви тільки до задоволення релігійних потреб було б невірно, — підкреслює предстоятель УПЦ КП патріарх Філарет. — Такий підхід обмежував би можливості Церкви. На нашу думку, це має бути внесок Церкви в будівництво Української Армії, який включатиме моральне і патріотичне виховання” [273, 30]. На цій принциповій zasadі можуть будуватися далі дві моделі.

Перша історично притаманна більшості армій православних держав. Тут Церква та її представники стають помічниками військового командування, супроводжуючи власне духовну опіку легітимацією армійської виховної політики. Друга модель, коли Церква сама визначає зміст і форми душпастирської праці та рамки, в яких відбуватиметься співпраця релігійних інституцій, священнослужителів та командування, є більш суголосною сучасному розумінню відносин Церкви й державних інституцій і, як така, набуває дедалі більшого поширення в Європі. Третій варіант передбачає наявність зрілого громадянського суспільства. Таке розуміння утвердилося в Німеччині, де центральною постаттю збройних сил став „громадянин у мундирі”, наділений усією повнотою громадянських прав. Військове відомство не має специфічних установ, які утворюють непроникні для суспільства армійські зони (наприклад, тут відсутні військові трибунали, а правопорушення військових підсудні цивільному судові); священник не підпорядкований командирові, хоча фінансується державою, й за жодних умов не освячує зброю.

На думку експертів, „в реальній українській ситуації інституалізація військово-духовної праці мала б відбуватися як рівнодіюча трьох перелічених варіантів. Домінування першого здатне інструменталізувати духовну підтримку військовослужбовців і перетворити її лише на один з елементів військово-політичного механізму. Гіпертрофування другого розуміння, з іншого боку,

запобігає утвердженню капеланської служби саме як військово-духовного служіння, яке з очевидністю не збігається зі стаціонарним парафіяльним служінням. Говорити про можливість абсолютизації третього розуміння для українського контексту було б надто передчасно” [81, 9].

У керівних органах більшості Церков та релігійних організацій в різний час було створено відповідні структурні підрозділи, які почали фахово працювати з військовими та представниками силових структур. Підготовці пастирів для роботи у військових колективах сприяло й Міністерство оборони України, а в управлінні соціально-психологічної психологічної служби Прикарпатського військового округу, силами спеціально створеної групи військових та священиків ще у 1993 р. було розроблено проект „Правил душпастирювання у Збройних Силах України на першому етапі організації капеланської служби” [208, 23]. Згідно з цим документом, військове священство не обмежується задоволенням духовно-релігійних потреб військовослужбовців, але й залучається до виховного процесу в цілому, стаючи складовою органів виховання особового складу військових підрозділів. В той же час їм забороняється втручатися у військову сторону життя цих підрозділів, піддавати сумніву накази і розпорядження командирів чи переносити у військові частини міжконфесійні суперечки і протиріччя. На думку авторів проекту військові священики мали б отримати спеціальну освіту, що базувалася б на широкій соціально-гуманітарній, філософській та богословській підготовці, з обов’язковим вивченням військових дисциплін.

Врешті-решт справа душпастирювання у війську розвивається шляхом укладення угод між родами військ і релігійними інституціями. У лютому 2000 р. Заяву про наміри співпраці підписали МВС та ВРЦіРО. Метою співпраці оголошено духовну підтримку, формування моральних, патріотичних та культурно-етичних цінностей у працівників органів внутрішніх справ. Напрямами співпраці є: надання духовенству можливостей відвідувати підрозділи та військові частини для здійснення богослужінь; проведення за участю священнослужителів ритуальних, громадських і культурно-масових заходів; використання досвіду духовенства у просвітницькій роботі; забезпечення підрозділів духовною

літературою, відео- та аудіоматеріалами; інша активність, спрямована на розширення прав і потреб віруючих службовців і працівників. „Цей документ має принциповий характер попри порівняно невелике окреслене ним поле взаємодії. Чи не вперше до взаємодії з військовими підрозділами запрошується не лише Церква (церкви) більшості, а практично всі скільки-небудь впливові релігійні інституції” [81, 12].

Такі угоди легітимують відвідання священством військових частин та міліцейських формувань з метою проведення там богослужінь та участі у громадських та культурних заходах, забезпечення військових частин духовною літературою тощо.

Попри певні досягнення, основними причинами повільного вирішення проблеми запровадження військового священства в українському війську та інших силових структурах до 2014 р. залишалися міжконфесійні конфлікти і протиріччя, обумовлені конфесійною строкатістю українського суспільства, фінансовими та правовими труднощами.

Про неможливість запровадження служби військового священства в той час свідчать факти про небажання віруючих воїнів захищати Вітчизну зі зброєю в руках, які були виявлені у 1996 р. при проведенні конкретно-соціологічних досліджень в армії Науково-дослідним центром гуманітарних проблем при Київському військовому гуманітарному інституті. За цими даними, братимуть участь у бойових діях у тому випадку, коли у військах противника будуть віруючі, лише 64% віруючих ЗСУ. Тобто, третина військовослужбовців могла відмовитись від участі в боях. П'ята частина опитаних віруючих заявила, що вони не виконуватимуть наказ командира, якщо цей наказ буде суперечити їх релігійним переконанням [44, 292]. Близько 36% віруючих військовослужбовців вважали, що для них віровчення і культова практика мають більше значення, ніж військовий захист України. Таке тлумачення заповіді „не убий” впливає не з релігії, а відображало рівень релігійної свідомості тодішніх вояків, сформованої місцевим духовенством в регіонах їх мешкання, а також вказувало на відсутність кваліфікованих богословів і незнання призовниками реальної інтерпретації

сутності цієї заповіді. Як слушно зауважив О. Уткін, репрезентативних соціологічних досліджень у війську не проводилось [280, 112].

Робота по створенню інституту військового священства хоча й повільно, продовжувалася збоку Церкви, і збоку суспільства та армії. Питома вага віруючих у Збройних Силах постійно збільшувалася, а відтак армії все важче було обходитися без пастиря-вихователя, який міг би працювати з солдатами та офіцерами в умовах дезінтеграції ціннісних орієнтирів, притаманних попередній епосі. Інститут військового священства (капеланства) є одним із стандартів діяльності війська у більшості країн ЄС та США, а відтак має розглядатися військовим командуванням України в контексті задекларованих євроатлантичних прагнень.

Основні напрямки, форми реалізації релігійних потреб воїнів, законодавчо закріплені в Директиві Міністерства оборони України № 25 від 21.04.2006 р., де розкриваються механізм задоволення релігійних потреб віруючих військовослужбовців в межах правового поля, наголошується на недопущенні стихійності у взаємодії з представниками різних церков чи релігійних організацій. За ініціативою Міністерства оборони України 10.11.2008 р. була утворена Рада у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України як консультаційно-дорадчий орган при Міністерстві на підставі Меморандуму про співпрацю у справах душпастирської опіки, підписаного між Міністерством та уповноваженими представниками конфесій [Див.: 165]. Сьогодні до Ради входять 7 релігійних об'єднань: УПЦ, УПЦ КП, УГКЦ, РКЦ, ВСОЄХБ, УАПЦ та ДУМУ.

У березні 2010 р. на черговому засіданні Ради випрацьовано спільний проект Концепції душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України. Проект Концепції душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України, розроблений спільними зусиллями Ради та Міноборони, буде представлений для затвердження Міністром оборони України. Проте, за політики розвала ЗСУ в останні роки президентства В. Януковича, цей документ не було прийнято.

Агресія Росії в найскладніший для України момент переходу влади сколихнула патріотичні настрої українців, консолідованих Майданом, підняла тисячі людей йти добровольцями на захист рідної землі, забезпечила збройним силам та добровольчим батальонам безпрецедентну матеріальну допомогу переважної більшості населення, підняла хвилю громадянської активності, що втілювалася у наймасштабніший волонтерський рух. Ці дії громадянського суспільства сакралізувалися й легітимувалися громадянською релігією, що пройшла досвід Майдану.

Громадянська релігія й громадянське суспільство знову випередили в організаційному розвитку інституціоналізовані релігійні організації та державні структури щодо вирішення проблеми військового капеланства. З початку війни більше 700 священнослужителів та церковних активістів побували в зоні конфлікту. Серед них були священнослужителі-капелани, священнослужителі волонтери, та помічники-добровольці одних ідругих. Чіткої цифри участі представників всіх релігійних організацій в цьому «русі за капеланство», як вияви громадянської релігії, наразі немає. Наведемо дані на кінець першої половини 2016 р., що охоплюють лише християнські релігійні організації України: найчисленіша за присутністю на фронті є УПЦ КП: 295 священників-капеланів та 14 священників-волонтерів; в той час як УПЦ МП дала фронту лише 8 священників-капеланів та 28 священників-волонтерів; УАПЦ відповідно 5 та 27 душпастирів; УГКЦ – 122 священника-капелана 30 священників-добровольців та 9 семінаристів; РКЦ – 4 капелани та 7 добровольців; ВСО ЄХБ – 12 священників-капеланів, 1 волонтера та 18 дяконів, помічників та активістів; ВСЦ ХВС-П – 23 священника-капелана, 8 священників-волонтерів 28 активістів; інші християни (в т. ч. з невизначеною релігійною ідентифікацією) – 52 священника-капелана, 35 волонтерів та 85 активістів[111, 23]. В наведених даних не враховано священників, які здійснювали свою місію на полігонах або в тилкових госпіталях. Активну участь в капеланському русу беруть мусульманські священнослужителі.

За даними Т. Калініченко та Р. Коханчука, у зоні бойових дій на Сході України можна виділити сім типів священнослужителів:

- 1) Священники-волонтери, які приїжджають до військових періодично, з нагоди релігійних свт чи доставки різноманітної допомоги та здійснюють душпастирську опіку у міру можливості.
- 2) Священники-капелани, це категорія священнослужителів, у якій найбільш зацікавлені ЗСУ та Нацгвардія. Вони рекомендовані в якості капеланів главами церков або уповноваженими від них (які є членами Ради у справах душпастирської опіки при Мінборони України), мають відповідати кваліфікаційним вимогам. Від штатних капеланів відрізняються тим, що не отримують державної зарплати.
- 3) Помічники священників-капеланів та
- 4) помічники священників-волонтерів, це добровольці, що не мають духовної освіти. До цієї категорії потрапляють і диякони (традиційних церков), які, на відміну від дияконів деяких протестантських деномінацій, не можуть самотійно служити літургію.
- 5) Священнослужителі, що воюють. Це спірна з точки зору визначення капеланства нечисленна група священнослужителів, які ходять в розвідку, виконують охоронні функції, або беруться за зброю, обороняючи побратимів. Хоча в строгому сенсі капеланові заборонено застосовувати зброю, вони автоматично перестають бути як капеланами, так і священнослужителями.
- 6) Найнеодноріднішою категорією є місцеве духовенство, які можуть займати як проукраїнські, так і відверто сепаратистські позиції. В ЗСУ діє негласне правило щодо залучення місцевих священнослужителів до душпастирства лише після перевірки їхньої лояльності СБУ.
- 7) Найменшою є категорія так званих закордонних «гастролерів», зазвичай це представники РПЦ і РПЦ (Закордонної), які виступають духовенством незаконних збройних формувань, колабораціоністів, російського козацтва, а також старообрядці та представники деяких протестантських спільнот Росії, які напочатку АТО проникали на Донбас і навіть на позиції ЗСУ та намагалися проповідувати пацифізм [111, 23].

Військові капелани не обмежуються служінням на передовій. З самого початку військових дій вони взяли на себе роль волонтерів, які першими привозили необхідні речі у Херсонську область, коли бригади ЗСУ опинились у голому полі. Пізніше це вилилося у психологічну та духовну допомогу, багато служителів Церкви пройшли спеціальні тренінги та повноцінні навчальні програми з надання психологічної допомоги, роботи з травмою, проявами посттравматичного стресового розладу, по роботі з горем та втратою. Вони були відкриті до спілкування та обміну досвідом з іншими волонтерами та спеціалістами у сфері психології, сикотерапії та психіатрії.

Важливим елементом їхньої допомоги суспільству стала підтримка контактів з родинами військовослужбовців, які також перебували у важкому стані. Окрім постійних відвідувань. Спільних молитов, гуманітарної допомоги, частина капеланів взяла на себе обов'язок допомогти вдовам загиблих бійців, заохочуючи громаду до допомоги та влаштовуючи особливі заходи пам'яті.

Окремим сектором роботи військових капеланів є допомога пораненим. Саме так багато хто з військових священників став служити у медичних установах, душпастирюючи серед поранених, організовуючи свята, шукаючи необхідні медикаменти та допомогу. Пізніше реабілітація не лише поранених, але й постраждалих емоційно продовжується у релігійних організаціях, храмах та монастирях. Капелани та місцеве духовенство стали організовувати спеціальні програми духовного відновлення у стінах монастирів, курси з реабілітації при церковних громадах, спільні соціальні акції та допомогу дітям, які поєднали бійців.

Отже, «військові капелани вийшли далеко за межі служіння безпосередньо військовим на передовій або у частинах, полігонах. Вони стали тим мостом, який поєднав громади, наголошуючи на потребі допомоги захистникам. Саме вони стали тими, хто чесно розповіли про війну та перебіг подій на передовій, ставши спікерами для багатьох медіа. Капелани стали тими, хто вивів релігійні організації на новий рівень соціальної залученості» [111, 24-25].

Ще одним викликом, який громадянська релігія поставила перед релігійними організаціями України, зокрема перед християнськими конфесіями, є проблема теологічної рефлексії громадянського руху Майдану.

Як зазначає православний теолог о. Кирило Говорун, «в Європі нацизм і Голокост змусив церкви докорінно переоцінити свої відносини з державою та суспільством. Народилася навіть окрема галузь богослов'я – політична теологія як реакція в основному на німецький тоталітаризм і Другу світову війну. В Україні ні гоніння на Церкву від більшовиків, ні Голодомор, ні сталінські репресії, ні війна, ні Хрущов, ні звільнення Церкви від атеїстичного тиску і відразу ж її поділ на ворогуючі групи не викликали нічого подібного, хоча за масштабами ці трагедії не менше, ніж Голокост. Однак Майдан має шанси стати початком процесів, коли будуть переоцінені відносини Церкви, держави та суспільства, а українські церкви по-іншому оцінять самі себе» [118].

Як слушно зазначає релігієзнавець та протестантський теолог М.Черенков, процеси деколонізації, звільнення від імперської спадщини, народження й становлення нації можуть бути усвідомленим та описаними мовою теології, з застосуванням її образів і пізнавальної оптики, оскільки вона торкнулася духовних основ суспільства та особистості, а не лише питань цивілізаційного вибору чи невдоволення антинародною владою[298]. Не дарма ідеологі євразійства вбачають в Майдані революцію духовну – революцію уніатів, розкольників і сектантів проти православного «руського міра», тодто навіть антимайданівські оцінки Майдану є негативно-високим. Вітчизняні соціологи позитивно-високо оцінюють Церкву на Майдані. «Майдан став місцем відродження київського християнства як витокової національної форми християнської міжконфесійної спільноти. На фоні подій Майдану й наступної російської агресії питання канонічності перестали турбувати Церкву і суспільство, екуменізм став фактичним, і засобом його подальшого обґрунтування буде не апеляція до канонічності, а посилення на прецедент – хто де був у дні Майдану і хто що робив. ... в умовах соціального екстремуму канонічність стала дратуючим словом, виник потужний суспільний запит не на канонічну, а на живу, відповідальну, солідарну Церкву» [298, 92].

Теологи та релігієзнавці фіксують зміну духовної ідентичності під впливом громадянської релігії. «Українська ідентичність, що складалася зі звичного набору – Київська Русь, козацтво, православ'я – більш не актуальна. Є запит на християнство, але християнство нового, національного, проєвропейського, відкритого типу. У церкві є ще можливість стати частиною нової, виникаючої ідентичності, але не через заслужене місце в історії, а чез активну роль у формуванні нового образу країни й нації» [298, 91]. «Активна християнська присутність у суспільстві може перетворити всю повноту соціальних зв'язків, зробити суспільство солідарним і сильним, і тим самим змусити державу служити громадянам, повернути його на службу задля спільного блага. Не претендуючи на особливу роль для себе як окремої організації, Церква може активувати свою присутність в суспільстві за допомогою цивільної участі християн»[299].

Протестантські теологи намагаються переосмислювати події Майдану в контексті теологеми Виходу, вважаючи, що за часів імперської Росії, радянської та пострадянської колонізаторської політики християнство на українських теренах втратило зв'язок з іудейським наративом Виходу. До Майдану білійний наратив та політична історія вважалися несумісними. Сьогодні все частише теологи, рефлексуючи над подіями Майдану, використовують вислів «український Вихід». Під Виходом розуміється сьогодні вихід з проросійського (пост)радянського простору й тривалий та складний шлях черех пустелю кризи та розчарувань до демократичної Європи, яка постає для українців ідеалізованою та омріяною «землею обітниці».

До Майдану українське християнство ніколи не прагнуло Виходу, не розмірковувало про нього й не виправдовувало Вихід, оскільки стало за 300 років російської ідеологічної та геополітичної гегемонії частиною імперської системи поневолення. «Його природнім місцем став Єгипет, а не земля обітниці. В уявленні українців християнство втілювалося в церковній ієрархії, а ієрархія – це жрецтво, що використовує народ, а не служить йому. Суб'єктом духовних відносин в імперії були священники й царі, аж ніяк не пророки й народ. Між тим, якщо апелювати до

історії біблійного Виходу, слід визнати: не царі й не священники, але пророки стали авангардом визволення» [298, 91].

Продовжуючи метафору Виходу, можна стверджувати, що громадянська релігія дала народу України не сильного лідера, а заповіді, на місце людського лідера, ідеалізованого й критикованого водночас, стає закон, непорушний святий та об'єктивний, оскільки його дав народу Бог.

Національно налаштовані Церкви України переосмислюють після Майдану своє ставлення до державної влади й свої взаємини з нею. Післямайданна реальність «змушує церкви переходити від двовимірних відносин «Церква-держава» в тривимірні: «Церква-держава-суспільство». Або навіть в іншому порядку: «Церква-суспільство-держава», де держава відходить на третій план» [118].

В світлі післямайданної богословської критики світська влада втрачає свою сакральність, і покора владі набуває умовного характеру. Взаємини віруючих і влади, «їхнє лояльне співробітництво передбачає право й обов'язок підвищувати голос на осуд того, що вважається шкідливим для гідності людини й спільного блага (ККЦ, 2238) [196].

Разом з тим, богослови всіх християнських конфесій єдині в тому, що українці після Майдану «опинилися в пустелі». «Піднесеність Виходу минула. Настав час тривалого та непростого шляху через пустелю»[54, 4] І поводитимуть українців на цьому шляху є «нова форма релігійності, яка умовно може бути названа громадянською або національною Церквою – не за титулом або історичними заслугами, а по ролі, значенню впливу на формування нації та її духовне становлення»[298, 96].

Українська модель громадянської релігії є автентичною. Кожна з «традиційно православних» країн виробила свої, досить специфічні, зумовлені етнічною ментальністю, історичними чинниками, силою або слабкістю держави, рівнем релігійності населення та іншими соціально детермінованими факторами, форми відносин в трикутнику «держава – релігійні інституції – суспільство».

Саме тому й смисли, які вкладають релігійні діячі, ЗМІ та пересічні громадяни пострадянських країн в поняття «громадянська релігія» виявилися дуже різними, а інколи навіть протилежними. Дослідники релігії в цьому плані також грішать національною й політичною заангажованістю, що засвідчує високий рівень як суспільно-практичної, так і науково-теоретичної актуальності вивчення феномену громадянського суспільства на теренах «традиційно православних» країн «радянського табору» в цілому, а особливо в Україні та Росії, які є ареною непростих ідеологічних та геополітичних протистоянь, що почалися після Революції Гідності наприкінці 2013 р. Як зазначає І. Богачевська, «на пострадянських теренах виділяють балканський православно-націоналістичний тип громадянської релігії, який, в умовах повного демонтажу комуністичної ідеології реанімує націоналістичні ідеї кінця XIX ст.; російський, що має виражений імперський характер і на тлі консервації комуністичних патернів суспільної свідомості втілюється в доктрині «русского мира»; та український, якому більшість російських світських та релігійних аналітиків відмовляє в автентичності. На їхню думку, в нашій країні «спостерігається зіткнення двох типів громадянської релігії: один російський імперський, проповідуваний як «русский мир», і інший націоналістичний в балканському дусі» [18, 102]. Більше того, навіть «існуючі розбіжності між православними Церквами в Україні пояснюються ними ще й тим, «що розділені Церкви асоціюють себе з протилежними громадянськими релігіями» [118]. Російські політично заангажовані дослідники вважають її «американським проектом», хоча розуміння громадянської релігії як явища, яке може бути «спроєктовано штучно», притаманне саме творцям «русского міра», як квазірелігійної імперської доктрини РПЦ та російської держави. Українська модель громадянської релігії, попри всі закиди російських аналітиків щодо її «націоналізму та шовінізму», принципово відрізняється від того феномену, який називають цим терміном у Росії, оскільки не прив'язана до певної конфесії, не насаджується «зверху» державними структурами, є ситуативним інструментом прямої демократії, що руйнує міжетнічні та міжконфесійні кордони на тлі

толерантних міжконфесійних відносин, побудованих на законодавчих гарантіях рівності прав всіх релігій в державі.

Як стверджує архимандрит Кирило Говорун, «концепція «русского міра» — ідеологія, генезис якої дуже схожий з генезисом «німецького світу», який призвів до Першої і Другої світових воєн. Ідеологія «русского міра», як всяка ідеологія, не є церковною. Але як тільки її починає формулювати церква, люди отримують метафізичну мотивацію для того, наприклад, щоб вбивати один одного заради якоїсь надії. У випадку з «руським міром» церква виступає автором проекту, який шкодить і суспільству, і їй самій. Це по суті громадянська релігія. Набір певних вірувань, які за формою є метафізичними, але при цьому відносяться до політичної сфери» [215].

Не підтверджуються сучасними українськими реаліями й твердження про те, що громадянська релігія в Україну привнесена штучно якимись ідеологами чи політтехнологами. Вважати, що можна експортувати громадянську релігію з-за кордону так само хибно, як і вважати, що можна експортувати революцію. Моделі громадянської релігії в різних країнах при певній тотожності конкретних проявів є суто національними феноменами. Як неможливо копіювати державний устрій та національну ментальність, так неможливо копіювати громадянську релігію. Хоча, як можна копіювати форми правління, інституційний устрій суспільства тощо, так в різних країнах громадянська релігія обов'язково сакралізує атрибути національної державності, її лідерів, національну символіку тощо.

Тому проросійські спекуляції на кшталт того, що громадянську релігію в Україні, як і Майдани, спонсорує Держдеп США, або ж будь-яка інша зовнішня сила, є абсолютно безпідставними. Намагання експортувати в Україну «русский мир», на які були витрачені роки й мільйонні статки, а з 2014 р. ще й тисячі людських життів, виявилися марними. Тому що громадянську релігію, як і громадянське суспільство, створює народ, і тут діють не маніпулятивні політтехнології, а самоорганізація великих людських мас, які й є справжнім суб'єктом історичного процесу, що яскраво підтверджується в часи масштабних суспільних зламів у всіх країнах світу.

Українська громадянська релігія вирізняється також тим, що вона розгортається на тлі остаточної декомунізації суспільства, процес якої затягувався й гальмувався протягом 25 років. В Росії ж, де громадянська релігія конструюється й насаджується «зверху» путінською державою в тандемі з РПЦ, радянське минуле ідеалізується й консервується. Держава намагається «синтезувати нову громадянську релігію на основі комуністичного минулого» [118]. Народжуються такі монсторідалні квазі-релігійні явища, коли в одних святцях опиняються Микола II та Йосип Сталін, а їхні ікони разом з портретами В. Путіна одночасно несуть разом з хоругвами прихильники «русского мира» підчас святкування православних свят. Яскравим виявом громадянської релігії російського штибу є «в сенародне святкування Дня Перемоги», яке фактично перетворюється на лубочне сакральне дійство, затьмарююче всі інші державні свята. Кремлівські ідеологи намагаються спекулювати на перемогах «дідів», використовуючи радянське минуле за відсутності перемог сучасної держави.

Отже, не можна не погодитися з твердженням проукраїнські налаштованого архимандрита РПЦ Кирила (Говоруна), що «громадянська релігія ... може бути як конструктивною, так и деструктивною. ... Її конструктивна сторона полягає у здатності мобілізувати людей для цілей, що виходять за межі їхнього добробуту. В той же час, така мобілізація має може здійснюватися заради підтримки й участі в конфліктах, в тому числі воєнних, з метою ізоляції або узаконення диктатури; вона здатна сакралізувати корупцію й збуджувати ненависть к іншому»[118]. Для українців, які вже два роки зі зброєю в руках відстоюють право вільно жити як вважають за потрібне «на своїй, Богом даній землі», «русский мір» є деструктивною квазі-релігією, яка напряду загрожує суверенитету та територіальній цілісності української держави.

На думку о. Кирила (Говоруна), в нашій країні «спостерігається зіткнення двох типів громадянської релігії: один російський імперський, проповідуваний як «русский мир», і інший націоналістичний в балканському дусі». Більше того, навіть «існуючі розбіжності між православними Церквами в Україні пояснюються ними

ще й тим, «що розділені Церкви асоціюють себе з протилежними громадянськими релігіями» [118].

Разом з тим, ми не погоджуємось з о. Кирилом (Говоруном), який вважає українську модель громадянської релігії громадянською релігією «балканського типу». Як слушно зазначає І. Богачевська, «вважати українську модель громадянської релігії схожою на балканську немає підстав, адже українці є поліетнічною та поліконфесійною країною. Склад населення України є не тільки багатоетнічним, а й багатонаціональним. Нині він включає 51 національну групу, третина з яких проживає компактними районами. Отже, про консолідацію населення під націоналістичними гаслами титульної нації неможливо, що принципово відрізняє українську ситуацію від балканської» [18].

Саме тому, як ми вже зазначали, традиційні гасла українських націоналістів «Україна понад усе», «Слава нації – смерть ворогам» після Революції Гідності, а надто з початком російської збройної агресії, стали гаслами саме політичної нації українців, для яких етнічна приналежність громадянина відійшла на задній план, а на перший план вийшла його «громадянська свідомість». Ілюструє це той факт, що на побутовому рівні після Майдану люди ділять себе на «щирих українців» (тобто свідомих власного політичного вибору) та «ватників», за яких цей політичний вибір роблять інші. Свобода вибору власного шляху розвитку – як на рівні особистості, так і на рівні держави стала головною цінністю, сакралізованою громадянською релігією українства. Ця свобода невід’ємна від відповідальності й усвідомлення наслідків і ціни власного вибору.

Громадянська релігія є дороговказом не лише для релігійних організацій України, але й для держави: демократична державна влада, легітимізована на Майдані громадянською релігією, має виробити конструктивну позицію щодо вирішення зазначених проблем, оскільки від цього залежить не лише майбутня конфесійна конфігурація релігійного поля країни, але й ступінь довіри народу до влади.

Громадянська релігія дає шанс, світоглядно-аксіологічні підстави та механізми консолідації розколотого українського суспільства на основі спільної причетності до національно-демократичних перетворень на морально-духовних

засадах, що сприятиме подоланню застарілих роз'єднуючих стереотипів суспільної свідомості в сфері політики та в міжконфесійних відносинах.

В той же час, як бі не розгорталися події в майбутньому, громадянська релігія й громадянська церква Майдану вже є непересічним надбанням української політичної та духовної нації, засвідчуючи її єдність та потужний потенціал майбутнього розгортання. Модель громадянської релігії українського типу остаточно не сформована. Процес її формування триває на наших очах і потребує постійного релігієзнавчого моніторингу та подальшого системного осмислення, яке розпочато сьогодні не лише академічною релігієзнавчою спільнотою, але й широкими богословськими колами основних українських релігій.

Висновки до Розділу 3.

Громадянська релігія в Україні сформувалася не на Майданах, а була наслідком тривалої зміни релігійного дискурсу України за часів незалежності. Можна виділити в цьому процесі як латентні фази, коли суспільна присутність громадянської релігії була імпліцитною, та активні фази, що співпали з часами двох Майданів, коли громадянська релігія ставала активною силою в політичній боротьбі.

Символічна матриця громадянської релігії є сукупністю світоглядних концептів епістемологічного, аксіологічного, онтологічного характеру і слугує для формування моделей національної життєдіяльності в межах певної соціокультурної системи координат.

Потенціал трансформацій дискурсу національного громадянського суспільства не є зовнішнім відносно символічного універсуму громадянської релігії: він імпліцитно присутній у взаємодії її символічних форм та соціальної структури, являючи собою парний елемент конструювання української соціально-

політичної дійсності після Революції Гідності. Розгортання в українському соціумі громадянської релігії постає як динамічний процес перетворення, зміни чи ротації символічних матриць шляхом еволюційного поступу чи революційного зламу, у результаті чого формується спільне дискурсивне поле членів суспільства, втілене в символічному коді. Громадянська релігія у процесі символічного конструювання нової політичної реальності й трансформації концептуального політичного дискурсу України виконує наступні функції: породження ціннісних установок, закріплення в колективній свідомості нормативних уявлень про соціальну структуру, детермінації соціальної дії.

Характер змін концептуального політичного дискурсу громадянською релігією не довільний: він заданий національною духовною традицією зсередини. Концепти, що не пов'язані з жодним загальним віруванням або почуттям, не мають стійкості та залежать від найменших смислових змін середовища (коливань символічного простору), і можуть бути використаними в короткострокових маніпулятивних цілях. Політики штучного втручання в функціонування елементів громадянської релігії породжують проблему символічної інфляції – явища політичної реальності, яке проявляється, коли політична комунікація перевитрачає потенціал суспільної довіри, що знецінює символічні продукти й веде до комунікативного хаосу.

Ефективна трансформація концептів політичного дискурсу громадянською релігією можлива завдяки впливу двох найвагоміших чинників: колективної пам'яті та духовної традиції та політики, коли з одного боку еліта перевизначає минуле на основі існуючих політичних потреб, а з іншого сама національна пам'ять та її духовна традиція встановлює певні рамки, в яких еліта може діяти для легітимації власних дій. Українська модель громадянської релігії будувалась на основі взаємопроникнення трьох наративів: наративу про національні духовні цінності (концепт континуїтету та концепт приналежності до Європи), наративу репутаційного будівництва (пов'язаного із оцінкою результатів Другої Світової війни), наративу позиціонування щодо ідеологічного «чужого» (заснованого на

символічному відторгненні радянської спадщини та її наступниці – імперської Росії).

Після Євромайдану громадянська релігія зміщує сферу своєї уваги з політики на діяльність, сприяючи захисту суверенітету та територіальної цілісності української держави, що виявилось в сакралізації волонтерського руху та розгортанні «знизу» інституту військового капеланства.

Революція Гідності стала викликом для інституалізованої релігійної мережі України щодо визначення соціальної та громадянської позиції її суб'єктів. Вона поставила перед богословами завдання осмислити події Майдану в контексті політичної теології як релігійно-теологічний та соціально-богословський феномен.

Українська модель громадянської релігії є автентичною, адже її експорт або штучне політтехнологічне конструювання є принципово неможливими, на відміну від російської моделі громадянської релігії – «русского міра», експорт якого в Україну зазнав поразки.

ВИСНОВКИ

Уперше у вітчизняному релігієзнавстві на основі комплексного аналізу широкого кола теоретичної літератури та документальних джерел, переважна більшість яких раніше не була об'єктом релігієзнавчого осмислення, здійснене цілісне дослідження розгортання феномену громадянської релігії в Україні у площині „державна – релігійні інституції – громадянське суспільство” та її виявів підчас Помаранчевої революції, Революції Гідності та у постмайданний період. Це дозволило сформулювати наступні висновки:

1. Українська модель громадянської релігії не є спонтанним явищем, викликаним суспільно-політичною кризою, а виявляється феноменом розвитку державно-суспільно-релігійних відносин протягом всього періоду існування незалежної Української Держави. Фундаментом формування громадянської релігії в Україні є полірелігійність та поліконфесійність поліетнічного населення країни, яке має історично сформований високий рівень релігійної толерантності та суспільної довіри до релігійних інституцій, які історично дистанційовані від влади й наближені до суспільства; партнерсько-симбіотична модель державно-церковних відносин, сформована на демократичному законодавстві, що гарантує всім релігійним організаціям рівні права і не надає преференцій жодній з них, зокрема щодо формування загальної суспільної ідеології; формування релігійної мережі незалежної України як складової громадянського суспільства, створення ефективних міжрелігійних та міжконфесійних громадських організацій, модеруючих взаємодію з органами державної влади та іншими сегментами громадянського суспільства.

2. Українська модель громадянського суспільства має дві форми – латентну (пасивну), коли вона виявляється імпліцитно в контексті державно-релігійно-суспільних взаємин, та активну, коли вона потужно маніфестує себе як націєконсолідуєчий феномен в часи суспільно-політичної кризи, коли виникає загроза існуванню суверенній українській державності. Однак, це не означає, що в

періоди пасивного існування громадянська релігія не виконує свої функції «совісті політичної нації». Можливо припустити, що з подальшим розвитком громадянського суспільства, завершенням постмайданної національно-політичної самоідентифікації широких верств населення та економіко-політичного транзиту України виникне нова, проміжна між вказаними форма вияву громадянської релігії в українському суспільстві, притаманна розвиненому демократичному суспільству.

3. Громадянська релігія в Україні є виявом «демократії прямої дії». Вона не створюється та не керується ані державою, ані політичними силами, ані релігійними інституціями, ані громадянськими об'єднаннями, принципово від них відмежовуючись, стоїть над конфесійними та етнічними перегородками, виконуючи націєконсолідуючу функцію, легітимує та сакралізує ті форми та інститути державної влади й політичні постаті, що сприяють формуванню сильної суверенної української держави на національних аксіологічних засадах та історично сформованих духовних принципах.

4. Ідеологічна основа української моделі громадянської релігії після Революції Гідності складається з наступних тез:

- існує Бог;
- Його волею українці живуть на своїй землі й здобули Незалежність;
- У боротьбі за Незалежність (територіальну цілісність та суверенитет), Бог на боці українців, Він зберігає Україну для українців;
- Божою волею українці переможуть та побудують сильну, незалежну, заможну європейську державу;
- нація – головне джерело самоідентифікації для українців як у політичному, так і в духовному сенсі.

5. Символічний аксіоматичний комплекс української моделі громадянської релігії включає декілька як ідеальних, так і матеріальних елементів, які визначають вектори здійсненої нею трансформації суспільної свідомості українців:

- мовний (основою національної концептосфери є державна мова; сакральні тексти – Конституція України, Декларація про державний суверенітет

України; особлива публічна політична риторика (З нами Бог і Україна, «Боритесь - і поборете, нам Бог помагає»), яка використовується в промовах президентів, їх зверненнях до народу, публічних виступах політичних лідерів);

- онтологічний (понятійна символіка: «Вільна Україна», «Своя, Богом дана земля», «Воля або Смерть», «Євромайдан», «Небесна Сотня» тощо); національний архетип актуалізується по-новому; національна ідея та державотворчий проект отримують чіткіші обриси за рахунок набуття рис європейської моделі);

- історико-нарративний (український історичний міф підлягає перегляду, відбувається остаточна його декомунізація; героїчний пантеон зазнає переформатування, виділяється особлива група людей, які є символами національної культури: борці за Незалежність (С. Бандера, Р. Шухевич та воїни УПА тощо), громадські діячі (П. Орлик, кирило-мефодіївці), письменники (Т. Шевченко, І. Франко, Л. Українка тощо) та державні діячі (І. Мазепа, М. Грушевський тощо) минулого та сьогодення (герої Небесної сотні, Н. Савченко, «кіборги», й інші герої АТО));

- дискурсно-комунікативний (поведінковий компонент: зміни українського святкового календаря та форми урочистої обрядової символіки; візуальний компонент: широке використання асоціативних образів, як то жовто-блакитні полотна, дівчина у вінку з квітів, воїн-визволитель тощо);

- предметно-матеріальний (актуалізуються український прапор, тризуб, посада президента тощо, національні символи тотемного походження (сонце, укроп, мак, серце) та символи-фетиші, контекстуалізовані як національні святині, як то фізико-географічні об'єкти (Майдан Незалежності, вулиця Грушевського, алея Небесної сотні) та витвори мистецтва і архітектури (меморіали Небесній Сотні).

6. Процеси формування громадянської релігії корелюються з процесами декомунізації суспільної свідомості, подоланням «соціальних травм», яких зазнало населення різних регіонів країни. За допомогою інструментів громадянської релігії в незалежній Україні відбулося повне зняття семіотичного дефіциту символізації

політичного простору культури, притаманного транзитному пострадянському суспільству, а також формування концепту нової суспільної реальності, засноване на ревізії знакових історичних подій, пантеону національних героїв, зміні геополітичної та культурної самоідентифікації соціуму вбік Європейських цінностей тощо. В рамках громадянської релігії реалізується нова символічна комунікація, яка дозволяє легітимізувати сучасний етап демократизації суспільства. Символи-дії (політичні ритуали) громадянської релігії не тільки стають органічною складовою процесу публічної комунікації, але й виступають потужним інструментом легітимації нового суспільного ладу. Ритуал у громадянської релігії виступає як метасоціальна мова, що виражає запити українського суспільства щодо транзитивної реальності: потребу у відчутті єдності та згуртованості нації, і відчуття переваги над зовнішнім ворогом, бажання пишатися своєю країною, готовність підтримувати зміни. Політичні ритуали формують в суспільній свідомості єдину систему цінностей, конституюючи через громадянську релігію фрейм соціально-політичної ідентичності.

7. Громадянська релігія в своєму сегменті громадянського суспільства значно випередила інституалізовану релігійність, оскільки стоїть над конфесійним та релігійними розбіжностями, позиціонуючись як «совість політичної нації» такий стан речей примушує інституалізовані релігійні організації України вирішувати проблеми їх діяльності, які висвітлила громадянська релігія. Громадянська релігія в Україні суттєво трансформувала як суспільно-релігійні, так і державно-релігійні відносини, створила унікальні суспільні умови для вирішення низки застарілих конфліктів в релігійній сфері та консолідації нації навколо вищих духовних та моральних цінностей. Громадянська релігія дає шанс розколотому українському суспільству консолідуватися на основі спільної причетності до національно-демократичних перетворень, подолати застарілі роз'єднуючі стереотипи суспільної свідомості в сфері політики та в міжконфесійних відносинах.

8. Символічна матриця української громадянської релігії своїм ядром (головними системоутворюючими компонентами) підтримує створені нею нові суспільні стереотипи, що витісняють з суспільної свідомості пострадянські міфи.

За відсутності в період незалежності загальнонаціональної соціокультурної матриці, коли населення західних регіонів країни вимушено було долати радянську «культурну травму суспільства» (за К. Еріксоном), а населення східних регіонів навпаки – намагалося долати «суспільну культурну травму» розпаду СРСР та поразки на Помаранчевому Майдані, громадянська релігія після Революції Гідності виявилася консолідуючою силою, здатною запропонувати спільний сакральний легітимований ідеал української політичної нації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Академічне релігієзнавство: підручник / [за наук. ред. проф. А.Колодного]. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні: наук. зб. / Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України / В.Д. Бондаренко (головн. ред.), А.М. Колодний (головн. ред.). — К. : VIP, 2001. – 206 с.
3. Алексеев В.А. Иллюзии и догмы. – М. : Политиздат, 1991. – 400 с.
4. Алексеев Ю.М. Україна на зламі історичних епох (Державотворчий процес 1985-1999 рр.): навч. посіб. / Ю.М. Алексеев, С.В. Кульчицький, А.Г. Слісаренко. – К. : «Ексоб», 2000. – 296 с.
5. Антонюк З. Побудова громадянського суспільства в Україні та християнське соціальне життя / З.Антонюк // Сучасність. – 1998. – №11. – С.89.
6. Арістова А.В. Релігійна самоідентифікація в сучасному суспільстві (соціологічний аспект) / Алла Вадимівна Арістова // Українське релігієзнавство. – 2003. – №30. – С.77-84.
7. Афонін Е.А. Становлення Збройних Сил України: соціальні та соціально-психологічні проблеми. / Е.А. Афонін. – К. : Інтерграфік, 1994. – 304 с.
8. Баба Параска. Гротеск Майдана [Електронний ресурс] – Режим доступу: // <http://vlasti.net/news/114308>
9. Бабій М.Ю. Проблема свободы совести в современной идеологической борьбе. – Киев: Вища шк., 1986. – 166 с.
10. Бабій М.Ю. Правові основи релігійного місіонерства в Україні // Релігійна свобода: наук. щорічник. – Вип.4. – К., 2000. – С.100-103
11. Бабій М.Ю. Свобода совісті: філософсько-антропологічне і релігієзнавче осмислення / М.Ю. Бабій; ред. Л.Г. Макеева. – К. : «Вищ. шк.», 1994. – 84 с.
12. Базыма Б.А. Цвет и психика. – Харьков: ХГАК, 2001. – 172 с.

13. Белое Братство» идет в атаку // Московский комсомолец. 1993. – 30 октября.
14. Берк Е. Релігія і громадянське суспільство // Консерватизм: Антологія. – К., 1998. – С. 407-413.
15. Бистрицький Є. «Передчуття громадянського суспільства», «Дзеркало тижня», №42(671), 11-18 листопада 2007 р.
16. Білоус О.М. Державно-церковні відносини як об'єкт політологічного аналізу / Автореф. дис. канд. політ. наук: 23.00.02. – К., 2004. – 20 с.
17. Блок М. Апология истории или ремесло историка. – М. : Наука, 1986. – 254 с.
18. Богачевська І.В. Громадянська релігія в контексті українських та російських реалій // Релігійна свобода. Науковий щорічник №19, – К. : УАР, 2015 –2016. – С.103-105.
19. Боги Тавриды. История религии народов Крыма. Сборник. Под ред. А.Глушака и А.Колодного. – К.,: Севастополь, 1997 – 255с.
20. Бойко А.І. Соціальна трансформація суспільства та проблема світогляду // Наукові праці: наук.-метод. журн. / Миколаїв. держ. гуманіт. ун-т ім. П. Могили. – Миколаїв, 2004. – Т.32, вип.19: Історичні науки. – С.23-26.
21. Бондаренко В.Д. Інституціалізована православна релігійність в контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Україні: дис. докт. філос. наук. – К., 1993. – 346 с.
22. Бондаренко В.Д., Косянчук А.С., Фомиченко В.В. Религиозная община в современном обществе. – К. : Политиздат Украины, 1988. – 126 с.
23. Бондаренко В. До питання про необхідність удосконалення Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» // Релігія і закон: проблеми врегулювання державно-церковних відносин. – К., 2002. – С.5-18.
24. Бондаренко В. Релігія і політика // Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення: наук. щорічник. – К., 1998. – С.32-35.

25. Бондаренко В. Розвиток та інституціалізація конфесійної мережі в Україні як вияв релігійної свободи // Релігіна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження: наук. щорічник. – Вип.5. – К., 2001. – С.11-16.
26. Бондаренко В. УАПЦ: процес становлення // Людина і світ. – 1990. – №8. – С.15-18.
27. Бондаренко В., Єленський В. Релігійні організації України. Огляд подій 1994 р. // Людина і світ. – 1995. – №1-2. – С.2-9.
28. Бондаренко В., Єленський В. Церква і українське суспільство на новому етапі // Людина і світ. – 1992. – №3. – С.19-23.
29. Бондаренко В., Кардашук М. За титул «національної церкви» // Політика і час. – 1991. – №15. – С.60-65.
30. Бондаренко В.Д., Котлярова Т.О. Релігійно-церковне життя в Україні: особливості відродження та розвитку. // Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації: зб. наук. матеріалів за загальною редакцією В. Андрущенко, Г. Попова, М. Новиченка, М. Заковича. – К. : Реліус, 2007. – С.10.
31. Бублик С.А. Державо, право і релігія // Філософія права. – К.,2000. – С.144-188.
32. Васильєва О.Ю. Русская православная церковь в политике советского государства в 1943-1948 гг. – М. : Ин-т Российской истории РАН, 1999. – 212 с.
33. Васильєва О.Ю. Русская православная церковь и Советская власть в 1917-1927 годах // Вопросы истории. – 1993. – №8. – С.40-53.
34. Вестминстерский словарь теологических терминов. – М. : «Республика». Мак-Ким Дональд К., 2004.
35. Винник В.А., Пономарчук В.А. Гражданское общество: ценностные ориентации и нравственный выбор / В.А. Винник, В.А. Пономарчук // Философские исследования. – 2003. – №2. – С.121-142.
36. Відомості Верховної Ради Української РСР. – 1991. – №46. – С.13-23.
37. Владиченко Л.Д. Етапи розвитку державного органу у справах релігій в Україні (XX-XXI ст.) / Лариса Владиченко // Пріоритети державної політики в

галузі свободи совісті: шляхи реалізації: зб. наук. матеріалів / Редкол.: В. Андрущенко ін. – К. : вид-во «Світ Знань», 2007. – С.47-66.

38. Власовський І. Канонічні й історичні підстави для автокефалії Української Православної Церкви. – Аугсбург: УАПЦ, 1948. – 23 с.

39. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4т., 5 кн. – Репр. відтвор. вид. 1961 р. – К. : Либідь, 1998 – Т. 4: (XX ст.). – Ч.1. – 368 с.

40. Вовк Д.О. Право і релігія: загальнотеоретичні проблеми співвідношення. Монографія – Харків : Право, 2009. – 224 с.

41. Войтенко Т.О. Громадянське суспільство в країні: аналіз соціального конструювання: зб. наук. праць / Войтенко Т.О., Гончарук О.С., Привалов Ю.О. – К. : Стило, 2002.

42. Воронин О. Автокефалія Української Православної Церкви. – Кенсінгтон, 1990. – 64 с.

43. Всеукраїнська міжнародна християнська Асамблея «Заповідь нову даю вам: любіть один одного» (Іоан, 13,34). Науково-практична конференція, Київ, 17-18 лютого 1998 р. : доповіді, повідомлення / «Заповідь нову даю вам: любіть один одного» (Іоан, 13,34) Всеукраїнська міжнародна християнська асамблея. Науково-практична конф. (1998; Київ), Всеукраїнський міжнародний церковно-громадський комітет з відзначення 2000-ліття Різдва Христового. – К. : [б. в.], 1998. – 320 с.

44. Встреча по вашей просьбе (Интервью с Эмиром Валеевым) // Аль-Баян. – 1996. - №6. – С.6.

45. Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал / К. Вульф; пер. с нем. Г. Хайдаровой. – СПб.: Интерсоцис, 2009. – 164 с.

46. Гаврилюк О.Ю. Свобода совісті в соціалістичному суспільстві. – К. : Політвидав України, 1981. – 287 с.

47. Гаврілова Н.С. Релігійна свідомість сучасного студентства в контексті світоглядного плюралізму (на матеріалах України): дис. на здоб. наук. ступ. канд. філос. наук.: 09.00.11 / Наталія Сергіївна Гаврілова. – К., 2007. – 192 с.

48. Гапич А.Э., Лушников Д.А. Технологии цветных революций. – М. : РИОР, 2010. – 132 с.

49. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. – М. : Ad Marginem, 1995. – С.190.
50. Гёте И.В. Трактат о цвете // Избранные сочинения по естествознанию. – М., 1957. – 212 с.
51. Головащенко С.И. Особенности эволюции Русской православной церкви как общественного института: автореф. дис. канд.филос. наук. – К.,1991. – 17 с.
52. Головащенко С.І. Церква в суспільстві: історичні корені, сучасні проблеми // Людина і світ.– 1991. – №6. – С.2-5.
53. Головин С. Мировоззрение. Утраченное изменение благовестия / С. Головин. – Симферополь, 2008 – 96 с.
54. Головки Л.В. Проблема християнського екуменізму і природа громадянської релігії // Гуманітарний вісник ЗДІА випуск 39. – Запоріжжя: вид-во ЗДІА, 2009. – С.238-246. – С.244-245.
55. Горкуша О., Филипович Л. Народжена на Майдані – Громадянська Церква України [Електронний ресурс] – Режим доступа: // http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/56419/
56. Гофман А.Б. Социология и гражданская религия в России. /А.Б. Гофман – Электронный ресурс Институт социологии РАН [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.isras.ru/> URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Gofman_Soc_GraghdReligiya.pdf С.11.
57. Гражданская религия // Теологический энциклопедический словарь [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.e-reading.club/chapter.php/1019662/376/Elvell_-_Teologicheskii_enceklopedicheskii_slovar.html
58. Громадянське суспільство в сучасній Україні: специфіка становлення, тенденції розвитку: монографія / за заг. ред. Ф. Рудича. – К. : Парламентське видавництво, 2006. – 412 с.
59. Громадянське суспільство України прогресує [Електронний ресурс] – Режим доступа:// <http://ukrainian.voanews.com/a/ukrainians-progressing/2866597.html>

60. Губар А. Взаємовідносини української держави та церкви: проблеми сучасного законодавства // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні. – К. : Право – 1996. – С.184-186.
61. Гудзик К. Держкомрелігії скасований. Що далі? / К. Гудзик // газета «День». – № 3. – четвер, 24 лютого 2005.; Релігійна мережа України. Таблиця змін за даними на 1 січня відповідного року // Релігійна панорама. – 2002–2011. – №2.
62. Гурицька М.С. Проблеми та перспективи громадянського суспільства в сучасній Україні / М.С. Гурицька // Держава і право. зб. наук. праць. Сер. Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, 2008. – Вип. 41. – С.711-718.
63. Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений // Свобода совести, вероисповедания и религиозных организаций. – К.,1996. – С.75-109.
64. Декларация про державний суверенітет України. – К., 1990.– 18 с.
65. Державно-церковні відносини в Україні: регіональні аспекти. наук. зб. / За заг. ред. В.М. Олуйка та А.М. Колодного. – Хмельницький: вид-во Хмельницького інституту регіонального управління, 2003. – 180 с.
66. Державно-церковні відносини: світовий досвід і Україна (історико-політологічний аналіз): монографія / С.В. Сьомін, Ю.Г. Кальниш, В.М. Петрик, В.В. Остроухов. За ред. І.І.Тимошенка. – К. : Вид-во Європ. ун-ту, 2002. – 136 с.
67. Джуль В. Правні основи щодо використання культових споруд і майна в Україні // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні. – К. : Право – 1996. – С.172-174.
68. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М. : Правда. – С.398-402.
69. Дилигенский Г.Г. Социально-политическая психология. – М. : Новая шк., 1996. – 352 с.
70. Дорошенко Д. Короткий нарис історії Християнської Церкви. – Виннипег: видання наук. тов-ва при Колегії св. Андрея у Виннипега, 1949. – 102 с.

71. Дорошенко Д. Православна церква в минулому й сучасному житті українського народу. – Берлін, 1940. – 69 с.
72. Друзенко Г. Статус юридичної особи для церкви: мрія чи реальність? // Юридичний журнал «Юстиніан». – 2003. – №10. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://justinian.com.ua/magazines.php>.
73. Дудар Н.П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану: дис. канд. соціол. наук: 09.00.11 / Надія Павлівна Дудар. – Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К., 2002. – 264 арк. – Бібліогр.: арк. 180-207.
74. Дудар Н.П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану: автореф. дис. на здоб. наук. ступеня канд. соціол. наук: 09.00.11 / Дудар Надія Павлівна; Ін-т філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К., 2002. – 20 с.
75. Дулуман Е.К. Свобода совести как элемент демократических свобод [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.orthodox.org.ua.
76. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М. : Наука, 1991.
77. Дюркгейм Э. Элементарный формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998. – С.230-231.
78. Евгений Головаха: Перераспределение «символического капитала» // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://e-news.com.ua/show/89568.html>
79. Євдокимова Т.В. Взаємовідносини політики і релігії в соціокультурному просторі (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. канд. філос. наук : 09.00.03 / Т. В. Євдокимова ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2002. – 16 с.
80. Єдиний реєстр громадських формувань [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.minjust.gov.ua/0/unitarylist/>
81. Єленський В. Духовний супровід у Збройних Силах України: дискусії і перспективи / В. Єленський // Людина і світ. – 2001. – №11-12. – С.2-18.

82. Єленський В. Конституцію прийнято. Що далі? // Людина і світ. – 1996. - №9. – С.9-13.
83. Єленський В. Перспективи розвитку української системи церковно-державних відносин // Релігійна свобода: науковий щорічник. – Вип.4. – К., 2000. – С.85-88.
84. Єленський В. Релігійні інституції в законодавчому полі посткомуністичної Європи // Релігійна свобода: науковий щорічник. – Вип.4. – К., 2000. – С.24-28.
85. Єленський В. Релігійні права людини: становлення сучасного розуміння // Релігія і закон: проблеми врегулювання державно-церковних відносин. – К., 2002. – С. 50-60.
86. Єленський В. Релігія в XXI столітті: спроба прогнозу // Людина і світ. – 1994. – №11-12. – С.13-14.
87. Єленський В., Колесник М. Головна партія для нас – це народ України // Людина і світ. – 1991. – №11. – С.2-5.
88. Єленський В.Є. «Березень: Про боротьбу сіж «нижнім» і «вишнім» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/velenskyi_column/35061/ – Назва з екрану.
89. Єленський В.Є. Релігія «нульових»: підсумки десятиліття. Електронний ресурс. – Режим доступу: http://www.risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/40964.
90. Єленський В.Є. Релігія після комунізму: Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К. : НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2002. – 419 с.
91. Єленський В.Є., Саган О.Н. Саєнтологія в Україні: віровчення і практика релігійної організації «Церква Саєнтології» та відповідність форм і методів її діяльності чинному в Україні законодавству / В.Є. Єленський, О.Н. Саган. – К. : РА «Швидкий Рух», 2004. – 78 с.

92. Загородній Ю. І. Політична соціалізація студентської молоді в Україні: досвід, тенденції, проблеми / Ю.І. Загородній, В.С. Курило, С.В. Савченко. – К. : Генеза, 2004. – 144 с. С.25.
93. Закович М. Духовність та місце релігієзнавчої освіти в її формуванні // Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження: наук. щорічник. – К., 2001. – Вип.5. – С.103-106.
94. Закович М., Колодний А. Релігійна та релігієзнавча освіта в Україні // Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення: наук. щорічник. – К., 1998. – С.82-86.
95. Закович М.М. Проблеми релігійної освіти в контексті міжконфесійних відносин // Приоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації: зб. наук. матеріалів / Держ. ком. України у справах національностей та релігій, Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова; Редкол. В. Андрущенко та ін., К. : Світ Знань, 2007. – С.102-105.
96. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.risu.org.ua/ukr/resources/govermentsdoc/religlaw/>
97. Закони, постанови та інші акти, прийняті Верховною Радою України на четвертій сесії (вересень 1991 року – січень 1992 року). – К., 1992. – С.206-239.
98. Законодательство о религиозных культурах. Для служебного пользования. – М. : Юридическая литература, 1969. – 264 с.
99. Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: Виклики Україні ХХІ століття: монографія. – К. : Знання України, 2005. – 552 с.
100. Здіорук С.І., Токман В.В., Литвтенко. О.М. Роль релігійних чинників у поступі українського соціуму. Аналітична доповідь. – К. : НІСД, 2011. – 20 с.
101. Іванишин В. Українська церква і процес національного відродження. – Л. : [Б.в.], 1990. – 42 с.
102. Інформаційний звіт Міністерства культури України про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні (за 2011 рік) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.irs.in.ua>.

103. Ісіченко Ю. Українське православ'я: час вибору // Прапор. – 1990. – №12. – С.136-152.
104. Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колект. монографія за ред. А.Арістової. – К., 2011.
105. Історична наука: термінологічний і понятійний довідник: навч. посіб. / В.М. Литвин, В.І. Гусев, А.Г. Слюсаренко та ін. – К.: Вища школа, 2002. – С. 430.
106. Історія релігії в Україні: навч. посіб. / За ред. А.М. Колодного, П.Л. Яроцького. – К.: Знання, 1999. – 735 с.
107. Історія релігії в Україні [Текст]: у 10т. Т.ІІ. Українське Православ'я / За ред. П.Яроцького. – К.: [б.н.в.], 1997.
108. Історія християнської церкви на Україні: релігієзнавчий довідковий нарис / Відп. ред. О.С. Онищенко. – К.: Наук. думка, 1991. – 104 с.
109. Как семья Ющенко получила юридические права на символы «оранжевой революции» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.politicalmind.ru/minsos-125-1.html>
110. Калініченко Т., Коханчук Р. Бути поруч. Основи військового капеланства для військових та волонтерів. – К.: Київське Богоявленське Ставропігійне Братство, 2016. – 43 с.
111. Кальниш Ю.Г. Пріоритетні напрями, шляхи реалізації і перспективи державної політики України в галузі релігійно-церковного життя: дис. канд. наук з держ. управління за спеціальністю 25.00.01 – теорія та історія державного управління. – Українська Академія державного управління при Президентові України. – Київ, 2001. – 205 с.
112. Кальниш Ю.Г. Соціальна і гуманітарна роль церкви в українському суспільстві [Текст] / Ю.Г. Кальниш // Вісник Української Академії державного управління при Президентові України. – 2000. – №1. – С.166-175.
113. Карсавин Л.П. Философия истории. – С.Пб.: АО Комплект, 1993. – 351 с.

114. Кашеваров А.Н. Государство и церковь: Из истории взаимоотношений Советской власти и Русской православной церкви. 1917-1945. – С.Пб: Гос. техн. ун-т, 1995. – 138 с.

115. Киридон А.М. Державно-церковні відносини в радянській Україні (1917-1930-ті роки). Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора історичних наук. – К. : 2006. – С.19-20.

116. Киридон А.М. Православна церква в Україні ХХ ст.: сучасна вітчизняна історіографія проблеми // наук. праці Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету. – Кам'янець-Подільський: ОПОМ, 2001. – Т. 7(9): Історичні науки. – С.710-715.

117. Кирилл (Говорун) Православная гражданская религия. Доклад на семинаре «Political modernity and the responses by contemporary Orthodox theology» январь. Институт исследований человека (Institut für die Wissenschaften vom Menschen) Вена, 2014 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyya/29171-pravoslavnaya-grazhdanskaya-religiya.html>.

118. Кияк С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. Монографія. – Івано-Франківськ, 2006.

119. Кінг Д. Громадянське суспільство. Старі образи, нове бачення: пер. з англ. / Джон Кінг. – К. : Основи, 2001. –246 с.

120. Климов В. Законодавчі ініціативи держкомрелігій: проекти й реалії // Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення: наук. щорічник. – К., 1998. – С.64-66.

121. Климов В. Питання свободи совісті в координатах національного законодавства про інформацію та засоби масової інформації // Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження: наук. щорічник. – К., 2001. – Вип.5. – С.70-74.

122. Климов В. Формування і реалізація української моделі державно-церковних відносин // Релігійна свобода: правові і державні гарантії. – К., 1999. – С.79-84.

123. Климов В.В. Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності. Збірник статей. – К. : ВР ІФ НАНУ, 2009. – 370 с

124. Клімов В. Особливості української моделі державно-церковних відносин. // Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст). За загальною редакцією д.філ.н., проф. А. Колодного і к.філос.н. О. Сагана. – К., 2000. – С.81-85.

125. Коваль І.В. Взаємодія церкви та інститутів громадянського суспільства: політологічний аналіз: автореф. дис. канд. політ. наук: 23.00.02 / І.В. Коваль. Львів.: нац. ун-т ім. І. Франка. – Л., 2007. – 18 с.

126. Ковальченко Н.Д. Теоретико-методологические проблемы исторических исследований. Заметки и размышления о новых подходах // Новая и новейшая история. – 1995. – №1. – С.3-33.

127. Козленко В.М. Свобода світогляду, совісті та віросповідання (соціокультурний аспект дослідження): дис. канд. філ. наук. – К, 1997. – 202 с.

128. Колодний А. Духовні засади християнства – основа поєднання його Церков і течій // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні. – К., 2001. – С.39.

129. Колодний А., Филипович Л. Релігія в контексті духовного і національного життя незалежної України // Перший Всеукраїнський християнський конгрес «Примирення – дар Божий, джерело нового життя»: Тексти виступів та доп., м. Київ, 23-24 вересня. 1999 р. – К. : [Б.в.], 1999. – С. 69-74.

130. Колодний А.М. Науковість у відтворенні історії релігії України // Історія релігії в Україні : У 10-ти т. Т.10. Релігія і Церква років незалежності України (за ред. проф. А. Колодного). – Дрогобич: Коло, 2003. – С.567.

131. Колодний А.М. Проблеми і перспективи християнства ХХІ століття // Християнство: контекст світової історії і культури: зб. наук. праць – К. : Гнозис, – 2000, – С.45-56.

132. Колодний А.М. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів. Монографія. – К., 2010.

133. Колодний А. Слово до читача Головного редактора // Релігійна панорама. Презентаційне число. – К. : ЦеРіС. червень, 2000. – С.2-5.
134. Колодний А. Плюрализм религиозной жизни в Украине: опыт и проблемы // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: наук. щорічник. – К., 1999. – С.76-79.
135. Конституція України: прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України, 28 червня 1996р. – К.: Офіційне видання ВРУ. – 1996. – 54 с.
136. Конфесійне багатоманіття України в контексті духовного і національного відродження: наук. зб. / За ред А. Колодного, А. Гудими – К. – Тернопіль : ТДТУ, 2007. – 200 с.
137. Концепція громадянського суспільства. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://sd.net.ua/2010/12/22/koncepciya-gromadskogosuspilstva.html>.
138. Костицький В. Держава та церква: питання взаємодії / В. Костицький // Юрид. вісн. України. – 2003. – №46. – С.12.
139. Кривенко Ю.В. Цивільно-правовий статус релігійних організацій в Україні: автореф. дис. канд. юрид. наук. – Одеса, 2007. – 18 с.
140. Кривенко Ю.В. Цивільно-правовий статус релігійних організацій в Україні: дис. канд. юрид. наук. / Ю.В. Кривенко. – Одеса, 2007. – 194 с.
141. Кривенко Ю.В. Щодо співвідношення понять «церква» та «релігійна організація» [Текст] / Ю.В. Кривенко // Університетські наукові записки. – 2006. – №2 (18). – Хмельницький : Вид-во ХУУП, 2006. – С.130-132.
142. Курас І.Ф. Релігія і політика в сучасній Україні («Кесареве - кесарю, а Боже – Богу») / І.Ф. Курас, М.Ф. Рибачук, М.І. Кирюшко, П.І. Фещенко; Ін-т політ. і етнонац. дослідж. НАН України. – К., 2000. – 272 с.
143. Левенець Ю. Політика в Україні: символізація змісту / Ю. Левенець // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. – К., 2007. – Вип.10. – С.5-10.
144. Легойда В.Р. «Гражданская религия» в США: генезис и основные характеристики // Государство. Церковь. Религия. В России и за рубежом. 1999. №4. – С.88-101.

145. Легойда В.Р. Государственный символизм. Античная модель и средневековый государственный идеал // Государство. Церковь. Религия. В России и за рубежом. 2000. №1. – С.17-38.

146. Легойда В.Р. Гражданская религия: pro et contra. Государство. Религия. Церковь. В России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень РАГС. 2002, № 2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://www.religare.ru/2_1555.html

147. Легойда В.Р. Гражданская религия: pro et contra. Государство. Религия. Церковь. В России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень РАГС. 2002, № 2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://www.religare.ru/2_1555.html

148. Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. М. : Радуга, 1992. Т.1. С. 463-464.

149. Лилак Д. Судовий захист майнових прав релігійних організацій // Свобода віровизнання. Церква і держава і Україні. – К. : Право – 1996. – С.157-166.

150. Липинський В. Релігія і церква в історії України [Текст] / В. Липинський. – Нью-Йорк : [б.н.в.], 1956. – 111 с.

151. Липківський В., митрополит Відродження церкви в Україні 1917–1930 [Текст] / В. Липківський. – Торонто : укр. вид-во «Добра книжка». з друкарні ОО Василян, 1959. – 335 с.

152. Липківський, В., митрополит Історія Української Православної Церкви [Текст] / В. Липківський. – Вінніпег–Канада: [б.н.в.], 1961. – Розділ: Відродження Української Церкви. – 181 с.

153. Лотоцький О. Автокефалія: У 2т. Т.1: Засади автокефалії. – Репр. вид. – К.: [Б.в.], 1999. – 207 с.; Т.2: Нариси історії автокефальних церков. – Репр. вид. – К.: [Б.в.], 1999. – 560 с.

154. Лубська М.В. Релігієзнавчо-правовий аналіз змісту та реалізації принципу свободи совісті й віросповідання в Україні. – Дисертація на здобуття вченого ступеня канд. філос. наук 09.00.11 – релігієзнавство. Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ.– К., 2002. – 182 с.

155. Луцький І.М. Взаємозв'язок релігії та права у процесі формування громадянського суспільства // Університетські наукові записки. Часопис Івано-Франківського університету права імені Короля Данила Галицького. – Івано-Франківськ: редакційно-видавничий відділ Івано-Франківського університету права імені Короля Данила Галицького, 2013. – Вип.7. – С.17-23.

156. Луцький М.І. Церковний вплив на розвиток громадянського суспільства в Україні //

157. Люшер М. Сигналы личности. – Воронеж: НПО «Модэк», 1993. – 160 с.

158. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / УАР / За загальною редакцією д.філ. н. Филипович Л.О. і канд. філ. н. Горкуші О.В. – К. : Самміт-Книга, 2014, – 656 с.

159. Маринович М. Українська ідея і християнство або коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису [Текст] / М. Маринович. – К. : Дух і літера, 2003. – 544 с.

160. Мартирологія Українських Церков: У 4т. Т.1: Українська Православна Церква: док., матеріали, християнський самвидав України / упоряд. і ред. О. Зінкевич і О. Воронин. – Торонто; Балтимор: укр. вид-во «Смолоскип» імені В. Симоненка, 1987. – 1207 с.

161. Матеріали конкретних соціологічних досліджень кафедри соціології Чернівці: ЧНУ, 2009. – 1056 с.

162. Матеріали конкретно-соціологічних досліджень Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. – К. : 2008. – Т. XXVII.

163. Мациевский Ю. «Оранжевая революция» в Украине: транзитологическая интерпретация [Электронный ресурс] / Юрий Мациевский. – Режим доступа:// oa.edu.ua>doc/polit/matsievsky/interpreter.doc

164. Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військ овослужбовців Збройних Сил України [Електронний ресурс]. – Режим доступа: // http://risu.org.ua/ua/index/resources/goverments_doc/military/42756/
165. Мокрий, В. Церква в житті українців [Текст] / В. Мокрий. – Львів ; Краків ; Париж : Просвіта, 1993. – 106 с.
166. Моргун В.А. Періодизація розбудови громадянського суспільства в незалежній Україні / В.А. Моргун // Наука. Релігія. Суспільство. – 2003. – №4. – С.223-229.
167. Нагорна Л.П. Історична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії / Л. Нагорна. – К. : ІІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. – 328 с.
168. Нагорна Л.П. Політична мова і мовна політика: діапазон можливостей політичної лінгвістики / Л. Нагорна. – К. : Світогляд, 2005. – 315 с.
169. Настас В. Законодавче забезпечення державно-церковних відносин: можливі шляхи вдосконалення Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» [Текст] / В. Настас // Релігія і закон : проблеми врегулювання державно-церковних відносин. – К. : [б.н.в.], 2002. – С.130-132.
170. Най Дж. С. Гибкая власть. Как добиться успеха в мировой политике / Дж. С. Най. – М. : ФСПИ Тренды, 2006. – 180 с.
171. Непростые проблемы церкви // Аргументы и факты. – 1990. - №7.
172. Новітні релігії в сучасній Україні. Збірник матеріалів / ред.кол.: В.Д. Бондаренко – гол.ред. та ін. – К., 2000. – 256 с.
173. Нойштадт Р. Президентская власть и нынешние президенты. М. : Ad Marginem, 1997. С.15.
174. Одинцов М.И Государство и церковь в России: XX век. – М. : Луч, 1994.– 171 с.
175. Одинцов М.И Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. – М. : ЦИНО, 2001. – 312 с.
176. Одинцов М.И. Русские патриархи XX века (Судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов). – М. : РАГС, 1999. – 334 с.

177. Олещук П.М. Політична трансформація як символічно-оформлений процес / П.М. Олещук // «Нова парадигма»: журнал наукових праць. – Вип.75. – К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2008. – С.61-70.
178. Омелько В. Макросоціальні зміни в українському суспільстві за 10 років незалежності / В. Омелько // Політична думка. – 2001. – №3. – С.33-49.
179. Онищук С.В. Участь церков у політичних процесах як чинник державотворення сучасної України // Державне управління: удосконалення та розвиток №10, 2014 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.dy.nauka.com.ua/?op=1&z=765>.
180. Осипова И.И. «Сквозь огонь мучений и воду слез...» – М. : Серебряные нити, 1998. – 432 с.
181. Осиповський С.М. Формування моделі державно-церковних відносин в Україні. – автореф. дис. канд. політ. наук: 23.00.02 / С.М. Осиповський; Тавр. нац. ун-т ім. В.І. Вернадського. – Сімферополь, 2006. – 17 с.
182. Осиповский С.Н. Особенности взаимоотношений государства и религиозных организаций в период демократизации [Текст] / С.Н. Осиповский // Вестник СевГТУ. – Севастополь : [б.н.в.], 1999. – Вып.17 : Философия и политология. – С.114-121.
183. Осиповский С.Н. Прогнозирование развития государственно-церковных отношений в Украине [Текст] / С.Н. Осиповский // Актуальные проблемы политики : сб. науч. трудов. – Одесса : Юридическая литература, 2002. – Вып.13-14. – С.818-823.
184. Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. – К., Інформаційно-видавничий центр УПЦ. – 2002. – С.16-18.
185. Павлюк Л.С. Знак, символ, міф у масовій комунікації / Л. Павлюк. – Львів : ПАІС, 2006. – 120 с.
186. Палій М. Шляхи подолання міжконфесійних конфліктів: кримінально-правовий, кримінологічний та профілактичний підхід [Текст] / М. Палій // Релігія і закон : проблеми врегулювання державно-церковних відносин. – К. : [б.н.в.], 2002. – С.136-142.

187. Паливода Л., Кікоть О. Стан та динаміка розвитку неурядових організацій України. 2002-2006 роки / Підготовлено Творчим центром Каунтерпарт. // Л. Паливода, О. Кікоть. – К. : «Макрос», 2006, – С.18.

188. Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні / М. Паращевін; [за ред. С. Макеєва; переднє слово О. Іващенко]. – К. : Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009. – 68 с.

189. Парсонс Т. Понятіе общества: компоненты и их взаимоотношения // Теоретическая социология. Антология. Под ред. С.П. Баньковской. Ч.2. М. : Книжный дом «Университет», 2002. – С.10-32.

190. Пасько І., Пасько Я. Громадянське суспільство і національна ідея. Україна на тлі європейських процесів: компаративні нариси / І. Пасько, Я. Пасько. – Донецьк : Східний видавничий дім, 1999. – 183 с.

191. Патріярх Димитрій Розмови про страшне сьогодні. – К. : Світло для світу, 2001. – 92 с.

192. Пашенко В. Православ'я в новітній історії України. – Полтава, 2001. – 736 с.

193. Пашенко В., Киридон А. Більшовицька держава і православна церква в Україні. 1917-1930-ті роки. – Полтава, 2004. – 335 с.

194. Петрик В.М. Основні напрями та механізми вдосконалення державно-церковних відносин у контексті захисту національної безпеки України (на прикладі новітніх релігійних організацій) / В.М. Петрик [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.politik.org.ua/vid/bookscontent.php3?b=4&c=360>

195. Петро Балог: Чи благословив би Бог силовий характер Майдану? [Електронний ресурс] / О. Петро Балог. – Режим доступу: http://www.catholic-media.org/ua/index.php?option=com_content&view=490.

196. Пилявець Л. Автокефалія православної церкви на Україні // Людина і світ. – 1990. - № 5. – С.19-24.

197. Піддубна В. Деякі питання щодо права власності релігійних організацій// Підприємство, господарство і право. – 2005. - №3. – с. 92-95.

198. Піддубна В. Релігійні організації як юридичні особи // Право України. – 2005. - №4. – С.107-109.
199. Піддубна В. Щодо спеціальної правоздатності релігійних організацій // Право України. – 2004. – № 11. – С.112-115.
200. Політологічний енциклопедичний словник [Текст] / Упорядник В.П. Горбатенко ; За ред. Ю.С. Шемшученка, В.Д. Бабкіна, В.П. Горбатенка. – 2-е вид., доп. і перероб. – К. : Генеза, 2004. – 736 с.
201. Положення про Всеукраїнську Раду Церков і релігійних організацій. Затверджено зі змінами на засіданні ВРЦіРО, протокол №8 від 11.12.2007 р.
202. Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ. – Мюнхен, 1964. – 125 с.
203. Попова И.М. «Демократия» как средство идентификации и мифологизации / И.М. Попова // Вісник ОНУ: Соціологія і політичні науки. – 2007. – Т12, Вип.6. – С.13–20.
204. Постанова Кабінету Міністрів України №2066/1999 Про затвердження нормативно-правових актів щодо застосування Закону України «Про альтернативну (невійськову) службу» (Із змінами, внесеними згідно з Постановою КМ № 1305 від 22.08.2000) [Електронний ресурс]. – Режим доступу:http://risu.org.ua/ua/index/resources/goverments_doc/military/43757/
205. Поточний архів Державного комітету України у справах релігії за 2000-2001 роки.
206. Пришло время военных капелланов? // Всеукраинские ведомости. – 1995. – 28 февраля.
207. Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації. – К. : Світ знань, 2007. – 178с.
208. Психологический анализ логотипов политических партий [Электронный ресурс] – Режим доступу: // Corvus Corone Raritet [Сайт]. URL: <http://www.corvus.com.ua/trainings/primery/logo2> (дата обращения: 19.08.2012).
209. Психологія масової політичної свідомості та поведінки / Відп. ред. В.О. Васютинський. – К. : Вид-во «ДОК-К», 1997. – 164 с.

210. Пуха Н.В. Типологизация религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии [Текст] / Н.В. Пуха. – М. : [б.н.и.], 1999. – С.3-4.
211. Пчелинцев А. К вопросу о терминах «традиционная религия» и «секта» // Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження: наук. щорічник / За заг. ред. д. філ. наук А. Колодного. – К. : [Б.в.], 2001. – С.134-136.
212. Рабінович П. Свобода віровизнання та проблеми її державного забезпечення в Україні // Права людини в Україні. – 1996.- №15. – С.43-48.
213. Раззаков Ф. Другой Владимир Высоцкий. Темная сторона биографии знаменитого артиста. М. : Алгоритм, 2011. – С. 20, 57.
214. Рафеенко Владимир «Русский мир» — это набор политических лозунгов в религиозной обёртке, — архимандрит Кирилл Говорун [Электронный ресурс] – Режим доступа: // <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/6192>
215. Рашковский Е.Б. Гражданское общество: религиозное измерение проблемы. // Рашковский Е.Б. На оси времен. Очерки по философии истории. М. : Прогресс-традиция, 1999. — С.150-164.
216. Регіональні виміри міжконфесійних і державно-церковних відносин. — Хмельницький, 2011. – 236 с.
217. Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
218. Релігійна свобода: міжконфесійні відносини у їх сутності та виявах в Україні. Наук.щорічник. Спецвипуск №2. За ред. А. Колодного і В. Климова. – К, 2010. – 165с.
219. Релігійна свобода: на перехресті епох, країн і культур. – Науковий щорічник №19. За загальною редакцією проф. А. Колодного. – К. :УАР, 2015-2016. – 216 с.
220. Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України : [моногр.]. – К. : Ін-т політ. і етнонац. дослідж. ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. – 272 с.

221. Релігійні меншини в Україні. За ред. А. Колодного. – К., 2011. – 186 с.
222. Релігія і влада в Україні // Інформаційно-аналітичні матеріали до круглого столу та тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку» [8 лютого 2011 р.]. – К. : Центр Розумкова, 2011. – 96 с.
223. Релігія і влада: Круглий стіл // Людина і світ. – 1996. – №7. – С.23-29.
224. Релігія і соціальні зміни в сучасному суспільстві: Матеріали міжнар. наук. конф., 18-19 квітня 2005 р. — Чернівці: Рута, 2005. — 159 с.
225. Релігія і церква в сучасних українських реаліях. – К., 2007. – С.54.
226. Річинський А.В. Проблеми української релігійної свідомості [Текст] / А.В. Річинський / Упоряд. : А. Колодний, О. Саган. – К. : Світ Знань, 2000. – 432 с.
227. Рибачук М. Держава і церква // Державність. – 1994. - №1-2. – С.61-62.
228. Рибачук М. Політико-правові аспекти державно-церковних відносин у сучасній Україні / М. Рибачук // Право України. – 2000. № 12. – С.90-93.
229. Рибачук М. Церква як інститут громадянського суспільства / М. Рибачук // Наук. зап. Ін-ту політ. і етнонац. дослідж. – 2004. Вип. 25. – С.274-287.
230. Рибачук М., Уткін О., Кирюшко М. Національне відродження і релігія. – К. : Україна, 1995. – 208 с.
231. Рибачук М. Громадянське суспільство і церква [Електронний ресурс] / М. Рибачук // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. – Вип.5. [Електронний ресурс] – Режим доступу: – <http://lib.chdu.edu.ua/pdf/pidruchniku/21/4.pdf>. (11.01.2014). – Назва з екрану.
232. Роод Вим. Рим и Москва. Отношения между Святым престолом и Россией / Советским Союзом в период от Октябрьской революции 1917 г. до 1 декабря 1989 г. – Львов, 1995. – С.237.
233. Рублюк О. Перспективи реформування державно-церковних відносин // Політичний менеджмент. – 2004. - №1(4). – С.111-118.
234. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или принципы политического права. // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Наука, 1969. – 506 с.
235. Саган О. Домінуючі концепції розвитку православ'я в Україні (90-ті роки ХХ – поч. ХХІ ст.) // Релігійна свобода. Релігія і церква в Україні: уроки

минулого і проблеми сьогодення. Науковий щорічник. / за заг.ред. А. Колодного, М.Новиченка, О.Сагана. – К. : Світ Знань, 2003. – С.83-90.

236. Саган О.Н. Моделі державно-церковних взаємин в світовій історичній ретроспективі [Текст] / О. Саган // Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні: наук. зб. / Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України / В.Д. Бондаренко (голов. ред.), А.М. Колодний (голов. ред.). – К. : VIP, 2001. – С.63-68.

237. Саган О. Релігія як чинник політичного життя суспільства // Релігійна свобода: історичне підгрунття, правові основи і реалії сьогодення: наук. щорічник. – К.,1998. – С.6-14.

238. Саган О.Н. Православ'я в контексті культурного розвитку українського народу: дис. канд. філ. наук. – К., 1993. – 186 с.

239. Сборник документов и материалов о религии и Церкви / Совет по делам религий при Совете Министров УССР Составители: Г.Ф.Спорева, М.С.Боговесов – К. : Редакционно-издательский отдел МВД УССР, 1983. – 246 с.

240. Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів (витяги). – Вид 2-е (доопрацьоване і доповнене)/ упорядник, автор передмови і приміток к.філ.н. М.Ю. Бабій. – К., 2006. – 164 с.

241. Ситник В. Духовно-гуманітарна політика у Збройних Силах України та шляхи її вдосконалення //Армія і духовність: свобода совісті та віровизнання. — К., 1995. – С.12-18.

242. Славіна О.В. Символізація політичної реальності: трансформація концептуального дискурсу: автореф. дис. канд. політ. наук: 23.00.02 / Ольга В'ячеславівна Славіна; Дніпропетр. нац. ун-т ім. Олеся Гончара.– Дніпропетровськ: 2015.– 237 с.

243. Слободянюк П. Українська церква : історія руїни і відродження [Текст] / П. Слободянюк. – Хмельницький : [б.н.в.], 2000. – 266 с.

244. Службська А.Я. Вектори взаємодії церкви, держави та громадянського суспільства України в роки незалежності / А.Я. Службська. – Наукові записки. Серія

«Історичне релігієзнавство». – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. – Випуск 7. – С.215-227.

245. Слубська А.Я. Громада як регулятор внутрішньо-конфесійних відносин / А.Я. Слубська. – Матеріали студентської наукової конференції Чернівецького національного університету (10-11 травня 2007 р). Філософсько-педагогічні науки. – Чернівці: Рута, 2007. – С.59-60.

246. Слубська А.Я. Громадянська релігія як феномен українського пост майданного суспільства / А.Я. Слубська. – *Innovative Solutions in Modern Science. Scientific Journal* №6(6), 2016. - Dubai – P. 52-64.

247. Слубська А.Я. Громадянська церква та громадянська релігія: український контекст / А.Я. Слубська. – Релігійна свобода: на перехресті епох, країн і культур. Науковий щорічник №19. – За заг. ред. проф. А.Колодного. – К. : УАР, 2015-16. – С.101-103.

248. Слубська А.Я. Державно-церковні відносини: історична та сучасна ретроспекція / А.Я. Слубська. / – Релігія та соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. – № 2(4). – С.190-194.

249. Слубська А.Я. Інституційний розвиток державно-церковних відносин в незалежній Україні: історико-релігієзнавчий аспект / А.Я. Слубська. – Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку / За ред. В.Д. Бондаренка та І.М. Мищака. – К. : Видавництво НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2012. – С.80-88.

250. Слубська А.Я. Ісламський фактор у формуванні державно-конфесійних відносин в Україні / А.Я. Слубська. – Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України №62-63, 2012 – С. 34-46.

251. Слубська А.Я. Роль наукових та громадських інституцій розвитку державно-церковних відносин в незалежній Україні / А.Я. Слубська. – Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2011. – Випуск 4. – С.181-191.

252. Слубська А.Я. Соціалізація особистості віруючого в умовах трансформації суспільства / А.Я. Слубська. – Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. праць. Випуск 462-463. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2009. – С.209-212.

253. Слубська А.Я. Українська модель громадянської релігії / А.Я. Слубська. – Гілея: науковий вісник. Зб. наук. праць / Гол.ред. В.М.Вашкевич.-К. : Вид-во «Гілея», 2016. – Вип.112 (9), – С.212-216.

254. Слубська А.Я. Українські вияви громадянської релігії / А.Я. Слубська. – Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень: зб. матеріалів всеукр. наук.-практ. конференції (Хмельницький, 9-10 вересня 2016 р.). – Хмельницький: ХНУ, 2016. – С.85-87.

255. Смирнов С.А. Православ'я в контексті сучасних соціально-політичних процесів в Україні (90-ті роки ХХ ст.). – дис. на здоб. вчен. ступ. канд. політ наук. – К., 1998. – С.22.

256. Соціологія: короткий енциклопедичний словник / [за заг. ред. В.І. Воловича]. – К. : Укр. центр духовної культури, 1998. – 736 с., С.108.

257. Сравнительная политология сегодня: Мировой обзор : учеб. пособие / Г. Алмонд, Дж. Пауэлл, К. Стром, Р. Далтон; сокр. пер. с англ. А.С. Богдановского, Л.А. Галкиной; под. ред. М.В. Ильина, А.Ю. Мельвиля. – М. : Аспект Пресс, 2002. – 538с. С.107.

258. Ставнійчук Марина, Кулик Віталій, Мудрак Лариса. Влада — громадянське суспільство: системний збій — [Електронний ресурс] – Режим доступу: // <http://ukrgromada.org.ua/articles/vlada-gromadjanske-suspilstvo-systemnyi-zbii.html>

259. Створення платформи громадянського суспільства — [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://lir.lg.ua/>

260. Танчер В.К. Сучасні проблеми забезпечення свободи совісті в Збройних Силах України // Свобода совісті в Збройних Силах України. – К., 1997. – С.19-30.

261. Тард Г. Психология толп [Текст] / Г. Тард. – М. : Ин-т психологии РАН; Изд-во КСП, 1998. – 416 с.
262. Тьерни Б. Религиозные права : историческая перспектива [Текст] / Б.Тьерни // Права человека и религия. – М. : [б.н.и.], 2001. – С.29-44.
263. Тесля Т.М. Управління процесом реституції церковної власності в умовах сучасного українського суспільства: автореф. дис. канд. наук з держ. управління. – К., 2002. – 20 с.
264. Титаренко О.Р. Релігійні відносини в контексті суспільних змін та становлення громадянського суспільства. / О.Р.Титаренко // Релігійна свобода. Науковий щорічник №19, – К. : УАР, 2015-2016. – С.98-101.
265. Титаренко О.Р. Соціальні доктрини християнських церков: важливість філософсько-релігієзнавчого дослідження. / О.Р.Титаренко // Вісник Київського національного ун-ту імені Тараса Шевченка. – К., 2013. – Вип.54-55. Філософія. Політологія. – С.133-134.
266. Токвиль А. де. Демократия в Америке. /А. Де Токвиль. – М. : Прогресс, 1994. – 305 с.
267. Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз. Наук.зб. [Текст] / За ред. А. Колодного і Л. Филипович. – К. : [б.н.в.], 2004. – 186 с.
268. Третя сесія Верховної Ради Української РСР дванадцятого скликання: Бюлетень №28. – К., 1991. – С.72-76.
269. Тулмин С. Человеческое понимание / Пер. с англ. Э.В. Кагановой; Общ. ред. и вступ. ст. П.Е. Сивоконя. – М. : Прогресс, 1984. – 324 с.
270. Удод О. Історія: осягнення духовності / О.Удод. – К.: Генеза, 2001. – 192 с.
271. Україна релігійна : колективна монографія [Текст] / [гол. ред. проф. А. Колодний]. – К. : [б.н.в.], 2008. – Кн.1. : Стан релігійного життя України. – 436 с.
272. Українська Армія і Церква // Армія і духовність: свобода совісті та віровизнання. – К., 1995. – 96 с.
273. Українське релігієзнавство. Бюлетень-квартальних УАР та ВР ІФ НАНУ. 1996-2011. – №№1-60.

274. Українське суспільство 1992-2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / [за ред. д.ек.н. В.Ворони, д.соц.н. М.Шульги]. – К. : Інститут соціології НАН України, 2013. – 566 с. – С. 24.
275. Українське християнство: історія трагедій та уроки сьогодення. Наук. зб. За ред. А.Гудими і А.Колодного. – К., – Тернопіль, 2006.
276. Урванцев Л.П. Психологія восприяття цвета. / Л.П.Урванцев. – Ярославль, 1981. – 65 с.
277. Уткін О.І. Законодавство про свободу совісті як показник гуманітарної політики України. / О.І.Уткін // Релігійна свобода: природа, правові гарантії: наук. щорічник. – К., 1999. – С.86-88.
278. Уткін О.І. Політика держави та Церква / О.І.Уткін // Релігія і закон: проблеми врегулювання державно-церковних відносин. – К., 2002. – С.106-105.
279. Уткін О.І. Свобода совісті та проблеми запровадження військових священників в Збройних Силах України / О.І.Уткін// Релігійна свобода: наук. щорічник / Держ. Ком. України у справах національностей та релігій Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства. №14. – 2009. За загальною редакцією д.філ.н. А.Колодного і д.філ.н. О.Сагана. – Київ, 2009. – Світ Знань. – С.112.
280. Уткін О.І. Християнство як фактор збереження національної самобутності українців в країнах Заходу / О.І.Уткін // Християнство: контекст світової історії і культури. Зб наук. праць.– К., 2000. – С.227-231.
281. Філософський енциклопедичний словник [Текст] / [гол. ред. В.І. Шинкарук та ін.]. – К., Абрис, 2002. – 742 с.
282. Филипович Л.О. Нові релігійні течії в українському соціумі [Текст] / Л.О.Филипович // Україна релігійна. Колективна монографія. Книга перша. Стан релігійного життя України. – К. : [б.н.в.], 2008. – С.358-360.
283. Филипович Л. Правові проблеми буття релігійних меншин в Україні // Релігійна свобода: наук. щорічник. – Вип.4. – К., 2000. – С.94-97.
284. Филипович Л. Правові проблеми буття релігійних меншин в Україні // Релігійна свобода: наук. щорічник. – Вип.4. – К., 2000. – С.94-97.

285. Филлипс Л., Йоргенсен М.В. Дискурс-анализ. Теория и метод / Л. Филлипс, М.В. Йоргенсен. – Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2001.
286. Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям / Редактор-составитель Михаил Черенков. – К. : Дух і літера, 2011. – 416 с.
287. Фрилинг Г., Ауэр К. Человек, цвет, пространство. – М. : Стройиздат, 1973. – 141 с.
288. Харьковщенко Є.А. Автокефалія і політика [Текст] / Є.А.Харьковщенко // Наукові праці : наук.-метод. журн. / Миколаїв. держ. гуманіт. ун-т ім. П. Могили. – Миколаїв : [б.н.в.], 2004. – Т. 33. – Вип. 20 : Політичні науки. – С.7-11.
289. Хизб-ут Тахрир выходит из подполья: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.interaction.net.ua/page/hizb-ut-tahrir-vyhodit-iz-podpolja>
290. Хомчук, О. Церква поза церковною огорожею : Розколи і руйнація Української Православної Церкви в пошуках «константинопільського визнання» [Текст] / О. Хомчук. – Чикаго : [б.н.в.], 2002. – 622 с.
291. Хрипко С.А. «Духовно-релігійні вияви української ментальності». – Рукопис. – Дисертація на здобуття ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 - релігієзнавство. – Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, Київ, 2003.
292. Хрипко С.А. Духовно-релігійні вияви української ментальності. Автореф. дисертації на здобуття ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство.– Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ, К., 2003. – 18 с.
293. Християнські церкви і релігійні організації в Україні [Текст] : Довідник. – К. : ВіР, 2001. – 94 с.
294. ЦДАВО України, Ф. 4648, оп. №7 спр. 673, арк. 23.
295. Церква і держава у служінні народові : Матеріали міжнародної науково-практичної конференції 2-4 листопада 2005 року [Текст] / Хмельницька

єпархія Української православної церкви; Хмельницький ін-т МАУП / Антоній (Фіалко) та ін. (ред. кол.). – Хмельницький : ПП Мельник А.А., 2006. – 460 с.

296. Череватюк В.Б., Безпальча О.О. Громадянське суспільство в Україні: етапи формування та нові громадські ініціативи / *Юридичний вісник* 4(37) 2015 – С.48-53.

297. Черенков М.Н. Революция достоинства как предмет политической теологии / М.Н.Черенков. // *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія.* : [зб.наук. праць] / ред.рада: В.Андрущенко (голова). – К. : Вид-во НПУ, 2015. – Вип.33(46). – С.89-96.

298. Черенков М.Н. Церковь на Майдане? О месте Церкви и христианском призвании в постсекулярной перспективе [Электронный ресурс] – Режим доступа: // <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/5007/>

299. Шайгородський Ю.Ж. Політика: взаємодія реальності і міфу / Ю.Ж. Шайгородський. – К. : Знання України, 2009. – 400 с.

300. Шацкий Е. Утопия и традиция / Е. Шацкий. – М., 1990. – 365с.

301. Шварц Л.А. Изменения цветоощущения в эмоциональных состояниях // *Проблемы физиологической оптики*, 1946. – №6.

302. Шемет П.Г. Шляхи та механізми гармонізації державно-церковних відносин / П.Г. Шемет [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.poltava-repres.narod.ru/cerkva/shliahy.htm>

303. Шкаровский М.В. Истинно-православна церква проти радянської влади: українські сторінки / М.В.шкаровский // *Людина і світ.* – 1997. – №8. – С.38-43.

304. Шкаровский М.В. Обновленческое движение в русской православной церкви XX века./ М.ВШкаровский. – С.Пб: Нестор, 1999. – 99 с.

305. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах). / М.В.Шкаровский. – М. : Крутицкое Патриаршее Подворье, 2000. – 400 с.

306. Шкуратов В.А. Историческая психология: пособие для дополнительного образования./ В.А.Шкуратов. – М. : Смысл, 1997. – 505 с.

307. Шпайхер Т. Автор икон на ящиках из-под патронов Александр Клименко: об АТО, восприятии Украины в Европе и философской сути России. / Татьяна Шпайхер [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/culture/6382/>

308. Штомпка П. Социальное изменение как травма / П.Штомпка // Социологические исследования. – 2001. – №1. – С.6–10.

309. Штюдеман Д. «Що таке громадянське суспільство, і яку роль воно відіграє для нас, німців?» / Дітмар Штюдеман // «Дзеркало тижня», №5(380), 9-15 лютого 2002 р.

310. Шуба О.В. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політичний аналіз) / О.В.Шуба. – дис. докт. політ. наук. – Львів, 1999. – 421 с.

311. Щербинин А.И. Тоталитарная индоктринация (политические праздники и игры) / А.И.Щербинин // Полис. – 1998. – №5. – С.23-34.

312. Энциклопедический словарь по психологии и педагогике [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://psychology_pedagogy.academic.ru/

313. Ювсечко Я. Особистість – Громадянське суспільство – Церква: проблеми взаємовідносин у сучасній Україні / Ярослав Ювсечко // Релігія та Соціум. – 2015. – №4(20). – С.59-63.

314. Юраш А.В. Церква в контексті сучасних політико-конфесійних та комунікативних процесів (історико-політологічний аспект): дис. канд. політ. наук. – Львів, 1996. – 245 с.

315. Якименко Ю. Громадянське суспільство в Україні: основні характеристики /Ю.Якименко / Центр Разумкова [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://old.razumkov.org.ua/upload/yakymenko_civic_society_2004.pdf

316. Яроцький П.Л. Визнання релігійного плюралізму – фундамент свободи совісті / П.Л.Яроцький // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: наук. щорічник. – К., 1999. – С.67-72.

317. Яроцький П.Л. Етноконфесійна нетерпимість чи екуменізм на порозі Великого ювілею /П.Л.Яроцький // Матеріали Першого всеукраїнського

християнського конгресу «Примирення – дар божий, джерело нового життя». – К., 1999. – С.104-107.

318. Яроцький П.Л. Реалізуючи право на свободу совісті / П.Л.Яроцький // Політика і час. –1991. – №11. – С.51-57.

319. Яроцький П.Л. Свобода вибору світоглядних орієнтирів / П.Л.Яроцький // Віче. –1995. - №7. – С.119-156.

320. Яроцький П.Л. Толерантність і правова коректність в інституціоналізаційно-конфесійних виявах та відносинах [Текст] / П.Л. Яроцький // Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні : наук. зб. / Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України / В.Д. Бондаренко (голов. ред.), А.М. Колодний (голов. ред.). – К. : VIP, 2001. – С.27-34.

321. Яськів Б.І. Релігія в контексті генези української ідеї: дис. канд. філос. н. – К., 1996. – 183 с.

322. Ященко В.А. Еволюція державно-церковних відносин в Україні: автореф. дис. канд. філос. н. 09.00.06. – К., 1993. – 17 с.

323. Alexander J. Cultural Trauma and Collective Identity / J. Alexander. The Meaning of Social Life. A Cultural Sociology. – Oxford: Oxford University Press, 2003. – 296 p.

324. American Civil Religion. / D.G. Jones and R.E. Richey, eds. San Francisco CA : Mellen Research University Press. 1990.

325. Bellah R. N. The Conditions for Civil Religion: A Comparison of the United States and Mexico // Bellah R. N., Hammond P. E. Varieties of Civil Religion – New York: Harper & Row, 1980/ – P.40-85.

326. Bellah R.-N. Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World / R. – N.Bellah. – New York: HarperCollins, 1975.

327. Bellah R.-N. The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial. / R. – N. Bellah. – 2d edition. – Chicago: The University of Chicago Press, 1992. – 222 p.

328. Bellah.Robert N. Civil Religion in America // Religion American Style, Harper & Row, NY, 1974, – P.75.
329. Bociurkiw Bohdan R. The Ukrainian Catholic Church in the USSR under Gorbachov // Problems of Communism. – November/December 1990. – P.12.
330. Bowden H.W. Historian's Response to the Concept of American Civil Religion // Civil Religion, Church and State. Ed. by M.Marty. K. G. Saur, 1992. – P.25.
331. Cuddihy J.M. No Offense: Civil Religion and Protestant Taste / John Murray Cuddihy. – New York: Seabury Press, 1978 – 232 p.
332. Eriksen Th.H. Ethnicity And Nationalism / Th.H. Eriksen. – London, Chicago: Pluto Press, 1993.
333. Gillis J. Memory and Identity: The History of a Relationship / J. Gillis // Commemorations: The Politics of National Identity. – Princeton University Press, 1994.
334. Lees J. Op. cit. P. 107.
335. Leggewie C. Seven circles of European memory / C. Leggewie // Eurozine. – [Electronic resource]. – Access mode: //http://www.eurozine.com/ articles/2010-12-20-leggewie-en.html
336. Marty M.E. A Nation of Behavers / Martin E. Marty. – Chicago: The University of Chicago Press, 1992. – 222 p.
337. Neuhaus R.J. Time toward home: The American experiment as revelation / Richard Joh Neuhaus. – Seabury Press, 1975 – 231 p.
338. Nora P. Between Memory and History: Les Lieux de Memoire / P. Nora // History and Memory in African-American Culture. – N. Y., Oxford, 1994. – P.289.
339. Pierard R., Linder R. Op. cit. P.15.
340. Rossiter C. The American Presidency. New York: Harcourt, Brace and World, 1960. – P.18.
341. Smith E. A. The Religion of the Republic / Elwyn A. Smith. – Philadelphia: Fortress Press, 1971. – 296 p.
342. The «Orange Revolution»: Analysis and Implications of the 2004 Presidential Election in Ukraine Third Annual Stasiuk-Cambridge Lecture On

Contemporary Ukraine. Cambridge University 25 February 2005 // [Electronic resource].

– Access mode www.ukrainiancambridge.org/Images/Arel_Cambridge_english.pdf

343. Tuveson E.L. Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role / Ernest Lee Tuveson. – Chicago: University of Chicago Press – 252 p.

344. Varieties of Civil Religion. Ed. Robert Bellah and Philipp Hammond. SF: Harper and Row, 1980, p.

345. Wilson J.F. Public Religion in American Culture / John F. Wilson. – Philadelphia: Temple University Press, 1979 – 198 p.