

Соколовський Олег Леонідович,
*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії та політології
Житомирського державного університету імені Івана Франка
orcid.org/0000-0003-2228-3040
osokol_83@ukr.net*

ЕТНОРЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ УКРАЇНИ

У статті проаналізовано процеси релігійної ідентифікації у країнах західної традиції, які супроводжуються активними секуляризаційними процесами, послабленням інституалізації релігії та її переведенням на індивідуальний рівень буття особистості. Це відкриває не лише можливість вибору і конструювання власної релігійної ідентичності, а і можливість кардинальної зміни релігійної приналежності. Встановлено, що установлені механізми і способи конструювання релігійної ідентичності, які завбачують визнання власної релігійності, чіткі маркери ідентифікації з конкретною релігійною спільнотою, участь у релігійній практиці, стають необов'язковими і розмитими. Доведено, що в країнах з високим рівнем секуляризаційних процесів релігійні ідентифікаційні практики поступаються за важливістю соціально-економічним потребам. Закономірним продовженням цих тенденцій стає проголошення традиційних релігій такими, що відірвані від реального життя і не відповідають духовним запитам сучасності. Глобалізаційні процеси стали чинником активізації релігійної релятивізації у напрямку розмивання маркерів соціокультурної ідентифікації як на індивідуальному, так і на суспільному рівні. Релятивізація моральних норм і принципів пов'язана з глобальною інформатизацією і зростанням рівня релігійної мобільності внаслідок посилення міграційних процесів. Підкреслено ймовірні тенденції розвитку релігійної ідентичності: в ситуації соціальної й інформаційної транзитивності зростатиме рівень номінальної, а не формалізованої належності віруючих до певних релігійних спільнот; у державах, де домінують християнські конфесії або простежується стає зростання кількості атеїстів, збільшуватиметься кількість міжконфесійних шлюбів, що потенційно може підготувати умови для міжконфесійного взаєморозуміння; у площині західної цивілізації сталою залишається тенденція щодо поступового зниження релігійності населення і зростання кількості невіруючих; сталою залишається і тенденція щодо ще більшого розмежування релігійної й етнічної ідентичності в сучасному світі.

Ключові слова: ідентичність, етнорелігійна ідентичність, етнорелігійна політика, секуляризація, релігійний релятивізм, глобалізація, міграційні процеси.

Sokolovskyi Oleh,
*Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Department
of Philosophy and Political Science
Zhytomyr Ivan Franko State University
orcid.org/0000-0003-2228-3040
osokol_83@ukr.net*

ETHNO-RELIGIOUS IDENTITY IN THE SOCIO-CULTURAL SPACE OF UKRAINE

The article analyzes the processes of religious identification in the countries of the Western tradition, which are accompanied by active secularization processes, the weakening of the institutionalization of religion and its transfer to the individual level of being a person. This opens up not only the possibility of choosing and constructing one's own religious identity, but the possibility of a radical change in religious affiliation. It has been determined that the established mechanisms and ways of constructing religious identity, which provide for the recognition of one's own religiosity, clear markers of identification with a specific religious community, and participation in religious practice, are becoming optional and blurred. It has been proven that in countries with a high level of secularization processes,

religious identification practices are inferior in importance to socio-economic needs. The regular continuation of these trends is the declaration of traditional religions as detached from real life and not in line with the spiritual needs of the modern age. Globalization processes have become a factor in the activation of religious relativization in the direction of blurring the markers of socio-cultural identification both at the individual and societal levels. The relativization of moral norms and principles is associated with global informatization and an increase in the level of religious mobility as a result of increased migration processes. Probable trends in the development of religious identity are emphasized: in a situation of social and informational transitivity, the level of nominal rather than formalized belonging of believers to certain religious communities will increase; in states dominated by Christian denominations or a steady increase in the number of atheists, the number of interfaith marriages will increase, which can potentially prepare the conditions for interfaith understanding; in the plane of Western civilization, the trend towards a gradual decrease in the religiosity of the population and an increase in the number of non-believers remains constant; the trend towards an even greater separation of religious and ethnic identity in the modern world remains constant.

Key words: identity, ethno-religious identity, ethno-religious policy, secularization, religious relativism, globalization, migration processes.

Релігійна ідентичність як форма соціальної самоідентифікації виражається у різних формах та рівнях розвитку. Вона є особливою формою соціальної ідентичності, сутність якої розкривається через свідоме конструювання або опосередковане сприйняття релігійних уявлень, властивих конкретній релігійній спільноті. Сутність релігійної ідентичності є прямим відображенням певної системи світосприйняття. У процесі актуалізації світосприйняття індивід або соціальна спільнота сприймає базовий релігійно вмотивований символічний апарат, з допомогою якого людина засвоює соціокультурний досвід і визначає своє місце у світі (Соколовський, 2023, с. 144).

Зміна релігійної ідентичності тісно пов'язана з феноменом релігійного навернення. У зв'язку з цим актуальною до нашого часу залишається думка американського дослідника Е. Старбека, що релігійне навернення відбувається найчастіше у період пізнього дитинства і юності, коли багато молодих людей відчуває невпевненість, відчай, усвідомлення власної недосконалості (Starbuck, 1999, с. 57). Емоційні переживання, здатні захопити думку, сприяють можливості навіювання і маніпуляціям свідомістю молодої людини. На основі опрацювання значного емпіричного матеріалу дослідник зробив висновок, що навернення в іншу релігійну традицію відбувається переважно у віці між 10 і 25 роками життя. При цьому лише 10% опитуваних у процесі навернення керувалися раціональними мотивами, 17% – моральним ідеалом, 16% – усвідомленням гріха, 14% – страхом смерті і пекла (Starbuck, 1999, с. 52). Отже, цілком виправданою з огляду на це є теза, що зміна

релігійної ідентичності зазвичай відбувається у стані психологічної розгубленості, неврівноваженості, відчуття невпевненості і відчаю. Саме ці ознаки в умовах наростаючої соціальної транзитивності властиві для духовного простору багатьох розвинутих країн. Отже, не дивно, що багато їх громадян починають звертатися до нетрадиційних для них культів і вірувань.

Зокрема, навернення в іслам стало однією з ключових тенденцій в ідентифікаційних практиках сучасних молодих європейців. За умови відсутності комплексних статистичних досліджень цього процесу маємо звернутись до статистичних даних по окремих країнах. Так, у дослідженні, підготовленому французьким міністерством внутрішніх справ, ідеться про те, що 3600 французів щорічно приймають іслам. Згідно з даними офіційної статистики Німеччини протягом 2006–2008 рр. кожні дві години приймав іслам новий німець. На підставі цього уряд країни визнав, що у 2050 р. Німеччина цілком може стати ісламською республікою. Подібна динаміка простежується і в США, де понад 20 тисяч американців щороку приймають іслам (Шафік, Німер, 2023, с. 14–21).

Однак у сучасному соціокультурному просторі простежуються і зворотні тенденції. У 2006 р. в інтерв'ю Аль-Джазірі ісламський вчений, директор осередку освіти імамів і проголошувачів Корану шейх Ахмад аль Катаані навів дані, що в Африці щогодини 667 мусульман приймають християнство, а по всьому світу кількість неофітів щодня становить 16 тисяч (CREDO, 2013). Опосередковано ці дані підтверджує і британське видання "The Times".

У статті в ньому ідеться про навернення у християнство 15% мусульман, які прибувають у Європу. У Великобританії вони становлять вже 200 тисяч осіб. У Франції християнами стали 15 тисяч мусульман (10 тисяч стали католиками, 5 тисяч – протестантами) (CREDO, 2013). Якщо ж говорити про якісні показники процесів навернення, то зростання кількості мусульман відбувається за рахунок переважно демографічного чинника, а збільшення кількості християн за рахунок навернення дорослих осіб.

Окреслені суперечливі процеси у площині зміни релігійної ідентичності у глобалізованому суспільстві перебувають у діалектичному зв'язку з феноменом релігійної свободи. Як зауважує В. Єленський, досі країни, де релігійні права людини беззастережно зневажаються, найбільш густонаселені. Це, зокрема, Китай, а також Індія, Іран, Індонезія, Пакистан. Хоча лише у третині країн світу релігійна свобода серйозно порушується, саме в них проживає 70% населення планети (Єленський, 2011). Натомість у 119-ти країнах з низьким рівнем обмежень живе лише 26% світового населення.

Серед 25 найбільш населених країн світу обмеження свободи релігії було зафіксоване у Бірмі, Єгипті, Індонезії, Пакистані, де як уряди, так і суспільство на рівні сваволі обмежують релігійну віру і релігійні практики. Поміж цих країн Китай мав найвищий рівень урядових обмежень у 2013 р., а в Індії було зафіксовано найвищий рівень соціальної ворожості у сфері релігії (Latest Trends in Religious, 2013).

Прояви ворожнечі на релігійному ґрунті у міжнародній площині вимірюються за допомогою спеціального індексу (Social Hostility Index). У країнах з високим індексом SHI релігійна свобода надзвичайно обмежена або її практично не існує. Найвищим цей індекс є «для Іраку, Індії, Пакистану, Афганістану, Індонезії, Бангладеш, Сомалі, Ізраїлю, Шрі-Ланки, Судану та Саудівської Аравії» (Єленський, 2011). Обмеження релігійної свободи супроводжується ще й тим, що у багатьох регіонах світу тривають війни. Зокрема, протягом 2006–2008 років у 24 країнах світу тривали релігійні війни і збройні конфлікти, у 5 з цих країн вони супроводжувалися сотнями, а в 5 країнах мільйонами біженців.

На фоні жорсткого збереження традиційної релігійної ідентичності у деяких державах на законодавчому рівні пригнічуються релігійні свободи інших спільнот. Це, за словами В. Єленського, країни, де більшість населення складають мусульмани. Чинні в різних ісламських країнах норми включають заборону на шлюби між мусульманами і християнами (Ліван), визнання Корану вищим джерелом права (Оман), заборону на публічні богослужіння немусульман (Катар), суворі, аж до смертної кари, покарання за блюзнірські висловлювання на адресу релігії ісламу, її Пророка, Корану тощо. Практично всюди заборонений прозелітизм, діяльність закордонних місіонерів і перехід з ісламу в інші релігії. У багатьох країнах, де панує сунітський іслам, жорсткій дискримінації піддається шіїтська меншість. У цілому ряді країн (Саудівська Аравія, Кувейт, Іран, ОАЕ та ін.) громадянство безпосередньо пов'язане зі сповіданням ісламу (Єленський, 2011). Лише у чотирьох країнах, де переважає іслам як віросповідання, релігійні меншини не зазнають подібних утисків. До цих країн належить Буркіна-Фасо, Гамбія, Сенегал і Таджикистан.

Хоча більшість держав, де обмежується свобода віросповідання і релігійної самоідентифікації, належить до країн з домінуючим ісламським населенням, у світі є країни, де мусульмани піддаються переслідуванням. Ідеться про Бірму, в якій існує проблема ісламського етносу рохінджа – народності індо-арійського походження в штаті Ракхайн (Аракан) у М'янмі.

Хоча буддизм є найбільш поширеною релігією у М'янмі, найбільше її плем'я рохінджа сповідує іслам. За релігійною приналежністю, мовою і стилем одягу це плем'я більше споріднене з населенням Бангладеш. У М'янмі рохінджа не мають громадянства, позбавлені державної медичної допомоги і обмежені у праві пересування державою, оскільки 2 млн його представників вважаються урядом біженцями з Бангладеш. Іншими словами, рохінджа належать до групи найбільш переслідуваних релігійних меншин у світі, зокрема «вони обмежені у праві <...> отримання вищої освіти» (Dombrowski, 2015). У результаті військового протистояння між урядовими військами і рохінджа близько 700 тисяч представників племені на сьогодні стали біженцями вже в Бангладеш,

яка є надзвичайно бідною країною, не здатною репатріювати таку кількість біженців. В цілому представники цього племені однаково не потрібні ні М'янмі, ні Бангладеш. При цьому й уряди інших сусідніх країн, зокрема Таїланду, вважають біженців рохінджа одним із факторів нестабільності власної держави.

Що стосується ескалації останнього, найбільш масового протистояння рохінджа з бірманськими військовими підрозділами (2016–2017 рр.), то самі бійці «Армії спасіння рохінджа Аракану» (ARSA) заявили, що вони спеціально організували напади на солдат армії М'янми, щоб спровокувати військові дії армії та сконцентрувати на проблемі увагу світової громадськості. Влада М'янми у зв'язку з цим вважає ARSA терористами, які є відповідальними за масові вбивства місцевих жителів.

Загалом у сучасному світі переслідування за ознакою релігійної ідентичності найбільш властиві для країн з домінуючим мусульманським населенням або для тоталітарних і посттоталітарних країн комуністичного табору. При цьому слід враховувати те, що в ісламських країнах переважають помірковані ісламістські режими, які здійснюють жорстку боротьбу з радикальним екстремізмом і фундаменталізмом. Натомість у християнських державах, де навіть проголошені державні релігії (Андорра, Мальта, Ліхтенштейн), жодним чином не обмежується свобода інших релігій.

Перешкодою вільній релігійній ідентифікації у сучасному світі у деяких випадках може бути й войовничий секуляризм. За словами В. Єленського, він містить у собі загрозу релігійній свободі у площині заборони на гідне вираження своїх релігійних почуттів. Нещодавня хвиля заборон на релігійні символи і традиційний одяг, що прокотилася по Західній Європі, засвідчила, що секуляризм сам хоче бути релігією, що заперечує конкурентів (Єленський, 2011). Однак, у країнах європейського континенту ці зауваги не можуть стати основою для зростання рівня фундаменталізму через столітню традицію відокремлення церкви і держави та розвинуте громадянське суспільство.

Підсумовуючи розбіжні тенденції у сфері становлення релігійної ідентичності, Ю. Габермас зауважував, що у сучасному світі релігійне відродження супроводжується трьома

взаємопов'язаними явищами, які створюють враження повсюдного «відродження релігії», а саме: місіонерською експансією, фундаменталістською радикалізацією і політичною інструменталізацією властивого релігіям потенціалу насилля (Левицький, 2015, с. 402). Інституалізація насилля на релігійному ґрунті реалізується в епоху постіндустріалізму у двох, здавалося б, протилежних тенденціях – релігійному фундаменталізмі й релігійному екстремізмі.

Релігійний фундаменталізм ХХ ст. постає як реакція на поширення у конкретній релігійній традиції різного розуміння «священних текстів». Фундаменталісти висувують вимоги подолання виявлених під час розвитку релігійної системи напрямків, ухилів, ересі і відновлення вихідної чистоти релігії. Фундаменталістські настрої спрямовані як на нівеляцію ідеї секуляризації й мультикультуризації релігії, так і проти будь-яких спроб критичного аналізу й новітньої інтерпретації «священних текстів».

Релігійний фундаменталізм, на думку І. Папаяні та М. Рабуш, є «явищем суто постмодерного ґатунку». Він заявляє права на володіння відродженим ядром релігійної традиції. Отже, повнота останньої повністю нівелюється, а фундаменталістські організації прагнуть *de jure* відродити традиційну релігійну ідентичність або *de facto* сконструювати зовсім нову й, що найважливіше, відповідну сучасності її форму (Папаяні, Рабуш, 2012). Ключовим завданням фундаменталістів є не захист віри, не повна реставрація минулого, а прагнення пристосувати релігійні канони до вимог сучасності. Основними вимогами мусульманських фундаменталістів є, за словами А. Єдаменка, «суворе дотримання коранічних приписів, норм шаріату». При цьому помірковані фундаменталісти вважають «вестернізованих, включених у процес модернізації мусульман, правовірними, хоча й грішними, а право на такфір визнають лише за державою» (Єдаменко, 2006, с. 170–171). На противагу їм крайні фундаменталісти перебувають на позиціях, збіжних з релігійним екстремізмом, згідно з яким вестернізовані мусульмани розглядаються як відступники.

У свою чергу релігійний екстремізм зорієнтований на конфронтацію з усталеною традицією. Він формується або всередині конфесії в результаті радикалізації наявних догматів

і норм, як, наприклад, ваххабізм в ісламі, або позатрадиційних конфесій у результаті синкретизації різних віровчень і вироблення нової догматики, як багаточисельні релігійні рухи нового часу неохристиянського, неоорієнталістського та інших напрямків. У разі якісної зміни економічних, геополітичних, соціальних і правових відносин в умовах глобалізації релігійні екстремісти зорієнтовані на звернення до неконвенційних форм активності. Право на такфір в їх інтерпретації визнається не тільки за окремими екстремістськими спільнотами, а й за кожним мусульманином. Долучення мусульман до ідентифікаційних практик вестернізованого соціуму автоматично визнається прихильниками релігійного екстремізму символом втрати ісламської ідентичності.

Атрибутивною ознакою втрати ідентифікаційних маркерів і релігійної ідентичності у соціокультурному просторі сучасності є процес його активного «знебоження» (М. Гайдегер), який продовжує ніцшеанську ідею «Бог помер». Активне «знебоження» релігійної ідентичності втілюється у зростанні кількості віруючих, які сумніваються в самому існуванні Бога. Фактично ідея абсолютної віри в Бога як засаднича для формування релігійної ідентичності поступово втрачає у свідомості сучасного віруючого статус нормативного покажчика. І як зауважують І. Папаяні та Г. Рабуш, це ставить під сумнів загальне розуміння таких маркерів релігійної ідентичності, як релігія, віра, церква (Папаяні, Рабуш, 2012). Відсутність віри в існування Бога ще більше посилюється на фоні зростання декларативної належності до релігійної громади й подальшої індивідуалізації релігійних практик.

У таких умовах стають зрозумілими фрагментарні, хаотично сформовані релігійні уявлення людини епохи постіндустріалізму, які вказують на її «духовну всеїдність». «Вони підкріплюються принципами «усе годиться», «а чому б і ні». Сьогодні індивід вірить у те, що йому подобається, і так, як йому зручно, трансформуючи традиційні норми і створюючи довільне еkleктичне поєднання різних релігійних концептів та ідентифікує себе з ними» (Сорочук, 2013, с. 190). Внаслідок цього у цивілізаційному просторі сучасності не вірянин підлаштовує себе до релігійної традиції, а церква змушена підлаштовуватись під запити

віруючого. При цьому стає набагато простіше змінити релігійну ідентичність на набагато зручнішу, яка відповідає нагальним запитам і не потребує важких фізичних і моральних обмежень.

У зв'язку з цим слушними є міркування відомого дослідника Т. Лукмана, згідно з якими релігійність у сучасному світі лише змінила форму, втративши традиційний інституційний характер. Вона поступилася релігії невидимій, суб'єктивній, яка поєднує елементи різних культур або ставиться вибірково до релігійних практик, деякі з них ігнорує або, здійснюючи релігійні ритуали, залишається байдужою до самої релігійної доктрини або віри (Luckmann, 2011). Закономірним наслідком цього стає стійке зростання кількості невіруючих та гностиків. Також з'являється все більша кількість віруючих, які інституційно не прив'язані до жодної релігійної спільноти. У таких умовах людина може заявляти про свою релігійність, не беручи на себе жодних морально-практичних зобов'язань. У будь-який момент вона може без будь-яких наслідків заявити як про зміну релігійної ідентичності, так і про повну відмову від неї.

Ці тенденції дозволили цілій групі дослідників (Т. Воропаєва, Н. Мадей, І. Папаяні, Г. Рабуш) цілком обґрунтовано говорити про втрату у глобалізованому просторі сучасності стійких механізмів конструювання і відтворення релігійної ідентичності. Якщо раніше формування релігійної ідентичності актуалізувало трансляцію уявлень і знань про навколишній світ, міжособистісні стосунки тощо, то у період сучасності конструювання ідентичності на перше місце виводить проблему пошуку і відтворення сенсів. Отже, основною мотивацією у процесі ідентифікації стає прагнення здолати екзистенційну кризу – кризу сенсу. Криза усвідомлення сенсу життя як на індивідуальному, так і на суспільному рівні у площині релігійної ідентифікації співвідноситься з посиленням феномену плюралізації релігійної сфери. У зв'язку з цим, як зауважує І. Папаяні, важко не погодитись з думкою багатьох релігієзнавців, які розглядають постмодерн як період нового політеїзму, атрибутивною ознакою якого є релігійний плюралізм (Папаяні, Рабуш, 2012). У цей період відбувається невблаганний синтез різних релігійних і нерелігійних ідей, релігійних практик і культур.

Красномовним свідченням цього є статистичні дані для американського суспільства. Так, у 2001 р. 25% опитаних американців заявили про віру в реінкарнацію (Newport, Strausreg, 2001). Таким чином, у країнах, де домінують християнські конфесії, достатньо високий рівень віри у реінкарнацію, яка зовсім не властива для релігійної догматики християнства.

Плюралізація та фрагментаризація релігійної ідентичності у сучасному західному суспільстві стала прямим наслідком упровадження принципів толерантності й мультикультуралізму. Внаслідок цього у ціннісній парадигмі західноєвропейського суспільства претензії на істинність, винятковість будь-якої ідеології, світоглядної позиції, на думку А. Сорочук, втрачають актуальність. Відтепер кожен має власний спосіб сприйняття світу, модель існування і парадигму мислення, обираючи з незліченної кількості існуючих або створюючи власну (Сорочук, 2013, с. 188). При цьому усталені механізми і способи конструювання релігійної ідентичності, які завбачують визнання існування Бога та власної релігійності, чіткі маркери ідентифікації з конкретною релігійною спільнотою, участь у релігійній практиці, стають необов'язковими і розмитими. Людина все більше прагне обійти релігійні догми, заповіді та зобов'язання.

На відміну від традиційного суспільства у сучасному соціумі ні ортодоксальні релігійні інституції, ні державні органи вже не відіграють вирішальної ролі у процесі релігійної ідентифікації. Вони залишаються чинниками ідентифікації у релігійній сфері лише за умови здатності відповідати на внутрішні запити людини на індивідуальному і суспільному рівнях.

При цьому, як зауважує А. Сорочук, райдушні перспективи реалізації таких концептуальних засад сучасної культури, як глобалізм, мультикультуралізм і світоглядний плюралізм, які були покликані створити світоглядні установки на толерантне буття у полірелігійному суспільстві, на практиці сформували інтолерантне та дезорієнтоване у сфері релігій суспільство (Сорочук, 2013, с. 191). Таким чином, людина сучасності, прагнучи якнайбільше отримати релігійної свободи і незалежності, втратила трансцендентальні орієнтири та онтологічну вкоріненість у буття, які до певного часу гарантували їй стабільність і рівновагу у мінливому світі.

Досягнення відчуття внутрішньої вписаності у мінливий світ сучасності має базуватися на визнанні людиною релігійно вмотивованих екзистенційних засад її буттєвості. Отже, у зв'язку зі зростанням різноманітності палітри релігійних вірувань конструювання її релігійної ідентичності у майбутньому буде якісно відрізнятися. Сучасна молода людина потребує особливої підготовки до сприйняття модерного багатоманіття релігійності.

У контексті цього французький дослідник, соціолог релігії Ж. Віллем ставить цілком слушне питання про те, що молоду людину у сучасному світі слід підготувати до вибору ідентичності, адже в «добу лаїцизації як політики, так і релігії нагально необхідним є врахування тих внесків, які можуть зробити духовні сили у виховання активних, відповідальних та солідарних громадян у суспільствах індивідів, що стоять перед спокусою замкнутися у своєму приватному житті» (Віллем, 2006, с. 316). Саму лаїчність дослідник тлумачить як закономірний і бажаний для Церкви і суспільства результат емансипації, для якого властива автономія духовної і світської влади, віросповідна нейтральність держави та громадської влади, визнання релігійної свободи та свободи безрелігійності, визнання автономії індивідуальної совісті, тобто особистої свободи людини щодо будь-якого релігійного та філософського авторитету, оцінка з боку критичної думки всіх галузей культури (релігії, науки, політики), тобто вільне дослідження та дискусійне обговорення (Віллем, 2006, с. 48). При цьому, визнаючи ключову роль у виробленні принципів секуляризму й емансипації протестантизму, дослідник висловлює надію, що саме християнські спільноти мають віднайти в собі мужність і виробити стійку ідентичність, зробивши при цьому рішучі кроки назустріч іншим конфесіям. Саме це має допомогти дати відповідь на серйозні виклики сучасності. Лише у такий спосіб європейські демократії, які переживають глибоку кризу життєвих сенсів, можуть виробити нові принципи співжиття автономних, рівних і водночас відмінних особистостей.

У цілому, у результаті системного аналізу суперечливих тенденцій у розвитку релігійності в ситуації постіндустріального суспільства можна зробити висновок про ймовірні тенденції розвитку релігійної ідентичності: в ситуації

соціальної й інформаційної транзитивності зростатиме рівень номінальної, а не формалізованої належності віруючих до певних релігійних спільнот (виняток становитиме мусульманська спільнота, яка досі зберігає орієнтацію на жорстку прив'язаність до умми); у державах, де домінують християнські конфесії або простежується стале зростання кількості атеїстів, збільшуватиметься кількість міжконфесійних шлюбів, що потенційно може підготувати умови для

міжконфесійного взаєморозуміння; у площині західної цивілізації сталою залишається тенденція до поступового зниження релігійності населення і зростання кількості невіруючих; натомість у країнах Азії і Африки у зв'язку з позитивними демографічними процесами зростатиме відсоток віруючого населення; сталою залишається і тенденція щодо ще більшого розмежування релігійної і національної (етнічної) ідентичності в сучасному світі.

Список використаних джерел:

1. Dombrowski K. (2015). The world's most persecuted people. *Dandc.eu*. URL: <https://www.dandc.eu/en/article/myanmar-does-not-recognise-rohingya-citizens-ngo-expert-elaborates-our-interview> (дата звернення: 17.12.2023).
2. Latest Trends in Religious Restrictions and Hostilities. Overall Decline in Social Hostilities in 2013, Though Harassment of Jews Worldwide Reached a Seven-Year High. URL: <http://www.pewforum.org/2015/02/26/religious-hostilities/> (дата звернення: 17.12.2023).
3. Luckmann, T. (2011). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*. Kraków: Nomos. 220 s.
4. Newport F., Strausreg, M. (2001). Americans' Belief in Psychic and Paranormal Phenomena Is up Over Last Decade. *Gallup Poll News Service: Poll Analyses*. URL: <https://news.gallup.com/poll/4483/americans-belief-psychic-paranormal-phenomena-over-last-decade.aspx> (дата звернення: 17.12.2023).
5. Starbuck, E.D. (1999). *The psychology of religion; an empirical study of the growth of religious consciousness*. New York: Charles Scribner's Sons. 349 p.
6. Віллем, Ж.-П. (2006). Європа та релігії. Ставки ХХІ-го століття. Київ: Дух і літера. 331 с.
7. Єдаменко, А. (2006). Ісламський фундаменталізм як політична доктрина. *Політичний менеджмент*. № 2. С. 167–175.
8. Єленський, В. (2011). Релігійна свобода: глобальні виміри. *Релігійно-інформаційна служба України*. URL: https://risu.ua/viktor-yelenskiy-religiyna-svoboda-globalni-vimiri_n49810 (дата звернення: 17.12.2023).
9. Левицький, В.С. (2015). Дискурс про секуляризацію як відображення і конструювання процесу секуляризації. *Вісник Донецького національного університету*. Сер. Б: Гуманітарні науки. Вінниця. № 1–2. С. 398–404.
10. Папаяні, І.В., Рабуш, Г.В. (2012). Бути або відчувати. Релігійна ідентичність українців в добу постмодерну (Соціологічний аналіз проблеми). URL: <https://ea.donntu.edu.ua/handle/123456789/8893> (дата звернення: 17.12.2023).
11. Соколовський, О.Л. (2023). Конструювання релігійної ідентичності у дискурсивному просторі. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. Вип. (49). С. 144–151.
12. Сорочук, А. (2013). Релігійна ідентичність в умовах сучасної культури. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки*. № 11. С. 187–192.
13. Шафік, М., Німер, М. (2023). Міжрелігійний діалог. Київ. 224 с.
14. 6 мільйонів мусульман щороку стають християнами. (2013). *CREDO*. URL: <http://credo.pro/2013/03/78950> (дата звернення: 17.12.2023).

References:

1. Dombrowski K. (2015). The world's most persecuted people. *Dandc.eu*. Retrieved from <https://www.dandc.eu/en/article/myanmar-does-not-recognise-rohingya-citizens-ngo-expert-elaborates-our-interview> (access date 17.12.2023)
2. Latest Trends in Religious Restrictions and Hostilities. Overall Decline in Social Hostilities in 2013, Though Harassment of Jews Worldwide Reached a Seven-Year High. Retrieved from <http://www.pewforum.org/2015/02/26/religious-hostilities/> (access date 17.12.2023)
3. Luckmann T. (2011). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie [Invisible Religion. The Issue of Religion in the Contemporary World]*. Kraków: Nomos [in Polish].
4. Newport F., Strausreg M. (2001). Americans' Belief in Psychic and Paranormal Phenomena Is up Over Last Decade. *Gallup Poll News Service: Poll Analyses*. Retrieved from <https://news.gallup.com/poll/4483/americans-belief-psychic-paranormal-phenomena-over-last-decade.aspx> (access date 17.12.2023)
5. Starbuck E.D. (1999). *The psychology of religion; an empirical study of the growth of religious consciousness*. New York: Charles Scribner's Sons.

-
6. Villem Zh.-P. (2006). *Yevropa ta religii. Stavky KhKhI-ho stolittia [Europe and Religions. Stakes of the 21st Century]*. K.: Dukh i litera [in Ukrainian].
 7. Yedamenko A. (2006). Islamskyi fundamentalizm yak politychna doktryna [Islamic fundamentalism as a political doctrine]. *Politychnyi menedzhment*. № 2. S. 167–175 [in Ukrainian].
 8. Yelenskyi V. (2011). Relihiina svoboda: hlobalni vymiry [Religious freedom: global dimensions]. *Relihiino-informatsiina sluzhba Ukrainy*. Retrieved from https://risu.ua/viktor-yelenskiy-religiyna-svoboda-globalni-vimiri_n49810 (access date 17.12.2023) [in Ukrainian].
 9. Levytskyi V.S. (2015). Dyskurs pro sekularyzatsiiu yak vidobrazhennia i konstruiuvannia protsesu sekularyzatsii [Discourse on secularization as a reflection and construction of the secularization process]. *Visnyk Donetskoho natsionalnoho universytetu*. Ser. B: Humanitarni nauky. Vinnytsia. № 1-2. S. 398–404 [in Ukrainian].
 10. Papaiani I. V., Rabush H. V. (2012). Buty abo vidchuvaty. Relihiina identychnist ukraintsiv v dobu postmodernu (Sotsiologichni analiz problemy) [To be or to feel. Religious identity of Ukrainians in the postmodern era (Sociological analysis of the issue)]. Retrieved from <https://ea.donntu.edu.ua/handle/123456789/8893> (access date 17.12.2023) [in Ukrainian].
 11. Sokolovskyi O.L. (2023). Konstruiuvannia relihiinoi identychnosti u dyskursyvnomu prostori [Construction of Religious Identity in the Discursive Space]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Serii filosofsko-politologichni studii*. Vyp. (49). S. 144–151 [in Ukrainian].
 12. Sorochuk A. (2013). Relihiina identychnist v umovakh suchasnoi kultury [Religious Identity in the Context of Contemporary Culture]. *Naukovyi visnykh Skhidnoievropeiskoho natsionalnoho universytetu imeni Lesi Ukrainky*. № 11. S. 187–192 [in Ukrainian].
 13. Shafik M., Nimer M. (2023). *Mizhrelihiinyi dialoh* [Interreligious dialogue]. Kyiv [in Ukrainian].
 14. 6 milioniv musulman shchoroku staiut khrystyianamy. (2013). [Six million Muslims convert to Christianity every year]. *CREDO*. Retrieved from <http://credo.pro/2013/03/78950> (access date 17.12.2023) [in Ukrainian].