

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ ТА НАУКИ УКРАЇНИ
СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ

В. В. ЛЮБЧУК

**ПОЗАКУЛЬТОВІ ПРАКТИКИ СУЧАСНИХ ХРИСТИЯНСЬКИХ
ЦЕРКОВ В УКРАЇНІ: ТЕОРЕТИЧНИЙ ТА ЕМПІРИЧНИЙ
АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ**

Монографія

Луцьк
Вежа-Друк
2019

УДК 316.74 (477):27-41
Л.93

*Рекомендовано до друку вченою радою
Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки
(протокол № 7 від 26.06.2019 р.)*

Рецензенти:

Борейко Ю. Г., доктор філософських наук, доцент, Східноєвропейський національний університет ім. Лесі Українки;

Кононов І. Ф., доктор соціологічних наук, професор, Луганський національний університет ім. Тараса Шевченка;

Сокурянська Л. Г., доктор соціологічних наук, професор, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна.

Любчук В. В.

Л 93 Позакультові практики сучасних християнських церков в Україні: теоретичний та емпіричний аспекти дослідження : монографія / В. В. Любчук.
– Луцьк : Вежа-Друк, 2019. – 188 с.

ISBN 978-966-940-246-2

Монографія присвячена аналізу позакультових практик як чинника та показника розбудови громадянського суспільства в Україні. На основі застосування концептів феноменологічної соціології показано, що позакультові практики можливо розглядати у контексті повсякденної поведінки як воцерковлених, так і невоцерковлених громадян, зокрема молоді. На основі застосованих кількісних та якісних методах отримання соціологічної інформації доведено, що участь у позакультових практиках сприяє саморозвитку та самореалізації особистості як суб'єкта формування громадянського суспільства. Запропонована теоретична типологія позакультових практик, в основу якої покладено ціннісний критерій, що дозволило виділити три типи позакультових практик: традиціоналістський, модерністський та постмодерністський. Підкреслено також, що залучення молоді до позакультових практик залежить від сукупності чинників, серед яких важливу роль відіграють умови соціалізації, рівень поінформованості про позакультові практики та можливості участі в них.

УДК 316.74 (477):27-41

ISBN 978-966-940-246-2

© Любчук В. В., 2019

© Маліневська І. П. (обкладинка), 2019

ЗМІСТ

ВСТУП	5
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ СОЦІОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ ПОЗАКУЛЬТОВИХ ПРАКТИК	10
1.1 Релігія та релігійна діяльність як предмет соціологічної рефлексії.....	10
1.2 Евристичні можливості феноменологічної соціології у дослідженні позакультових практик.....	23
1.3 Соціологічна інтерпретація поняття практика (и)	39
Висновки до розділу 1.....	48
РОЗДІЛ 2. ПОЗАКУЛЬТОВІ ПРАКТИКИ У КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ	51
2.1 Громадянське суспільство як соціологічний концепт та політико-ідеологічний конструкт.....	51
2.2 Позакультові практики як актуалізація громадянської спрямованості в діяльності сучасних християнських церков.....	66
2.3 Роль позакультових практик у формуванні особистості як суб'єкта громадянського суспільства.....	73
2.4 Розвиток позакультових практик сучасних християнських церков в Україні у контексті відносин «держава–церква».....	79
Висновки до розділу 2.....	92
РОЗДІЛ 3. ПОЗАКУЛЬТОВІ ПРАКТИКИ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ У НОВИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ УМОВАХ: СУСПІЛЬНИЙ ТА ОСОБИСТІСНИЙ ВИМІРИ	94
3.1 Типологічний аналіз позакультових практик християнських церков.....	94
3.2 Позакультові практики сучасних християнських церков як чинник формування морального імперативу та здорового способу життя сучасної молоді.....	102

3.3 Рівень воцерковлення молоді як чинник та показник ефективності позакультових практик християнських церков.....	112
3.4 Особливості актуалізації позакультових практик сучасних християнських церков: погляд зсередини	146
Висновки до розділу 3.....	163
ВИСНОВКИ.....	165
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	168

*Дану книгу присвячую своїм батькам, які завжди підтримували
та вірили в мене.*

ВСТУП

Трансформації, які відбуваються у релігійній сфері з початку незалежності України, характеризуються становленням нового напрямку у діяльності церкви як соціального та релігійного інституту, який має практичний характер і зумовлений різними факторами: від конкуренції із іншими соціальними інститутами у сфері подолання духовної кризи та створенні моральної основи для розвитку суспільства до реалізації можливості активної участі у вирішенні актуальних суспільних проблем, не обмежуючись лише духовною сферою. Таким напрямом у діяльності церкви є позацерковна або позакультова діяльність, розвиток якої є показником та водночас чинником становлення громадянського суспільства в нашій країні.

Актуальність дослідження позакультової діяльності зумовлюється ще й тим, що віряни та потенційні віряни за посередництвом участі у таких практиках отримують реальну можливість у самореалізації та самовдосконаленні. Отримання практичного досвіду у такій діяльності на основі вже наявного життєвого досвіду може підготувати вірян до соціальних ризиків, які виникають у суспільстві, вселити надію у свою корисність суспільству, зрештою допомогти у подоланні тих чи інших проблем, які виникають у їхньому житті. З огляду на це, дослідження позакультової діяльності християнських церков набуває особливої значущості, оскільки слугує формуванню сприятливого соціально-психологічного клімату у суспільстві, міжконфесійній взаємодії, налагодженню діалогу між церквою та державою.

Більшість сучасних науковців, аналізуючи ці процеси, зосереджують увагу на вивченні культової діяльності та окремих напрямів позакультової діяльності, ігноруючи роль останньої у процесі згуртування та інтеграції суспільства навколо загальнохристиянських та громадянських цінностей. Тому дослідження позакультової діяльності, її спрямованості, структури, типології актуалізується як з теоретичної, так і з практичної точки зору.

Основна мета дослідження полягала у концептуалізації феномену позакультових практик сучасних християнських церков як

чинника та показника розбудови громадянського суспільства в Україні.

Для її здійснення проаналізовано значну джерельну базу, що склала праці соціологів та релігієзнавців.

Водночас досягнення мети передбачало реалізацію таких завдань:

- визначити теоретико-методологічні засади соціологічного вивчення позакультових практик сучасних християнських церков;
- розробити категоріально-понятійний апарат соціологічного дослідження позакультових практик;
- вирізнити напрями та поширеність діяльності сучасних християнських церков, спрямованої на вирішення актуальних проблем сучасного українського суспільства;
- з'ясувати роль позакультових практик у формуванні особистості як суб'єкта громадянського суспільства;
- розкрити особливості розвитку позакультових практик сучасних християнських церков у контексті відносин «держава–церква»;
- розробити типологію позакультових практик сучасних християнських церков;
- визначити рівень та чинники воцерковлення української молоді;

Основи соціологічного вивчення релігії та релігійності були закладені в працях таких класиків соціологічної думки, як М. Вебер, Е. Дюркгейм, О. Конт, Б. Малиновський, Р. Мертон, З. Фрейд, Е. Фромм та ін. Роботи таких сучасних українських релігієзнавців та соціологів, як А. Арістова [1], Л. Виговський [2], С. Здіорук, В. Єленський [3] А. Колодний, О. Недавня [4], Ю. Решетніков, О. Саган [5], Л. Филипович [6], П. Яроцький [7], присвячені проблемам толерантності, міжконфесійним взаєминам, державно-церковним відносинам, взаємодії церкви та інших суспільних інституцій, дослідженню етнічного фактору розвитку релігійного плюралізму, діяльності окремих конфесій, аналізу релігійних конфліктів тощо. Досвід емпіричних досліджень релігійності, взаємодії релігії та інших сфер людської життєдіяльності представлений у працях Л. Бевзенко [8], Н. Дудара [9], О. Дурманенка [10, 11], Л. Кондратика [12, 13, 14], А. Ніколаєвської, М. Паращевіна [15, 16, 17], О. Решетняк [18], Л. Рязанової [19], С. Сальнікової [20, 21, 22] С. Щудло [23, 24, 25, 26] та інших українських соціологів. Значний внесок у дослідження культової та позакультової діяльності крізь призму відносин «держава-церква» та їхньої ролі у формуванні

громадянських якостей особистості здійснений сучасними українськими релігієзнавцями В. Єленським, А. Колодним, Л. Филипович, та ін. Значний інтерес до дослідження проблем релігійності та релігійних практик виявили також російські науковці, такі, як В. Анурін [27], І. Каргіна [28, 29], С. Кірдіна [30], О. Мчедлова [31, 32], О. Рейгас [33], Ю. Сінеліна [34] та ін. Здійснений аналіз публікацій за обраною проблемою засвідчив брак робіт, в яких би розглядались саме позакультові практики, тобто хабітулізована позакультова діяльність, яка перетворюється для її суб'єктів у повсякденну практику.

Теоретико–методологічною базою дослідження позакультових практик є положення феноменологічної соціології щодо концептуалізації феномену повсякденності, повсякденних практик особистості тощо роботи П. Бергера, Е. Гофмана, Г. Гарфінкеля, Е. Гуссерля, Т. Лукмана, А. Шюца та ін. Для розуміння процесів перетворення позакультової діяльності у позакультові практики сучасних християнських церков використані положення «практичної парадигми», зокрема праці П. Бурдьє, В. Вітгенштейна, В. Волкова, М. Хайдеггера, О. Хархордіна, М. Фуко, для з'ясування актуалізаційного впливу позакультових практик - теорії соціалізації особистості П. Бергера, Т. Лукмана, Ч. Кулі, Дж. Міда, Т. Парсонса та ін.

Що стосується наукового аналізу розбудови громадянського суспільства, то він бере свій початок від філософів давньої Греції, знаходячи свій розвиток у працях таких представників епохи Просвітництва, як Дж. Локк, Ж.-Ж Руссо, К. А. Сен-Сімон та ін. На наш погляд, найвагомим внеском у дослідження феномену громадянського суспільства є його концептуалізація у працях Г. Гегеля. Аналізуючи проблеми становлення та розвитку громадянського суспільства в Україні, ми також спиралися на праці таких науковців, як Дж. Александер, Є. Бистрицький [35, 36, 37], М. Бойчук [38], Е. Гелнер, М. Драгоманов [39], А. Карась [40], Е. Кін [41], А. Колодій [42], О. Лавринович [43], І. Надольний [44], Т. Парсонс, Я. Пасько [45,46], М. Патей-Братасюк [47], Т. Розова [48], М. Рябчук [49], В. Степаненко, В. Тарасенко [50], В. Титаренко [51], А. Де Токвіль, А. Фергюсон [52], Ю. Хабермас, О. Чевардинський [53], Н. Черниш [54], М. Шульга [55], Г. Щедрова [56], О. Якубовський [57], та ін. Однією із перших ґрунтовних праць, що акумулювала в собі різні підходи та напрями у дослідженні

громадянського суспільства від ранніх концепцій до нашого часу, є робота Джин Л. Коен та А. Арато [58].

Здійснений нами аналіз наукових публікацій засвідчив, що, попри достатньо велику кількість робіт, присвячених релігії та релігійності, проблема актуалізації позакультової діяльності сучасних християнських церков як чинника розбудови громадянського суспільства є недостатньо дослідженою. Переважна увага науковців приділяється культовим практикам, при цьому до їхнього аналізу вдаються здебільшого релігієзнавці. Деякі з них присвячують свої публікації і позакультовій діяльності християнських церков (Л. Филипович, А. Колодний та ін.), її окремим видам, змісту та соціальній ефективності. На наш погляд, недостатній рівень наукового вивчення позакультової діяльності зумовлений її новизною для більшості церков, а також тим, що процес становлення такої діяльності триває й досі. Культові практики є узвичаєною діяльністю церков. Розвитку позакультової діяльності значною мірою сприяли демократичні перетворення, що відбуваються в нашому суспільстві, в тому числі в такому його інституті, як релігія. Позакультова діяльність не є поширеною, як і інформація про неї, тим паче, що вона, як правило, міститься у церковних виданнях, які не є масовими і розповсюджуються серед прихожан тієї чи іншої конфесії. З огляду на зазначене вище, вирішення обраної нами дослідницької проблеми має як теоретичну, так і практичну значущість та актуальність.

Поставлені дослідницькі завдання показали доречність застосування у роботі комплексу таких загальнонаукових методів, як методи порівняльного аналізу та синтезу (для характеристики теоретичних основ соціологічного дослідження позакультових практик), типологізації (для побудови типології позакультових практик християнських церков), індукції (для аналізу рівня воцерковлення української молоді, в тому числі студентства). В межах дослідження були застосовані кількісні та якісні методи отримання соціологічної інформації, зокрема масові анкетні опитування, індивідуальні напівструктуровані глибинні інтерв'ю, метод контент-аналізу.

Емпіричну базу дослідження склали матеріали якісного дослідження, проведеного за розробленою авторкою програмою та інструментарієм протягом 2012–2014 рр. серед студентів Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки та Луцького національного технічного університету, а також

священнослужителів – представників різних гілок християнства (православ'я, католицизму та протестантизму). Методами збору первинної інформації були глибинні напівструктуровані інтерв'ю зі священнослужителями (всього 14) таких християнських церков, як Українська православна церква (УПЦ), Українська православна церква Київського патріархату (УПЦ КП), Греко-католицька церква (ГКЦ), Римо-католицька церква (РКЦ), Союз Євангельських християн-баптистів (СЄХБ), Союз християн віри євангельської (СХВЕ), Адвентисти сьомого дня (АСД), а також зі студентами (24 інтерв'ю) та молодими вірянами зазначених вище церков (50 інтерв'ю); контент-аналіз періодичних видань православних, католицьких та протестантських церков за 2009–2014 рр. (розглянуто 8408 публікацій, із числа яких відібрано та проаналізовано 86, в яких йдеться про позакультові практики); контент-аналіз передвиборчих програм кандидатів у президенти (1999, 2004, 2010, 2014 рр.); аналіз офіційних документів християнських церков (соціальних концепцій та доктрин). Емпіричну базу дисертації склали також дані офіційної статистики та результати міжнародного соціологічного дослідження «Проблеми формування громадянської ідентичності української молоді: роль освіти як чинника консолідації суспільства», проведеного за участі автора кафедрою соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна у 2008-2011 роках (науковий керівник – професор Сокурянська Л. Г.). За репрезентативною вибіркою в межах цього дослідження опитано 3058 студентів українських вишів, у тому числі 476 студентів зазначених вище ВНЗ м. Луцька.

Запропонована монографія складається із трьох розділів. У першому розділі проаналізовано соціологічні та філософські підходи до визначення позакультових практик, а також обґрунтовано обрані напрями їхнього дослідження. Другий розділ присвячений аналізу громадянського суспільства як соціологічного концепту, розглядається роль позакультових практик у формуванні особистості як суб'єкта громадянського суспільства, а також проблеми взаємодії держави і церкви у контексті сучасного українського суспільства. У третьому розділі представлена авторська типологія позакультових практик, аналізуються результати кількісного та якісного дослідження позакультових практик сучасних християнських церков.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ

СОЦІОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ПОЗАКУЛЬТОВИХ ПРАКТИК

1.1 Релігія та релігійна діяльність як предмет соціологічної рефлексії

Головна заслуга в розробці соціологічної теорії релігії як фактору інтеграції суспільства, без сумніву, належить Е. Дюркгейму. Саме він у своїй праці «Елементарні форми релігійного життя» заклав підвалини соціологічної теорії релігії, визначив функції релігії, дослідив структуру релігійного феномену в цілому. Досліджуючи релігію, Е. Дюркгейм розглядав її як систему вірувань та обрядів, що відносяться до священних речей [59]. Соціологічні студії релігії Е. Дюркгейм розгортав на прикладі тотемізму, притаманного, зокрема, австралійським аборигенам. Головною функцією релігії, на думку французького соціолога, є інтегративна. Її реалізація сприяла згуртованості, солідарності групи. У австралійських аборигенів, чиє суспільне життя він досліджував, солідарність була особливого типу. Вона засновувалась на тому, що суспільне життя регламентується соціальними імперативами та заборонами. Таку солідарність вчений назвав «механічною». З розвитком соціальної диференціації та ускладненням форм релігійного життя, на думку дослідника, відбувається перехід від «механічної» до «органічної» солідарності [59]. При цьому соціолог підкреслював важливість зв'язку між індивідом та суспільством та неможливість існування індивіда без суспільства та суспільства без індивідів.

Подальший розвиток досліджень релігії пов'язаний передусім з іменами вчених, які займалися соціальною антропологією (Б. Малиновський, А. Редкліф-Браун та ін.). Як вважали ці науковці, будь-який універсальний феномен культури, наприклад релігія, має своєю основою потреби, що властиві людям завжди. Б. Малиновський підкреслював, що базові потреби та прагнення людей повинні задовольнятися таким чином, щоб зберігалася рівновага у суспільстві. В роботі «Магія, наука, релігія» він виокремлює функції релігії, які, на його думку, реалізуються в усіх

суспільствах. Важливою функцією, яку виконує релігія, є ритуал ініціації, завдяки якому індивід постає повноправним членом суспільства, безумовно беручи на себе зобов'язання дотримуватися всіх його цінностей та норм [60]. Особливу увагу Б. Малиновський акцентував на впливі релігії на поведінку індивіда в період нестабільності, зокрема на тому, чому в кризових ситуаціях, коли виникають протиріччя між очікуваним і реальним, індивід все ж погоджується на прийняття тих норм і культурних зразків, слідуючи яким у своїй діяльності він зазнав поразки.

На відміну від Б. Малиновського, який пояснював соціальні відносини у нерозривному зв'язку із індивідуальними потребами, А. Р. Редкліф-Браун акцентував увагу на соціальних потребах. Власне, структурно-функціональний аналіз релігії також акцентує на тому, що вона є засобом соціального контролю, виконує функцію упередження девіантної поведінки і таким чином сприяє соціальній інтеграції та стабільності суспільства [61].

М. Вебер вбачав у релігії важливу складову соціального процесу. Якщо Е. Дюркгейм розглядав релігію як соціальну основу стабільності, то М. Вебер намагався зрозуміти її як фактор соціальних змін. При цьому він перш за все орієнтувався на вивчення релігійної поведінки людей, на релігійну мотивацію соціальної діяльності. Для того, щоб з'ясувати вплив релігії на історичний розвиток, він звернувся до вивчення світових релігій. Порівнюючи світові релігії, вчений виокремив три загальних типи як способи ставлення до «світу». Внаслідок цього він дійшов висновку, що не варто говорити про функції релігії як такої, оскільки соціальні наслідки функціонування різних релігій у різних соціальних контекстах дуже різні [62]. Як відомо, дослідження М. Вебера були зосереджені передусім на аналізі взаємозв'язків релігійно-етичних принципів і форм економічної діяльності.

У конфліктологічних теоріях релігія як соціальне явище пояснюється крізь призму конфлікту, саме він є причиною появи релігії. К. Маркс вважав, що релігія відіграє негативну роль, оскільки слугує фактором соціально-класової інтеграції і допомагає пануючим класам підтримувати стабільність у суспільстві. На думку К. Маркса, історична необхідність вимагає революційного перетворення суспільства шляхом класової боротьби [63].

Розуміння релігії та її ролі у Т. Парсонса пов'язано з її баченням в якості механізму «соціетальної інтеграції». Якщо в примітивному

суспільстві така інтеграція є завданням суспільної системи в цілому, то в розвинутому суспільстві ця функція інституціоналізується. Т. Парсонс виокремлює чотири способи санкціонування нормативних очікувань: 1) права та обов'язки є імперативом, вони встановлені державними організаціями, за їхнє недотримання передбачаються певні покарання; 2) «моральне обґрунтування» нормативних зобов'язань; 3) тип санкцій, який пов'язаний із обов'язком діяти «раціонально», це передусім стосується економічних та політичних контекстів; 4) тип санкцій, що є характерним для соціальної інтеграції, проявляється в лояльності індивіда до колективу, членом якого він є, в обмін на солідарність, яку колектив проявляє по відношенню до цього індивіда [64].

У процесах соціальної взаємодії діють усі типи санкцій. Такий інституціональний комплекс, за Т. Парсонсом, пов'язаний із соціальною та культурною системою. В центрі цього комплексу є релігія, яка розглядається в якості функціональної універсалії суспільства [64]. Згідно Т. Парсонсу, в організації релігії головним компонентом є культурний. Релігія постає саме тим чинником інтеграції, без якого суспільство постало б перед загрозою дезінтеграції і єдиним засобом дотримання порядку було б насилля.

У концепції релігії К. Маннхейма акцентується на змінах, яких зазнали християнські цінності внаслідок впливу соціальних та економічних умов як на суспільному, так і на індивідуальному рівнях. К. Маннхейм відмічав необхідність поєднання релігійності із сучасним знанням у різних сферах життєдіяльності та розглядав можливості планування у релігійній сфері (сфері релігійного досвіду), вбачаючи у такому плануванні фактор розвитку суспільства, його збереження від руйнації. Планування у релігійній сфері, на думку К. Маннхейма, може сприяти проникненню духовного начала в життя суспільства. При цьому він підкреслює, що релігійний досвід залежить не лише від соціального оточення, але і від структури суспільства в цілому. В цьому контексті важливим фактором для збереження релігійного досвіду є функціонування різних соціальних інститутів, які і збагачують такий досвід. Як підтвердження цьому, на нашу думку, є розвиток позацерковної (позакультової) діяльності, в якій акумулюється повсякденний досвід її учасників.

За нових суспільних умов, планування релігійного досвіду, на наш погляд, набуває іншого смислу. Конкуренція із іншими соціальними інститутами підштовхує Церкву не стільки до

планування як такого, скільки до пошуку інших напрямів діяльності, що допомогло б зберегти релігійну ідентичність і перемогти у цій конкуренції. Акцентуючи на необхідності планування релігійного життя, К. Маннхейм наполягає на тому, що релігійний досвід може існувати лише в особистих взаємостосунках. Водночас він вказує на залежність релігійної реальності від соціального життя, від певної соціальної моделі. Якщо ця модель просякнута духовністю, то між нею та індивідами можливий корисний для обох сторін взаємообмін [65].

Погоджуючись із позицією К. Маннхейма щодо планування релігійного життя, ми вважаємо, що для його розвитку, для формування гармонійної особистості, зрештою для нормального функціонування релігії та церкви важливим є поєднання культової діяльності (дотримання обрядовості, відвідування храму тощо) із позакультовою. Саме в цьому контексті, на нашу думку, й відбувається своєрідний обмін між індивідами та соціальною системою, про необхідність якого писав у своїх роботах К. Маннхейм.

Продовжуючи аналіз соціологічної концептуалізації релігії, ми звернули увагу на наукові здобутки такого напрямку, як феноменологія релігії. Вперше термін «феноменологія релігії» застосував П. Д. Шантепі де ля Сосса. Проте перше феноменологічне дослідження релігії здійснив Р. Отто, який предметом своїх наукових студій зробив релігійну свідомість, спрямовану на осягнення божественного [66]. Головною особливістю даного напрямку є дослідження релігійних явищ філософсько-феноменологічними методами. В цьому контексті виокремлюють два напрями: 1) дескриптивну (описову) феноменологію; 2) інтерпретативну (класичну) феноменологію.

Представники першого напрямку, до якого належать, зокрема, М. Шелер, П. Рікер та М. Еліаде, розглядають феноменологію релігії у контексті феноменологічної концепції Е. Гуссерля, фокусуючи увагу на описі феномену релігії, а також його типологізації та класифікації. На противагу дескриптивній феноменології, інтерпретативна свою мету вбачає у сприйнятті та осягненні внутрішніх особливостей релігії, у визначенні її якісних характеристик. Яскравими представниками цього напрямку є Г. Ван дер Леув, І. Вах, С. І. Блекер, Р. Отто.

З огляду на предмет нашого дослідження — позакультові

практики, ми акцентуємо увагу на дескриптивній феноменології, що, як буде показано нижче, знайшло своє відображення у розробленій нами типології позакультових практик.

У контексті нашої дослідницької проблеми становлять інтерес погляди М. Еліаде щодо проблеми протиставлення священного мирському. Священне, на думку науковця, постає предметом феноменологічного, а не емпіричного аналізу. М. Еліаде священне трактує як реальне, а мирське, відповідно, — як ірреальне. Людина прагне брати участь в реальності — «насититися нею» [67]. Це відбувається за посередництвом релігійної свідомості внаслідок накопиченого релігійного досвіду. Для того, щоб показати особливості священного та мирського, М. Еліаде вдається до порівняння релігійної та нерелігійної («арелігійної») людини. Оскільки досліджувані нами позакультові практики стосуються передусім вірян, то для нас перш за все становить інтерес релігійна людина, як вона сприймає релігію, релігійні феномени. Для релігійної людини, на думку вченого, характерним є сприйняття неоднорідності простору та часу у їхньому священному та мирському вимірі. Як відмічає М. Еліаде, «для релігійної людини мирський час може бути періодично «зупинено» включенням в нього за допомогою обрядів Священного історичного часу (в тому розумінні, що воно не належить справжньому історичному)» [67, с. 38]. Для того, щоб зрозуміти, як можливий такий перехід (від священного до мирського і навпаки), вчений наводить приклад церкви у місті. Для вірянина церква не буде асоціюватися, наприклад, із територіальним чи іншим розміщенням, передусім для нього це буде як «інший простір». Двері як вхід до церкви постають не просто входом до культової споруди, а входом у «безперервність». Вхід до церкви вказує також і на «відстань між двома способами буття — світським та мирським» [67, с. 56].

З огляду на предмет нашого дослідження, культова діяльність постає тим священним, в якому віряни торкаються релігійного минулого, занурюючись у нього, а позакультова діяльність — своєрідним «переходом» від священного до мирського, оскільки, з одного боку, віряни, долучаючись до таких практик, ідентифікують себе із тією церквою, до якої себе відносять, а, з іншого боку, така діяльність містить напрями роботи, які реалізують і суто світські структури, наприклад громадські організації та державні органи.

Користуючись термінологією М. Еліаде, можна сказати, що позакультова діяльність поєднує «безперервність» священного та «перервність» мирського.

У контексті аналізу обраної нами проблеми значний інтерес становлять погляди російського дослідника Д. Угриновича [68, 69, 70], зокрема його розуміння культової та позакультової діяльності. Оскільки культова діяльність є традиційною для розуміння релігії, то їй вчений присвячує більше уваги. Д. Угринович визначає культову діяльність як «відправлення культових дій». Аналізуючи таку діяльність, він вказує на її соціальний характер, вважаючи, що завдяки цьому віряни мають змогу реалізувати свою віру в існування надприродних сил та здійснювати вплив на надприродне через систему ритуалів. Погодимося з дослідником у його поглядах щодо визначення культової діяльності як виду соціальної діяльності, але, на нашу думку, досить суперечливим є твердження щодо можливостей впливу людини на надприродні сили. З позиції християнства, особливо православ'я, людина є грішником, і її звернення до Бога, участь у церковних ритуалах є її можливістю наблизитися до нього, попросити допомоги тощо. Тут, швидше, йдеться про вплив релігії, віри на людину. Щодо позакультової діяльності, то вчений, звертаючись до результатів соціологічних досліджень зарубіжних авторів, виокремлює лише специфічні форми проведення богослужінь, які не є традиційними, зокрема це застосування музики, танців, показу фільмів. Релігія не є основною у житті людини, і це, на думку дослідника, стає більш очевидним, коли держава піклується про своїх громадян, гарантує виконання їхніх прав, задовольняє їхні потреби. Якщо це реалізується в повній мірі, то позиції релігії стають менш стійкими.

У сучасних наукових студіях релігії та релігійної діяльності першість належить релігієзнавцям. Серед них такі вітчизняні дослідники, як А. Колодний, Л. Филипович, П. Яроцький, Ю. Решетніков, О. Саган, Н. Гаврилова та ін. Тематика їхніх досліджень є досить різноманітною; вагома роль відводиться дослідженню церковної діяльності різних конфесій, міжконфесійних відносин та відносин у форматі «держава-церква»; у полі зору цих науковців є також різноманітні неорелігії.

Звернення до релігійної проблематики у вітчизняному соціологічному дискурсі зумовлюється зростаючим інтересом до релігії з боку населення. Українські соціологи, які ведуть свої

дослідження в межах такої галузі соціологічного знання, як соціологія релігії, звертаються також до вивчення церковної (культової) діяльності, релігійних практик населення України, в тому числі молоді (див., напр. роботи А. Ніколаєвської [71], М. Паращевіна [72] та ін.). Окрім вказаної тематики, дослідники, перш за все релігієзнавці, звертаються і до вивчення позацерковної діяльності (А. Колодний [73], Н. Гаврилова [74]).

Зазначимо, що на початку 90-х років ХХ ст. інтерес науковців фокусувався на перспективах та можливостях створення Єдиної Помісної церкви, розподілу церковного майна, появи нових релігій та культових споруд. Сьогодні ж більше уваги приділяється змістовним напрямкам діяльності церков. Сучасні українські релігієзнавці, зокрема А. Колодний, приділяють велику увагу дослідженню феномену громадянської релігії, до якої вперше звернувся Р. Белла. Зазначимо, що під релігією Р. Белла розумів певну сукупність символічних форм, що співвідносять людину із кінцевими умовами існування. Визначаючи релігію таким чином, Р. Белла наполягав на тому, що такої «сукупності символічних форм», яка виконувала б функції релігії для всіх людей, не існує. Оскільки існує безліч таких форм, Р. Белла розробив їхню класифікацію. Головним критерієм для побудови цієї класифікації він обрав міру диференціації системи релігійних символів. Кожна релігія, як відмічав Р. Белла, повинна пройти п'ять етапів диференціації системи релігійних символів, що відповідають етапам розвитку самої релігії, оскільки вона розглядається науковцем саме як символічна система. Варто відмітити, що розробку своєї концепції громадянської релігії Р. Белла здійснив на прикладі США. Головною особливістю громадянської релігії, на думку дослідника, є те, що вона не є державною, а виражає ті цінності та цілі, які поділяє більшість американського народу [75]. На думку А. Колодного, громадянська релігія в Україні може бути чинником інтеграції нашого полікультурного та полірелігійного суспільства [76].

Останнім часом все більше уваги в межах соціологічного теоретизування та емпіричних розвідок приділяється суб'єктам релігійної діяльності (священикам, вірянам), а також різним сферам цієї діяльності. Значне місце у соціогуманітарному дискурсі як західних, так і вітчизняних науковців, які опікуються проблемами наукового вивчення релігії та релігійної діяльності, посідає саме поняття «релігійність». Існують різні підходи до визначення цього

поняття та критеріїв, за допомогою яких можна було б «вимірювати» відповідний феномен. Оскільки у соціології релігії немає єдиної системи таких критеріїв, нами здійснювався аналіз спроб типологізації релігійності як серед зарубіжних, так і вітчизняних науковців. Так, в межах соціографічної школи соціології релігії (Г. Ле Бра, Ф. Булар та ін.) головним критерієм релігійності визначається культова поведінка, тобто відвідування церков, участь у богослужіннях, релігійних обрядах тощо. Більш широкий погляд на релігійність демонструють науковці інституту Геллапа (США). На їхню думку, релігійність передбачає віру принаймні у будь-який універсальний дух. Ч. Глок виокремив такі критерії для вимірювання релігійності: 1) релігійний досвід; 2) індивідуальні релігійні переживання; 3) релігійна віра; 4) релігійні знання; 5) релігійні практики (релігійно-мотиваційна поведінка). Спираючись на погляди Р. Глока щодо критеріїв релігійності, Л. Рязанова додала до них такий, як релігійна свідомість, яка, виступаючи, на думку дослідниці, головним критерієм релігійності, містить у собі релігійну поінформованість та саму релігійну віру [77, с. 96-97]. Важливим критерієм та водночас показником релігійності є участь у релігійній або обрядовій чи культовій діяльності. Як зазначала Л. Рязанова, ще одним критерієм релігійності є позакультова релігійна діяльність, яка може виявлятися у різних формах активності та є безпосередньо пов'язаною із церквою.

Найважливішим елементом релігійності, як і духовної культури в цілому, є віра, яка є «соціальною реальністю, що існує у формі духовно-емоційного зв'язку між індивідами, соціальними групами і класами, який ґрунтується на життєвому досвіді, попередньому суб'єктивному враженні про партнера цих відносин; системи ідей і образів про навколишній світ, що набувають значення самодостатніх норм і цінностей і, таким чином, стають мотивом, стимулом, установкою, орієнтиром соціальних зв'язків, відносин та дій» [78].

Будь-яка віра у своїй основі містить емоційний та раціональний компоненти [79, с. 152, 155]. Емоційний компонент має вираження у релігійних почуттях, тобто у релігійній любові чи у релігійному страхі, а, можливо, у релігійному піднесенні. Безумовно, емоції безпосередньо пов'язані із силою віри особистості, із її життєвим досвідом, із певним культурним середовищем та іншими чинниками.

Вольовий компонент віри виявляється в діяльності особистості. Очевидно, що в культовій діяльності найпомітнішою є роль волі в

аскетичній поведінці, у дотриманні певних культових обмежень і вимог. У позакультовій діяльності, на нашу думку, проявом волі може стати добровільна участь вірян у допомозі людям із проблемних груп (людям із особливими потребами, людям похилого віку, хворим та ін.), на зразок волонтерства, що відбувається за рахунок власного часу та основним мотивом якої є прагнення допомогти іншим.

У контексті нашого дослідження поняття та феномен віри є вихідним у визначенні практично всіх понять, що становлять його категоріальний апарат. Зазначимо, що розробляючи понятійний апарат соціологічного дослідження позакультових практик сучасних християнських церков, ми, окрім інших, включили до його складу такі поняття, як «релігійна людина» («вірянин»), «віруюча людина» та «воцерковлена людина». Деякі автори вважають ці поняття тотожними. Ми не погоджуємося з цією думкою, в тому числі, спираючись на результати емпіричних досліджень, здійснених, зокрема, серед студентської молоді України. Згідно отриманих даних, кількість опитаних, які вважають себе віруючими, тих, що сповідують певне релігійне віровчення («релігійна людина»), та тих, кого можна назвати «воцерковленою людиною», не співпадає (більш докладно про їх співвідношення йтиметься у 3 розділі монографії). На нашу думку, найбільш широким у цій тріаді є поняття «віруюча людина» (або «віруючий»). При цьому ми виходимо не тільки з того, що вірити можна не лише в Бога, а, скажімо, в якусь ідею.

Проте, на нашу думку, «релігійна людина (чи вірянин)» – це людина, яка вірить в Бога, сповідує певне релігійне віровчення, обізнана щодо релігійних цінностей та догматів обраного віровчення, але не завжди дотримується тих чи інших церковних ритуалів та обрядів та реалізує їх у своїй діяльності. Що ж стосується віруючої людини, то ми визначаємо її як таку, що вірить у Бога, але не може визначитися із своїм віросповіданням, не обізнана щодо тих чи інших релігійних обрядів, зовсім не відвідує храм або робить це тільки на великі релігійні свята.

Невипадково у соціологічній енциклопедії дається таке визначення поняттю «віруючий» – «тип особистості, що приймає без логічного доказу і емпіричної перевірки те або інше твердження» [80, с. 72]. І все ж таки найчастіше поняття «віруючий» вживається у значенні «релігійна людина». У своєму дослідженні ми використовуємо поняття «вірянин». Зазначимо, що кожна епоха накладала свій відбиток на особистість вірянина. В суспільній думці

виділяють три основні етапи у розвитку європейської культурної свідомості – премодерн, модерн і постмодерн, на кожному із них вірянин поставав по-іншому: це зумовлюється особливостями соціокультурного середовища, в якому він перебував, а також роллю церкви у суспільстві та житті людини [76, с. 17–19].

Що стосується першого етапу – премодерну, то хронологічно він розпочинається з IV–V століть, тобто з часу перших Вселенських Соборів і діяльності Отців Церкви. До головних особливостей даного етапу можна віднести такі, як емоційний компонент віри в Бога, відсутність волі та розуму; релігія як духовна сила користується необмеженим авторитетом, який є значно вищим над наукою, розумом; людина премодерну постає двояко: з одного боку, вона є посланцем Бога, а з іншого – його слугою. Але в цілому для даного етапу характерним є теоцентризм, який на суспільному рівні полягав у безмежній владі церкви та релігійного світогляду, а на особистісному – на вірі, позбавленій необхідності та (пі)знання.

Етап модерну починається з XVI–XVII століть. Ідея теоцентризму все ще була домінуючою, але модерн доповнив її ідеєю раціоцентризму та науково-технічного прогресу. В цей час християнство постає вже не єдиною релігією, а однією із релігій. Процес модернізації можна назвати і процесом секуляризації. З огляду на це, християнство, насамперед протестантизм, намагається демонструвати розумність та соціальну корисність, прагнення звести теологію до етики, чому, власне, присвячена робота М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму». Віруюча людина постає частиною природного буття і господарем власної долі, тобто із слуги Божого людина перетворюється на господаря власної долі, що, безумовно, є досить значимим моментом, адже за таких умов крім емоцій важливим постає розум та воля. Людина може керуватися життєвим досвідом, власними мотивами, тобто здійснювати свій вибір, керуючись раціоналізованою вірою.

Перехід до постмодерну датується серединою 50-х років XX століття. Як і на попередніх етапах культурної свідомості, на етапі постмодерну важливим постає запитання, які зміни відбуваються на суспільному та особистісному рівнях. Як відмічає А. Колодний, постмодерністські риси притаманні індивідуальній свідомості сучасного вірянина. Він існує в конкретній конфесійній системі, але певною мірою відокремлений від неї. З огляду на це, вчений виділяє ряд важливих характеристик, що пояснюють цей феномен:

- 1) відбувається своєрідне розмивання самої ідеї Бога;
- 2) наявний довільний вибіркового підхід віруючого до системи віровчення своєї конфесії, втрата віруючими єдиної мети;
- 3) амбівалентний стан релігійності віруючого, в свідомості якого існують догмати різних вірувань;
- 4) зникає впевненість і переконаність в єдиноістинності і єдиноможливості саме свого конфесійного вибору;
- 5) відбувається переміщення релігійності у сферу індивідуального;
- 6) зникає потреба дотримуватися традицій і обрядів саме своєї конфесії, так само як і вибір конфесії та релігії вже не належить батькам та не залежить від інших факторів; створені умови для вибору чи зміни як конфесії, так і релігії;
- 7) релігія втратила свою роль морального імперативу. Йдеться не про етику, а про етикет релігії [76, с. 17–29].

Якщо поглянути на цей перелік постмодерністських рис, то спадає на думку, що вірянин постмодерну постає повноправним господарем власного життя, оскільки релігія не регламентує його. Вірянин може керуватися власними мотивами у виборі конфесії та дотриманні релігійних догм. Водночас, вірянин перестає бути лише об'єктом, та постає суб'єктом релігійних практик. Він може, виходячи із власних особистих причин, брати участь у культових та позакультових практиках. Причому, участь у культових практиках визначає його воцерковленість (вказує на ставлення до церкви, її діяльності, наявність особистих духовних та релігійних переконань), а у позакультових практиках вказує на певну позицію не лише щодо діяльності церкви, але і щодо тих суспільних проблем, які вирішуються завдяки цим практикам. На етапах премодерну та модерну становлення особистості вірянина, формування у нього певної релігійно-ціннісної системи відбувається на основі залучення до культових практик. У цьому випадку вірянин значною мірою є об'єктом релігійного впливу. На етапі постмодерну формується особистість вірянина, який, користуючись власними переконаннями, здатен обирати не лише релігію та церкву, але й діяльність, в якій він хоче себе проявити, в тому числі різноманітні форми позакультових практик. Участь у таких практиках дає їхнім учасникам (суб'єктам) можливість здобути досвід у вирішенні конкретних соціальних проблем. Завдяки позакультовим практикам їхні учасники реалізують

ті релігійні догми, які проповідуються церквою, скажімо, щодо допомоги ближньому тощо.

Говорячи про значні соціальні зміни, які відбуваються на етапі постмодерну у порівнянні із премодерном та модерном, А. Колодний акцентує увагу на такому:

1) відбувається незупинний процес диференціації наявних конфесій і Церков;

2) релігія прагне увійти не у «свої» сфери суспільного життя (політику, світську освіту тощо), внаслідок цього відбувається розмивання власне релігійного [81, с.318–319].

Отже, на суспільному рівні теж відбуваються зміни у становищі Церкви та релігії у житті соціуму. Церква постає вже не домінуючим, а одним із соціальних інститутів; у боротьбі за вірян, крім традиційної діяльності – культових практик, вона вдається і до позакультових практик за рахунок входження до нетрадиційних для неї сфер життя. Власне, така нетрадиційність і формує систему позакультових практик, що є предметом нашого зацікавлення.

Віра як основа релігії теж видозмінюється залежно від етапу культурної свідомості: на етапі премодерну в ній переважає емоційний компонент, на етапі модерну – раціонально-вольовий, а постмодерн характеризується поєднанням емоційного і вольового компонентів. Таке поєднання, на нашу думку, знаходить своє відображення саме у позакультових практиках. Що стосується емоційного компоненту, то він більшою мірою виражений у культових практиках. Обґрунтуємо нашу думку. У культових практиках спостерігаємо суб'єкт – об'єктні відносини, де суб'єктами постають священики, а віряни, відповідно, є об'єктами їхньої діяльності. З огляду на це, важливою (якщо не визначальною), є особистість священика, його професійні здібності, його можливості у прищепленні певних християнських цінностей через традиційну християнську обрядовість.

У позакультовій діяльності, швидше, реалізуються суб'єкт – суб'єктні відносини, в яких роль священика хоча й залишається значимою, та віряни перестають бути лише пасивними учасниками, а мають можливість активно співпрацювати із священиками та Церквою. Беручи участь у позакультовій діяльності, віряни активізують свій життєвий досвід у вирішенні актуальних суспільних проблем, засновуючись на християнських чеснотах.

Обравши в якості теоретико-методологічної бази свого дослідження основні положення феноменологічної соціології та так званої “практичної парадигми”, ми дійшли висновку, що у дослідженні позакультової діяльності сучасних християнських більш коректним є використання поняття “позакультові практики”.

При аналізі позакультової діяльності, ми розділяємо поняття «вірянин» та «невіруюча» людина, а також вживаємо терміни «воцерковлена» та «невоцерковлена» людина. Поняття «воцерковлений» (чи релігійна людина) визначає людину, яка вірить в Бога, завжди дотримується релігійних канонів, бере участь у ритуально-обрядовій традиції, відвідує храм тощо. М. Еліаде, порівнюючи релігійну людину із нерелігійною, відмічає, що «арелігійна людина» є рідкісним явищем, оскільки продовжує поводитися по-релігійному, вірячи в систему забобонів, «табу», святкуючи свята (вчений наводить приклад з Новим роком), здійснюючи переїзд у новий дім, що є «секуляризованою структурою ритуалу оновлення» [67, с. 109]. Ми не можемо погодитися з такою думкою М. Еліаде, бо в такому разі межа між релігійною та нерелігійною людиною виходить досить прозорою. На нашу думку, відмінності у сприйнятті оточуючої дійсності, в тому числі релігійної, віруючими (релігійними) та невіруючими (нерелігійними) є значущими.

Оскільки предметом феноменології релігії є дослідження релігії без історичних, світоглядних, соціокультурних прив'язок, то доцільно, на нашу думку, звернутися і до її основних методологічних принципів: антиісторизму та структуралізму. Перший зводиться до відмови від застосування історичного методу (зокрема методу порівняльного аналізу) та до вивчення релігії та її структури. Відповідно, принцип структуралізму полягає в обґрунтуванні виділення релігійних проявів таких феноменологічних структур, які здатні донести зміст певних феноменів релігії в універсальній цілісності. Прикладом застосування принципу структуралізму в феноменології релігії є аналіз структури релігійної свідомості, що виступає предметом (релігійна віра, релігійний досвід, релігійна поведінка) та інструментом (інтенція – спрямованість) феноменологічного дослідження [78].

1.2. Евристичні можливості феноменологічної соціології у дослідженні позакультових практик

Здійснений нами пошук відповідного теоретико-методологічного підґрунтя соціологічного дослідження позакультових практик сучасних християнських церков виявив великий евристичний потенціал феноменологічної соціології щодо аналізу факторної зумовленості таких практик. Особливу значущість для теоретичного обґрунтування обраної нами проблеми має ідея, сформульована представниками цього напрямку про те, що, оскільки різні індивіди зосереджують увагу на різних аспектах соціальних ситуацій і по-різному пояснюють, на перший погляд, одну і ту ж ситуацію, соціальний світ виступає як світ «множини реальностей» [82, с. 3-34]. Однією із сфер людського досвіду, чи, як кажуть прибічники феноменологічного напрямку в соціології, «вищою реальністю», є повсякденність, що характеризується особливою формою сприйняття та осмислення світу, яка виникає на основі безпосередньої практичної діяльності індивіда (трудової, сімейно-побутової тощо) та є підґрунтям, на якому формуються всі інші світи досвіду, всі інші реальності.

Саме у повсякденності виявляється суб'єктивність людини, її природні, не обмежені умовностями установки щодо поведінки у різних сферах життя, в тому числі в релігійній сфері. Тому, вивчаючи позакультові практики, ми звернулись саме до феноменологічної соціології.

Для обґрунтування сформульованого нами визначення центрального поняття дисертаційного дослідження – «позакультові практики» ми звернулись до так званої «практичної парадигми», що набуває все більшого поширення в межах сучасного соціогуманітарного знання. До аналізу цієї парадигми ми звернемось у наступному підрозділі нашої дисертації.

У цьому ж підрозділі ми з'ясуємо, що саме у соціологічних дискурсах повсякденності може бути теоретико-методологічним підґрунтям дослідження позакультових практик сучасних християнських церков.

Повсякденне, буденне життя протягом довгого часу залишалося поза увагою соціально-філософської думки. Лише на перетині XIX-XX століть деякі мислителі, перш за все філософи, у своїх

дослідженнях людського буття почали акцентувати на тому, що складає основу взаємодії у суспільстві. У категоріальному апараті соціогуманітарного знання почали активно використовуватися такі поняття, як «життєвий світ», «буденне життя», «повсякденність».

Протягом ХХ століття ті чи інші аспекти повсякденності у контексті філософської, історичної, соціологічної думки розглядали Е. Гуссерль і М. Вебер, Г. Гарфінкель і А. Шюц, Л. Вітгенштейн і Дж. Г. Мід, А. Лефевр і М. Бахтін, Н. Еліас і Ф. Бродель, Р. Барт і М.Фуко, Й. Хейзінга та ін. Так, Е. Гуссерль першим серед дослідників цього феномену писав про його самоочевидність та фактичність, про неусувність у процедурах редукції життєвого світу, що, в тому числі, виражається у відмові від будь-яких сумнівів щодо існування світу [83]. Продовжуючи цю лінію, М. Вебер розробляє «розуміючу» соціологію, підкреслюючи, що окрім генералізованого знання про суспільство, потрібно розуміння мотивації дій особистості. Він вважає, що єдиною реальною дійсністю є саме конкретна дія індивіда, той чи інший конкретний випадок, а не закони, що пояснюють цю конкретну дію [84,85].

Для досягнення мети та реалізації завдань нашого дослідження велику значущість має, як уже підкреслювалось, аналіз повсякденності в межах феноменологічної соціології, засновником якої був А. Шюц. Як зазначає В. Абушенко, соціологічна концепція А. Шюца була розроблена завдяки переінтерпретації та розвитку ідей розуміючої соціології М. Вебера з позицій соціологізованої версії феноменології Е. Гуссерля останнього етапу його творчості [86, с. 1158.].

Феноменологічне теоретизування в контексті соціологічного знання, за А. Шюцем, повинно бути спрямованим на осягнення соціального світу в його суто людському бутті, тобто з точки зору практично діючих індивідів, які конституують себе та себе-у-світі інших індивідів [82]. Виходячи із заперечення тотальної соціальної зумовленості людини, що стверджувалося у межах такого напрямку соціологічного знання, як структурний функціоналізм, А. Шюц та його послідовники наполягали на тому, що соціальна реальність постійно відтворюється саме індивідами, залежить від їхньої свідомості та їхньої інтерпретації цієї реальності. Для того, щоб дослідити джерела існування соціальної реальності, необхідно, як вважають представники феноменологічної соціології, зануритися у світ, в якому живе людина, тобто у світ її життя або життєвий світ.

Тільки це надасть можливість зрозуміти принципи конструювання світу, а також його перетлумачення, тобто можливість змінити його, що потребує повернення до первинних засад будь-якого можливого досвіду - знання та, відповідно, вимагає звільнення від упередженості бачення, що зумовлено реальною історією та культурою, в межах якої індивіди некритично соціалізовані.

Однією із центральних ідей феноменологічної соціології є ідея про те, що соціальні феномени передзадані свідомістю, її змістом та засобами представленості в ній. Серед стратегічних завдань соціології, сформульованих у межах її феноменологічного напрямку, на нашу думку, найголовнішими (у всякому випадку, з точки зору нашого власного дослідження) є, по-перше, завдання зафіксувати природну установку, тобто «незатемнене» напрацьованими умовностями та абстракціями безпосереднє ставлення до світу, що можливо лише в життєвому світі, у світі повсякденності; по-друге, це необхідність здійснення аналізу-реконструкції можливих узгоджень-розумінь, які досягаються індивідами в інтерсуб'єктивній взаємодії-спілкуванні, та механізмів конструювання завдяки цьому соціокультурному світу. Тобто з погляду феноменологічної соціології, у фокусі уваги соціології повинна бути людська суб'єктивність.

Таким чином, виступаючи своєрідним методологічним застереженням від натуралізації соціального пізнання, феноменологічна соціологія намагається осмислити соціальний світ в його людському вимірі, тим самим роблячи величезний внесок у розвиток гуманістичної перспективи соціологічного знання.

Визначаючи ідеї феноменологічної соціології як засадничі щодо аналізу позакультових практик сучасних християнських церков, ми здійснювали своє дослідження за теоретичною схемою, яка допомогла нам отримати результати, що відповідають установкам і мотиваціям наших респондентів щодо позакультової поведінки, повсякденним уявленням, поширеним, у тому числі в молодіжному середовищі, щодо сенсу та значення позакультових практик як складової повсякденного життя молодого покоління та напряму діяльності сучасних християнських церков. Це змусило нас звернутися до адекватних засобів отримання емпіричної інформації, а саме, до якісної методології, зокрема до таких методів, як глибинні інтерв'ю, а також аналіз церковних ЗМІ та офіційних документів християнських церков (соціальних концепцій та доктрин).

Аналіз даних, отриманих завдяки застосуванню перелічених вище дослідницьких методів, буде представлений нами нижче. Зараз же ми маємо повернутися до більш докладного висвітлення деяких аспектів творчого доробку фундатора феноменологічної соціології А. Шюца, які допомогли нам розробити програму та інструментарій власного дослідження позакультових практик. Звичайно, в межах цього підрозділу нашу увагу, в першу чергу, привертатиме «повсякденний» дискурс соціологічної концепції вченого. Підкреслимо, що саме А. Шюц ввів до наукового обігу поняття «повсякденність» (Alltaglichkeit), роблячи це для того, щоб із соціологічної точки зору концептуалізувати такі запропоновані Е. Гуссерлем поняття, як «природна установка» та «життєвий світ».

Отже, як зазначалося вище, засновуючись на ідеях Е. Гуссерля і М. Вебера, А. Шюц¹ намагався вирішити протиріччя між об'єктивним світом і суб'єктом, який пізнає цей світ. Для цього він вважав за необхідне здійснити дві редукції – феноменологічну та трансцендентальну.

Перша полягає у відмові від дослідження світу шляхом «природної установки» та визнанні необхідності пізнання «життєвого світу» на основі «інтенціональності». При цьому А. Шюц визначає «життєвий світ» як безпосереднє «інтуїтивне середовище», де «ми як людські істоти серед собі подібних переживаємо культуру і суспільство, певним чином ставимося до оточуючих нас об'єктів, впливаємо на них і самі перебуваємо під їхнім впливом» [87, с. 129-137]. Інша, трансцендентальна редукція необхідна, за А. Шюцем, для того, щоб відповісти на сакраментальне для соціології питання – «як можливе суспільство». Сутність трансцендентальної редукції полягає у відмові від аналізу самого суб'єкта та визнанні за необхідне аналізу «чистої свідомості» цього суб'єкту. Феноменолог, на думку А. Шюца, повинен цікавитися не самими об'єктами, а лише їхнім значенням, яке конструюється діяльністю нашого розуму.

1 Дослідники творчого доробку А. Шюца зазначають, що він запропонував власний варіант “розуміючої” соціології. У цьому контексті одним із головних здобутків ученого був аналіз формування уявлень людини про соціальний світ, які, на думку А. Шюца, трансформуються від одиничних суб'єктів в межах переживань індивідуального суб'єкта до високогенералізованих конструктів соціальних наук, які артикулюють ці значення у перевіреному, “вторинному” вигляді [82, с. 136].

Отже, світ, за А. Шюцем, це конструйований «інтерсуб'єктивний світ». Зазначимо, що саме парадигма «інтерсуб'єктивного світу» є серцевиною феноменологічного дискурсу вченого, яка дозволяє йому розкрити соціальну сутність свідомості та взаємозв'язок людей як суб'єктів життєвого світу. Трактуючи інтерсуб'єктивність, А. Шюц звертається до конструкту «взаємність перспектив», який передбачає наявність двох ідеалізацій – «взаємозамінність точок зору» та «збіг систем релевантностей».

Перша ідеалізація полягає в тому, що, навіть помінявшись соціальними місцями, суб'єкти залишаються «власниками» ідентичних засобів переживання світу. Щодо другої ідеалізації, то, за А. Шюцем, Я і будь-яка інша людина вірить тому факту, що, не дивлячись на унікальність наших біографічних ситуацій, відмінність систем критеріїв значимості, що використовуються нами, несуттєва з точки зору наявних цілей [87, с. 131].

Виходячи із феноменологічного розуміння соціальної реальності, А. Шюц пропонує соціологам починати своє пізнання суспільства з рівня значення. В такому разі соціологічні концепти стають конструктами «другого порядку», бо вони є концептами дійсних буденних конструктів «першого порядку», що використовують індивіди в їхньому повсякденному житті. Саме тому така велика увага приділяється А. Шюцем питанням життєвого світу людини, її буденного життя, повсякденності.

Ще одним поняттям феноменологічної соціології, до якого ми звертаємося, є поняття «життєвого світу». Це поняття визначалося Е. Гуссерлем як дійсність, що переживається в досвіді, яку ми переживаємо день у день і яку сприймаємо як даність. У подальшому це поняття набуло вдосконалення у працях А. Шюца та інших представників феноменологічного напрямку. Поняття життєвого світу як основного у феноменології активно використовується у нашому дослідженні, оскільки особливістю позакультурних практик є накопичення та застосування життєвого досвіду, завдяки якому люди здійснюють свої плани, реалізують свої інтереси, спілкуються із іншими людьми. Власне, від зрілості життєвого світу кожної людини залежать як реалізація власних намірів, планів, так і ефективна взаємодія із іншими людьми. В цьому ракурсі поняття життєвого світу містить і досвід інтерсуб'єктивності. Це, у свою чергу, дає підстави стверджувати, що персональні інтерпретації відносно природної концепції світу синтезуються в загальнозначиму картину

світу певної культурної спільноти. Виходячи із теми нашого дослідження, ми зацентрували увагу на особливостях впливу позакультових практик на розбудову громадянського суспільства із його індивідуалізмом та приватністю, з одного боку, та проголошенням толерантності та солідарності – з іншого. У цьому контексті нас цікавило питання, яке місце займають позакультові практики в життєвому світі особистості.

Виходячи з того, що в межах дослідження позакультових практик соціальний світ постає як «світ множинних реальностей», де можуть поєднуватися, скажімо, світ релігійного досвіду (оскільки позакультові практики є похідними від культових, що мають безпосереднє відношення до релігії) із світом праці (наприклад, для священників), ми тим не менш розглядаємо їх у світлі повсякденності, а, отже, і звичного та зрозумілого.

Оскільки феноменологічний напрям спрямовує нас на вивчення повсякденної реальності в її осмисленні пересічними членами суспільства, то найбільш відповідним методом дослідження повсякденного життя вважається описовий метод (на основі спостереження, інтерв'ю, аудіо- та відеозаписів), який зберігає у своїх узагальненнях суб'єктивні значення. Саме тому, вибудовуючи емпіричну базу нашого дослідження у відповідності до його методологічних засад, ми надали перевагу якісному методу – напівструктурованому глибинному інтерв'ю, що дало можливість виявити деякі суб'єктивні характеристики позакультових практик, ставлення до них безпосередніх учасників, механізми їхнього втілення у життя різними гілками християнської релігії (православ'ям, католицизмом та протестантизмом) тощо. Результати наших емпіричних розвідок будуть надані у третьому розділі дисертації.

Досліджуючи структури життєвого світу, А. Шюц виходить із існування множини світів людського світу. Це світи наших снів, душевних хвороб, ігор, фантазій, наукових теорій, релігійної віри, мистецтва тощо. Всі ці світи А. Шюц, використовуючи термін американського філософа та психолога У. Джеймса, називає «кінцевими царинами смислів» чи специфічними реальностями [82].

Повсякденність – це один із цих світів, одна із «сфер реальності», яка відрізняється особливими характеристиками. Такими характеристиками є напружена увага до життя, відсутність будь-

якого сумніву в існування світу, в тому, що цей світ міг би бути іншим, ніж він уявляється діючому індивіду.

Аналіз повсякденності в межах феноменологічного напрямку соціології актуалізується у зв'язку з пошуками граничних засад соціальної реальності як такої. Вводячи цей термін до наукового обігу, А. Шюц намагався завдяки цьому здійснити понятійне осягнення інтерсуб'єктивної реальності, нерозчленованої цілісності світу людського буття, що постійно відтворюється ними в їхніх практиках через процедури (пере)інтерпретації та типізації значень у ситуаціях «обличчям-до-обличчя»².

Як зазначав М. Фуко, у «феноменології намагаються зрозуміти значення повсякденного досвіду для того, щоб виявити те, в силу чого суб'єкт, яким я є, дійсно – у своїх трансцендентальних функціях – є засновником цього досвіду і цього значення» [89, с. 403.].

Ці ситуації А. Шюц розглядає як архетипічні (прототипні) для конструювання соціальної взаємодії, яка, власне, і породжує світ соціального. Останнє зумовлено тим, що саме в ситуації «обличчям-до-обличчя» «Я» конститує «Іншого» як такого, що, у свою чергу, конститує його («Я») у цей же момент сумісності. Саме цей рівень взаємодії забезпечує виникнення латентної упорядкованості соціального світу, оскільки характеристики цих ситуацій сприймаються їхніми учасниками як «звичні», такі, що «приймаються на віру», є «само собою зрозумілими» якостями самої дійсності.

2 Оригінальний концепт «обличчям-до-обличчя» запропонував Е. Левінас. Відштовхуючись від ідей Е. Гуссерля і М. Хайдеггера, Е. Левінас визначає трансцендентність, радикальну дистанційованість, “знаковість” як сутність буття. З розрізнення облич «інших» виникає «первинне уявлення», яке пробуджує у людині потяг до пошуку смислів повсякденних дій і сенсу життя взагалі. В результаті пошуки приводять до усвідомлення власної нескінченної відповідальності за «інших». Е. Левінас стверджує суб'єктивне буття як втілене буття, отже, – унікальне, неповторне. Він відзначає, що «трансцендентність – це етика і суб'єктивність». Етика не є моментом буття, вона краща, вона – можливість за межами. В теорії «обличчям-до-обличчя» Е. Левінас обґрунтовує ідею про те, що кожний з учасників етичних стосунків «має значення іншого», «зумовлений іншим», «є значущим для іншого». Пошук сутності Іншого, який визначає смисл і значення інтерсуб'єктивного зв'язку, може бути здійснений засобами етичного аналізу. Причому «Інший» як тотально відсутній завжди є недосягнутим, оскільки формою його існування є «зісковзування», «вислизання», «ухилення» [88, с. 69].

А. Шюц підкреслював, що досвід «Іншого» можливо сприймати лише в контексті повсякденності завдяки збігу перспектив акторів (про що йшлося вище) та/або збігу систем релевантностей, всередині яких відбувається дія. Значення, що поділяється «всіма» у повсякденних ситуаціях, створюють світ первинних типологізованих (аналогізованих) значень, оперування якими й дозволяє поєднувати перспективи акторів, які діють як «буденні соціологи», відтворюючи на рівні мислення взаємні перестановки («себе» на місце «іншого» та «іншого» на місце «себе»).

Отже, повсякденність, за А. Шюцем, - це «вища реальність», сфера спільного досвіду людей, це інтерсуб'єктивний життєвий світ, що сприймається індивідом як такий, що існує об'єктивно і є спільним для нього та інших людей.

Аналізуючи повсякденність як особливу реальність, А. Шюц виокремлює шість її складових: невсипущість, що знаходить своє відображення в повній увазі до життя; специфічне еросхе, а саме: «призупинений» сумнів; переважаюча форма спонтанності, а саме: робоча операція (осмислена спонтанність, яка заснована на проекті та характеризується наміром викликати спроектований стан справ завдяки рухам тіла, що вторгаються у зовнішній світ; специфічна форма випробування свого Я (Я, що працює, як тотальне Я); специфічна форма соціальності (загальний інтерсуб'єктивний світ комунікації та соціальної дії); специфічна часова перспектива (стандартний час, що виникає на перетині *durée* та космічного часу, як універсальна темпоральна структура інтерсуб'єктивного світу) [90, с. 402-423.].

А. Шюц підкреслював, що саме у світі повсякденності найбільш повно та послідовно реалізується людська об'єктивність (а ми додаємо й суб'єктивність). Отже, за А. Шюцем, повсякденність (або буденне життя людини, її життєвий світ) є інтерсуб'єктивним світом, це світ загальних значень та смислів для тих, хто в ньому існує та конструює його своєю свідомістю.

Сучасний академічний дискурс пропонує багато визначень поняття «повсякденність» (чи «життєвий світ»). Так, у словнику «Сучасна західна філософія» надається така дефініція цього поняття: «Життєвий світ — світ в його значущості для людини, конкретно-історична основа взаємоузгодженого досвіду, інтерсуб'єктивної ідентифікації будь-якого смислу, універсум первинних очевидностей, що складаються анонімно та є апріорними по відношенню до логіко-

теоретичних схематизацій природи, культури, життя» [91, с. 103]. Російський соціолог Л. Іонін розуміє повсякденність як «дещо звичне, рутинне, нормальне, собі тотожне в різні моменти часу» [92, с. 123.]. Визначаючи це поняття, він пише: «Повсякденність — це загальний, інтерсуб'єктивно структурований типізований світ соціальної дії та комунікації» [92, с. 103].

Ще один російський дослідник В. Сиров у роботі «Про статус та структуру повсякденності (методологічні аспекти)» підкреслює, що «повсякденність передбачає, що всі навколишні об'єкти повинні сприйматися як дещо тілесне, а не ідеальне; як образи, а не поняття; як речі, а не властивості або відношення, та, нарешті, як конституйованість об'єкту списком ситуацій, в яких я з ним стикався» [93, с.152]. Як зазначає вчений, «поле людського досвіду є полем знакових систем зі специфічними принципами конфігурації, а наочність є принципом для керування змісту повсякденності» [93, с. 153].

Для нашого власного дослідження важливою є думка В. Сирова, про те, що «у просторі повсякденності відбувається переплетіння різних порядків. Створюється єдина мережа просторів, в якій один переходить в інший і немає чітких меж, що їх розділяють» [93, с. 150].

Л. Шпак підкреслює: «Дослідження повсякденності в класичній та сучасній соціології переконує в тому, що люди у своєму буденному існуванні виявились здатними освоювати інституціональні, організовані форми облаштування життя, реконструювати соціальні інститути, створювати комунікативні можливості і залишати собі достатній простір для ініціативних і вимушених взаємодій, що підтримують спільне життя» [94, с. 37]. Співставляючи поняття «повсякденність» та «повсякденне життя», Л. Шпак вважає останнє більш широким за своїм змістом.

«Повсякденність» вона визначає як «образ рутинного, нормативного, завдяки якому людина не утруднює себе щоденним осмислюванням фактів та поведінки, а підкорюється запровадженим до неї порядком взаємодій та розуміння «наявних цілей»» [94, с. 38]. Натомість, з погляду Л. Шпак, «повсякденне життя — це упорядкована сукупність звичних соціальних взаємодій, устроїв життя і правил побуту, що склалися природно, історично і шляхом інституціонального втручання і самоорганізації людей в умовах співіснування» [94, с. 38]. Дослідниця вважає, що упорядкованість та рутинність

повсякденного існування забезпечує людині розуміння життєвих реалій, передбачуваність стану та можливих наслідків тієї або іншої взаємодії з іншими людьми.

Особливе значення для розкриття обраної нами проблеми дослідження має думка Л. Шпак про те, що «повсякденне життя має стрижнем соціалізуючий вплив суспільства і локальних об'єднань людей, а також умов існування на кожну, що входить в життя, людину» [94, с. 38]. Близькість нашої власної позиції до наведеної вище думки Л. Шпак зумовлена тим, що ми розглядаємо позакультові практики як феномен, що проявляється не лише у позакультовій діяльності, зумовленій відповідними мотивами та установками, але й у соціалізаційній дії на людину, особливо молоду.

Проте ми не погоджуємось зі Л. Шпак щодо співвідношення понять «повсякденність» та «повсякденне життя», вважаючи їх тотожними. Відмінності, на які вказує Л. Шпак, скоріше, стосуються феноменів, які позначаються такими поняттями, як «повсякденність» та «буденність».

Повернемося до нашого короткого екскурсу у світ визначень поняття «повсякденність». У поле нашої уваги потрапила цікава, з огляду на проблематику дисертації, робота дослідників із Санкт-Петербурга «Повсякденність середини 90-х років очима петербуржців» [95]. Автори зазначеної роботи визначають повсякденність «як таку сферу життя та побуту людей, яка багато в чому залежить від їхніх індивідуальних рішень» [95, с. 224]. Останнє, на нашу думку, свідчить, що у контексті повсякденності як інтерсуб'єктивної реальності актуалізується не лише суб'єктивність, але й суб'єктність людини.

Отже, повсякденність, що оточує дитину в перші роки її життя, є важливим чинником її соціалізації. Саме тому у нашій роботі велика увага приділяється проблемам формування особистості завдяки її залученню до позакультової діяльності як повсякденної практики батьківської сім'ї чи дружнього оточення.

Підсумовуючи наш короткий екскурс у царину визначень одного із головних понять нашого дослідження, зазначимо, що аналіз наведених вище та багатьох інших дефініцій повсякденності свідчить про те, що ці визначення багато в чому засновуються на розумінні феномену повсякденності А. Шюцем. Вважаючи цей феномен «вищою реальністю», А. Шюц та його послідовники – сучасні філософи та соціологи виходять з того, що повсякденність – це єдина

сфера досвіду, де людина перебуває в ситуаціях та взаємодіє з об'єктами, зрозумілими для будь-якої іншої людини, при цьому вона перебуває в цій сфері практично постійно. Інші сфери є специфічними реальностями, зрозумілими лише для «професіоналів» чи «експертів». Такими сферами є, наприклад, медицина, право, машинобудування, садівництво тощо. До таких сфер, безумовно, належить і релігія, точніше, культові практики, які є зрозумілими лише для священнослужителів та воцерковлених людей. Натомість, позакультові практики, як буде доведено нижче, можуть стати (і вже стають) складовою (чи типом) повсякденних практик не лише воцерковлених, але й просто вірян та навіть невіруючих людей.

По відношенню до перелічених вище та інших специфічних сфер повсякденність є «вищою реальністю», бо вона найбільш глибоко «вбудовується» у свідомість індивіда, тому її вплив на нього важко не помітити та майже неможливо послабити. Адже з іншими реальностями (скажімо, з реальністю професійної діяльності) людина має справу, так би мовити, фрагментарно, не поділяючи їх зі всіма іншими людьми. Кожна із специфічних реальностей має свій власний (багато в чому незрозумілий для «непосвячених») континуум смислових значень, відрізняється власним «когнітивним стилем».

По відношенню до «непрозорих», «замкнутих на собі» специфічних реальностей («кінцевих царин смислі» чи «кінцевих смислових сфер»), які відбуваються на основі світу повсякденності, але «над» ним, сама повсякденність є реальністю *par excellence*, тобто самоочевидною, такою, що не потребує будь-яких доказів свого існування. Повсякденність – це особливий тип соціальності, а соціальне – це реальність у тому вигляді, в якому вона з'являється у буденній свідомості людей, включених до різноманітних відносин взаємодії. При цьому соціальне завжди формується як продукт об'єктивізації знання в процесі буденних практик особистості, як продукт інтерсуб'єктивного світу. Адже тільки у сфері повсякденності людина знає про той чи інший об'єкт те ж саме, що знає про нього інша людина. «Тобто в повсякденності має місце однакова інтерпретація смислу будь-чого всіма, хто інтерпретує, що є необхідною умовою будь-якої комунікації» [90, с. 92.].

О. Мусієздов, досліджуючи повсякденність як соціологічну проблему, наводить деякі опозиції, що розрізняють повсякденне-неповсякденне, а саме: повсякденне – неповсякденне; звичне – незвичне; упорядковане – неупорядковане; близьке – далеке;

зрозуміле – незрозуміле; нормальне – патологічне; профанне – сакральне; обмежене – істинне; загальне – особливе; універсальне – партикулярне; масове – елітарне [96, с. 92].

Як зазначалось вище, повсякденність забезпечує комунікацію. Звичайно, комунікація відбувається в будь-якій «кінцевій царині симислів», проте людям, що перебувають в різних сферах, практично неможливо спілкуватися між собою, бо вони розмовляють різними «мовами» (скажімо, фармацевт та сантехнік). Для того, щоб комунікація відбулася, їм треба розмовляти «мовою повсякденності». Ця мова є універсальною, бо повсякденність як «вища реальність» надає можливість розуміння. Це відбувається завдяки такому механізму функціонування повсякденності, як типізація ситуацій, особистостей, мотивацій тощо. При цьому анонімність континууму типізацій підвищується з мірою їхньої віддаленості від ситуації «тут і зараз». Результатом типізації є об'єктивація того чи іншого феномену, який внаслідок цього стає визначеним, таким, що отримав назву, об'єктивним. Завдяки процесам об'єктивації стає можливою соціальна структура як уся сукупність типізацій та заснованих на них повторюваних взірців взаємодії, тобто реальність повсякденного життя, його ясність та усталеність. При цьому функцію об'єктивації виконує мова, оскільки «мова робить присутніми для мене не тільки відсутніх у цей момент людей, але й тих, хто належить до моїх спогадів й реконструйованого минулого, а також людей майбутнього, які представлені мною в уяві» [97, с. 69]. Підкреслюючи роль мови у процесах об'єктивації та типізації, П. Бергер та Т. Лукман пишуть про те, що мова може виходити за межі реальності повсякденного життя, конструюючи абстраговані від повсякденного досвіду символи. Більш того, мова може «перетворювати» ці символи в об'єктивно існуючі елементи повсякденності. Тобто мова об'єктивує світ, робить його упорядкованим. При цьому, мова «реалізує» світ у двох смислах цього слова: вона його і осягає, і відтворює.

Актуалізація цієї ефективності мови відбувається завдяки спілкуванню в ситуаціях «обличчям-до-обличчя» індивідуального існування. Саме спілкування робить об'єктивації мови об'єктом індивідуальної свідомості [97, с. 69-70, 249].

У контексті феноменологічного варіанту соціології знання, видатними представниками якої є П. Бергер та Т. Лукман, цій

проблемі – соціальному конструюванню - була приділена особлива увага [97], про що дещо докладніше мова піде нижче.

Найбільш докладно процедури типізації значень розкриті в межах когнітивної соціології А. Сікурели та етнометодології Г. Гарфінкеля.

Стверджуючи унікальну роль мови та знання у нашому повсякденному житті, П. Бергер та Т. Лукман визначають останнє як життя, яке людина поділяє з іншими людьми засобами мови.

«Розуміння мови суттєво для розуміння реальності повсякденного життя» [97, с. 65]. Мова типізує переживання людини та її досвід, мова дозволяє розподілити їх за більш широкими категоріями, в межах яких вони (переживання і досвід) набувають значення не лише для цієї конкретної людини, але й для інших людей. Завдяки здатності мови виходити за межі «тут-і-зараз» вона об'єднує різні сфери реальності повсякденного життя та інтегрує їх в єдине смислове ціле, у семантичні поля та смислові зони. У їхніх межах, на думку П. Бергера та Т. Лукмана, здійснюються об'єктивація, збереження та накопичення біографічного та історичного досвіду. Завдяки цьому накопичується соціальний запас знання, що транслюється від покоління до покоління саме у повсякденному житті. Цей запас забезпечує людині практичну компетентність у повсякденних справах. Це відбувається завдяки тому, що соціальний запас знання надає у розпорядження людини схеми типізацій, які необхідні для більшості буденних справ повсякденного життя [97, с. 68-72].

Сприймаючи суспільство як цілісність об'єктивної та суб'єктивної реальностей, що соціально конструюються, П. Бергер та Т. Лукман підкреслюють, що на рівні теоретичного виміру суспільства його необхідно розуміти як безперервний діалектичний процес, який складається із трьох моментів: екстерналізації, об'єктивації та інтерналізації. Особливу увагу при цьому дослідники приділяють процесу інтерналізації, який відбувається, в першу чергу, завдяки соціалізації індивіда.

Повернемося до аналізу різноманітних версій соціологічного дискурсу повсякденності. Неомарксистський варіант дослідження проблеми повсякденності представлений в роботах А. Лефевра, який вважав, що за сучасних умов марксистська теорія повинна переорієнтувати свою увагу з проблем завоювання влади на проблеми змін повсякденного життя людей. За А. Лефевром,

повсякденність складається із таких елементарних атрибутів, як боротьба, любов, ігри, відтворення і т.ін. Саме завдяки цим складовим повсякденності відбувається «упорядкування первинного хаосу». А. Лефевр вбачає у повсякденності єдину реальність, в межах якої відбувається дереїфікація товарів та продуктів виробництва у «блага», які втрачають фетишистський та «кількісний» характер перших, знаходячи особистісний (якісний) вимір. Як зазначає А. Лефевр, повсякденність – це місце збереження людських смислів, останній притулок сучасної особистості, яка розпадається. Це відбувається тому, що у всіх інших сферах життя люди передовірили (реїфікували) свої інтереси експертам, комп'ютерам, бюрократам і т.д. [98].

Акцент на проблематиці повсякденності в сучасному соціологічному знанні загострює питання щодо позиції соціального теоретика в його дослідженні суспільства. Так, у контексті постмодерністського теоретизування, перш за все в роботах М. Маффесолі та З. Баумана, та в концепціях «пізньої сучасності» чи «високої сучасності» (в першу чергу, ми маємо на увазі творчий доробок Е. Гідденса та Ю. Хабермаса) сформульована ідея про необхідність повернення соціолога «додому» - у світ повсякденного життя як основного предмету його пізнавальної діяльності. В межах названих напрямків сучасної соціології проблематика повсякденності виголошується критерієм становлення парадигми постнекласичного соціального знання як такого. Так, З. Бауман визначає сенс сучасної соціології як розгорнутий коментар до повсякденності [99]. У зв'язку із цим соціолог визначається не як «сторонній» та/або «абсолютний» спостерігач та/або реєстратор подій, а як безпосередній учасник соціокультурного життя, «нарівні із іншими» занурений у світ типових та рутинних форм практики.

Саме таке повернення «додому» спробували зробити і ми, досліджуючи в межах проблематики дисертаційної роботи позакультові практики сучасних християнських церков. Це, звичайно, вимагало від нас розробки відповідного понятійного апарату. Окрім понять, про які йшлося у попередньому підрозділі нашої дисертації, важливим кроком на шляху формування категоріально-понятійного апарату дослідження обраної нами проблеми було уточнення такого поняття, як «повсякденність».

Виходячи з представлених вище визначень, ми розуміємо повсякденність як інтерсуб'єктивну реальність світу людського

буття, що постійно відтворюється в індивідуальних практиках завдяки процедурам типізації та інтерпретації/переінтерпретації значень у процесі міжособистісної комунікації. Розглядаючи позакультові практики як тип повсякденних практик, ми виходимо із того, що останні - це потік звичайних, буденних дій, переживань, взаємодій людини [100, с. 169]. Повсякденному життю властива напружена свідомість, особиста участь в оточуючому світі, прагнення до контролю за подіями. Аналізуючи позакультові практики у контексті феноменологічної соціології, ми звертаємо увагу на такі важливі моменти:

1) оскільки ми розглядаємо позакультові практики як складову повсякденності, то можемо емпірично зафіксувати їхню реальність, систематизованість, логічність та впорядкованість;

2) позакультові практики ми визначаємо як комплекс узвичаєних дій, доступних, зрозумілих усім учасникам таких практик;

3) незважаючи на наявність у позакультових практиках суб'єкта та об'єкта, провести чітку межу між ними досить важко, що пов'язано із специфікою таких практик;

4) позакультові практики, на нашу думку, значною мірою ґрунтуються на життєвому (повсякденному) досвіді їхніх учасників, а не на їхньому релігійному досвіді, що, безумовно, сприяє розширенню кола учасників таких практик;

5) окрім повсякденного досвіду, життєвий світ особистості також формується в результаті міжособистісної взаємодії (інтерації);

6) засновуючись на змістовних характеристиках соціалізації, запропонованих П. Бергером та Т. Лукманом, ми підкреслюємо важливу роль соціалізації, завдяки якій формується певне ставлення та відбувається залучення потенційних учасників до позакультових практик;

7) знання людей – учасників позакультових практик складаються із різноманітних інтерпретацій та шаблонів, що визначаються їхнім життєвим світом і організовані в ідеально типові структури, які А. Шюц назвав типізаціями;

8) для визначення змістовних характеристик позакультових практик та формування знання першого порядку в учасників таких практик (священиків, воцерковлених та пересічних вірян) застосовувалася якісна методологія (напівструктуровані інтерв'ю);

аналіз змісту церковних ЗМІ та офіційних документів християнських церков;

9) позакультові практики здійснюються завдяки застосуванню повсякденної мови.

Отже, досліджуючи позакультові практики сучасних християнських церков ми послугувалися здобутками феноменологічної соціології, що надало можливість з'ясувати особливості цих практик як непрофесійних, доступних та зрозумілих як для їхніх безпосередніх, так і потенційних учасників. Щоб сформулювати власну дефініцію головного поняття нашого дослідження - «позакультові практики» ми звернулися до такого напряму соціологічного теоретизування, як «практична парадигма», про яку детальніше йтиметься у наступному підрозділі нашої роботи.

1.3 Соціологічна інтерпретація поняття «практика (и)»

Перш ніж сформулювати визначення головного поняття нашого дослідження – «позакультові практики», звернемося до аналізу однієї із складових цього поняття – «практики».

У філософському дискурсі ця категорія зазвичай використовується в межах таких опозицій, як «поезія та практика», «теорія та практика», «досвід та практика». У контексті першої із них, представленої у філософії платонізму, категорія «практика» застосовується для характеристики людської діяльності, зумовленої змістом, що розуміється як благо, краса та користь, на відміну від поезії, детермінованої формою. Друга опозиція акцентувала увагу на протиставленні споглядального ставлення до дійсності, діяльності спостерігача, який не зацікавлений у тому, що спостерігає, та активного ставлення до оточуючого світу, безпосередньої включеності у діяльність, зацікавленості в її результатах. Саме у такому сенсі поняття «практика» використовується у марксизмі, на чому ми ще зупинимося нижче, оскільки у цьому напрямку соціально-філософської думки це поняття посідає особливе місце. Нарешті, третя опозиція – «досвід та практика» артикулювала ставлення складових цієї опозиції до теорії: у досвіді теорія перевіряється, верифікується або фальсифікується, у практиці — використовується та застосовується для досягнення цілей, що не пов'язані з теорією та пізнанням.

До категорії «практика» звертались у своїх філософських концепціях багато мислителів минулого. Так, І. Кант у своїй трактовці практики (чи практичної сфери) засновувався на понятті свободи, яку вважав головною умовою та регулятором діяльності [101]. А. Сміт та Т. Рід пов'язували її (практику) зі здоровим глуздом та розумом [102].

Зважаючи на обраний нами теоретико-методологічний підхід до аналізу позакультових практик сучасних християнських церков, а саме феноменологічні інтерпретації цього явища, ми будемо використовувати цей підхід і у контексті дослідження поняття та феномену практики.

Зазначимо, що у немарксистському соціогуманітарному дискурсі широкі і досить тривале використання категорії «практики» (чи «практика») іноді призводило до того, що дослідники, які

застосовували його, не утруднювали себе інтерпретацією змісту цієї категорії та характеристикою феноменів, які нею позначаються. Мабуть, це відбувалось з огляду на, так би мовити, самоочевидність сенсу цього терміну. На наш погляд, саме тому поняття «практики» (чи «практика») у немарксистській версії наук про людину та суспільство (в антропології та історії, психології та соціології, філософії та політології, теорії літератури та теорії мови тощо) протягом довгого часу виконувало лише символічну функцію. Ситуація суттєво змінилася лише в останню чверть минулого століття. Концепт «практика» опинився у фокусі уваги антропологічних, соціологічних, історичних та інших досліджень. Саме навколо цього концепту в межах зазначених вище наук почав вибудовуватися новий теоретичний консенсус (див.: [103-105]).

Використання поняття «практика» в соціологічному дискурсі того періоду було пов'язано із спробами пошуків «компромісу між об'єктивізмом системно-структурного підходу та суб'єктивізмом феноменології» [105, с.9].

З огляду на зазначене вище, застосування терміну «практика» часто-густо відбувалося з метою досягнення певного методологічного компромісу в межах соціологічного теоретизування. Водночас соціологи намагалися знайти, так би мовити, «третій шлях» щодо концепту «практика» («практики»). Одним із варіантів такого шляху був категоріальний синтез, що здійснювався, наприклад, у рамках теорії структурації Е. Гідденса [106-108]; іншим – концепт «габітусу» П. Бурдьє (див.: [109-110]), за допомогою якого французький учений доводить «вбудованість» соціально-класових структур у самому діячеві, що, в тому числі, знаходить свій прояв у світі повсякденності. Останню (повсякденність) П. Бурдьє розглядав як систему певних практик, що відображають основні диспозиції особистості (схильності та переваги), її ставлення до тих чи інших речей, цінностей тощо. Трактуючи габітус як організацію людиною своїх повсякденних практик, що включають у себе не тільки поведінку, але й емоції, почуття людей, П. Бурдьє визначає його як певну реакцію індивіда на повсякденність. Це дозволяє структурувати соціальну реальність завдяки системі відмінностей у схильностях людини. Саме внаслідок цього габітус і відтворює практики та уявлення, які можуть бути класифіковані та є об'єктивно диференційовані.

У теорії П. Бурдьє поняття повсякденних практик є одним із

головних, у якому б контексті він його не використовував (чи то в межах концепту соціального простору, чи то звертаючись до аналізу понять та феноменів соціального поля, капіталу, габітусу тощо). При цьому він використовує його в декількох значеннях. По-перше, повсякденні практики, за П. Бурдьє, - це зміст та результат діяльності їхніх активних суб'єктів (або агентів). Зазначимо, що в цьому контексті малися на увазі і власно соціальні дії, і комунікації, які виникають між агентами в межах цих дій, і соціальні форми, які відтворюються практиками. З іншого боку, П. Бурдьє розглядав практики як здійснення соціальних структур. Саме останні є головними причинами повсякденних практик. Отже, за П. Бурдьє, повсякденні практики реалізують своєрідне подвійне структурування соціальної дійсності: спочатку як джерело габітусу, через нього – системи уявлень, нарешті, виступаючи результатом габітусу, – самої структури реальних відносин (див.: [110]).

Як пише дослідник творчості П. Бурдьє Н. Шматко, для французького вченого «практика – це все те, що соціальний агент робить сам і з чим він зустрічається в соціальному світі. Сюди, певна річ, включається і те, що розумілось під діяльністю в марксизмі: доцільні перетворення предметів в їхніх соціальних формах. Практика не може бути зведена ані до об'єктивного цілеспрямованого перетворення соціального світу, ані до суб'єктивного досвіду свідомості, а є дійсним здійсненням (об'єктивних та суб'єктивних) соціальних структур» [109, с 550].

За П. Бурдьє, будь-яка практика є відмінність: коли агент будь-що здійснює, він відрізняє себе від предмету своєї практики. Те, що і як він робить, відрізняє його предмет діяльності від інших; його спосіб та манера дії відрізняється від характеристик інших агентів тощо. Тільки за цих умов, вважає П. Бурдьє, практика може бути виокремлена із хаосу «суспільного життя». Позакультові практики, які ми розглядаємо як тип повсякденних практик, є сукупністю узвичаєних дій їхніх учасників – священників, воцерковлених та пересічних вірян і спрямовані на реалізацію ними певних соціальних ролей, що мають відображення у повсякденній інтерсуб'єктивній реальності.

Практики складаються із їхніх безпосередніх виконавців та певних цілеспрямованих дій. Розглядаючи практику у контексті тріади, практика – свідомість – габітус, П. Бурдьє говорить про

потенційних чи безпосередніх виконавців практик – агентів. При цьому він не акцентує увагу на тому, якими можуть бути ці агенти, а лише зазначає їхнє відношення до практик та те, що вони володіють «самістю».

Щодо відносин «агент – практики», то внаслідок їхньої взаємодії практики вважаються належними даному агенту (якщо він їх «озовніщує»), або вони належать іншому агенту (тобто він з ними зіштовхується) [110, с.551]. В загальному розумінні до практик належить все, що соціальний агент здійснює сам, а також те, з чим він зіштовхується у соціальному світі. Але оскільки практика здійснюється агентом в межах об'єктивних та суб'єктивних структур, то вона від чогось залежить. Водночас атрибути практики формують певну ситуацію, в якій і твориться практика тим чи іншим агентом. Виходячи із цього, позакультові практики можна вважати породженням соціальних умов – розширенням прав та свобод громадян, їхнім інтересом до Церкви та її діяльності, авторитетом інституту церкви у порівнянні із іншими. Ці та інші умови сприяли появі та популяризації позакультових практик на тлі традиційних культових практик, агентами яких є священники та віряни, а потенційними агентами - потенційні віряни.

Новітній етап розвитку теорії практик, перш за все пов'язують з творчістю таких філософів, як Л. Вітгенштейн та М. Хайдеггер (докладніше про їхній внесок у цю теорію див.: [111-112]).

Як зазначалось вище, поняття «практика» («практики») є однією із центральних категорій багатьох соціогуманітарних наук, завдяки чому формується так звана «практична парадигма», безпосереднє відношення до якої мають і названі вище дослідники.

Витоки цієї парадигми, як і багатьох інших теорій та концепцій сучасного соціогуманітарного знання, знаходяться у філософському дискурсі. Саме цьому дискурсу належить перше визначення практики - мислення або дія «за звичкою». На думку багатьох філософів, звичка може замінити будь-які першородні принципи людського мислення та вчинків. Так, наприклад, вважав Д. Юм [113]. Багато в чому погоджуючись з ним, Л. Вітгенштейн не сприймав ідею Д. Юма про звичку як першопричину, іманентну самій дії, та таку, що є її джерелом. Натомість він підкреслював, що практика або «форма життя» задає умови усвідомлення повсякденної мови, тобто мова функціонує лише на тлі всієї сукупності практик, притаманних

тій чи іншій культурі [111, с. 166-167]. Саме так, за Л. Вітгенштейном, необхідно розуміти практики.

У цьому контексті необхідно звернутися до творчості Дж. Остіна. Займаючись дослідженнями в галузі філософії повсякденної мови, він відкрив феномен так званих перформативних висловлювань, які мають особливий статус у мовній практиці. Ці висловлювання не є висловлюваннями про певну подальшу реальність: вони є діями, які змінюють дійсність за допомогою мови [114].

У повсякденних контекстах, вважав Дж. Остін, мова використовується саме перформативно, тому про реальну практику застосування мови можна говорити як про мовні дії. Цю ідею підтримував і Л. Вітгенштейн. Завдяки акцентуванню уваги на інструментальному використанні мови у практичній діяльності, Л. Вітгенштейн та Дж. Остін вважають ініціаторами так званого «практичного» повороту в соціальних науках.

У соціології повсякденності, особливо в її феноменологічній та етнометодологічній версіях, існує щонайменше два розуміння поняття «практика» («практики»): як фонового (неекспліційованого) знання та вміння та як конкретної діяльності, що поєднує слова і дії. Нашу особливу увагу привернули етнометодологічні дослідження, об'єктом яких є повсякденна практика, що розуміється як мистецтво вирішення практичних задач у ситуації невизначеності [115]. Для етнометодологів практики – це все, що ми робимо. Завдання ж дослідників практик полягає в якомога більш детальному опису всієї сукупності дій, засобів, фраз, методів, розмов, демонстраційних жестів тощо, які характерні для специфічних інституціональних утворень.

Здійснений нами пошук теоретико-методологічного підґрунтя для дослідження обраної теми дав підстави стверджувати про вагомий потенціал феноменологічного напрямку у вивченні позакультових практик сучасних християнських церков. Як відомо, феноменологічна традиція була започаткована ще Е. Гуссерлем як привернення уваги до людського, суб'єктивного в науці. На його думку, наука повинна послуговуватися не лише абстрактними конструктами, але й враховувати роль суб'єктивного фактору [116]. У даному контексті особливістю дослідження позакультових практик виступає врахування саме суб'єктивності на рівні безпосередніх учасників. Досліджуючи феномен позакультових практик, ми дійшли

висновку, що його поступальний розвиток відбувається у звичних та зрозумілих для учасників умовах. Тобто позакультові практики ми вивчали в контексті повсякденності, повсякденного життя учасників цих практик. Власне, саме в умовах повсякденності як «вищої реальності», за влучним висловлюванням А. Шюца, формуються способи сприйняття оточуючих людей та ставлення до тих чи інших подій та явищ. Разом з тим, розглядаються два фокуси аналізу обраної проблеми: макро- (структурно-функціональний) і мікросоціологічний (феноменологічна соціологія) у відповідності до двох фокусів аналізу обраної проблеми: загальносоціального та особистісного.

Традиційно соціологію цікавив насамперед макросвіт: соціальні групи, соціальні інститути тощо, що оточують нас скрізь та відіграють важливу роль у нашому житті. Це той світ, що перебуває поза та над людиною, визначає її поведінку. Останнім часом інтерес дослідників все більшою мірою орієнтується на вивчення мікросвіту, який є звичним, буденним і в якому ми здобуємо, завдяки міжособистісній взаємодії, повсякденний досвід. Варто зазначити, що предметом нашого інтересу є вивчення людської суб'єктивності, повсякденного світу безпосередніх учасників позакультових практик (священиків та пересічних віруючих). Але водночас позакультові практики, які ми розглядаємо як різновид повсякденних практик, також не відчужені від макросвіту і мають прямий стосунок до нього через християнські церкви.

Дослідники, що звертаються до «практичної парадигми» соціогуманітарного знання, виокремлюють також історичні дослідження, в межах яких розглядаються такі важливі для соціології категорії, як «суспільство», «особистість», «клас», «соціальна норма», які сприймаються як повсякденні практики, що історично змінюються.

Історії своєрідних повсякденних практик (наприклад, історія покарань, історія приватного життя, історія манер, історія використання письма та читання, історія літературних практик тощо) були представлені в роботах Н. Еліаса, М. Фуко, Е. Томпсона, Р. Шартъє, Н. Девіс, П. Бьорка та ін. [117-124]. Завдяки цим роботам було доведено, що ті чи інші здібності людини, які здаються природними, основні форми її досвіду (пізнання, насильство, сексуальність тощо) та культурні навички мають тривалу історію формування та розвитку.

Як зазначають деякі дослідники, про наявність «практичної парадигми» може свідчити той факт, що численні підходи до вивчення практик об'єднують дві ідеї. Перша з них (автором її є Л. Вітгенштейн) – це визначення «фонового» характеру практик, друга – це, за М. Хайдеггером, здатність практик «розкривати» основні способи соціального існування.

«Фоновістю» практик зумовлена цілісність системи «діяч (фігура) – фон». Фон, що зазвичай хоча і не є схованим, але не помічається, виконує дуже важливу функцію - надає смислової визначеності фігурі діяча.

Як пише В. Волков, «найпростіше розуміння фонові практики - просто діяльнісний контекст, в якому інтерпретується висловлювання або поведінка» [105, с. 9-23.].

Дж. Сьорль, розробляючи ідею фонових практик, визначав їх як сукупність прийнятих у культурі (традиційних) засобів діяльності, навичок поведінки з різними речами і т.ін. [125].

У контексті нашої монографії особливе значення має те, що практичний фон тієї чи іншої культури засвоюється в процесі соціалізації як певний природний порядок речей.

А тепер дещо докладніше прокоментуємо ідею М. Хайдеггера про те, що практики конституують та відтворюють ідентичності чи «розкривають» основні засоби соціального існування, можливі в даній культурі і в даний момент часу. Їх можна розуміти як різноманітні упорядковані сукупності навичок доцільної діяльності, які розкривають людині можливості «відбутися» в тій чи іншій соціальній якості [126, р. 97-98.]. Узгоджена система різноманітних навичок, спорядження та практичних завдань утворюють простір доцільної діяльності. З огляду на це, суспільство в цілому можна уявити як множину просторів, що розкривають різноманітні смисли та характеризуються інструментальним спорядженням, сукупністю навичок, практичними прикладами та ідентичностями. В кожному із таких просторів (освіти, права, релігії, сім'ї тощо) розкривається чи практично інтерпретується те, як «бути вчителем», «бути адвокатом», «бути вірянином», «бути матір'ю чи батьком».

Як зазначалось вище, практики, що розкривають основні способи соціального існування, історично змінюються та перебувають у великій залежності від конкретної культури. Так, скажімо, «бути вірянином» у християнській, мусульманській чи буддистській культурі означає різні феномени. І те, що було необхідним в одному

культурному середовищі, в один історичний проміжок часу, могло не отримати підтримку чи бути забороненим в інших історико-культурних умовах. На підтвердження даної тези наведемо ще один приклад. У християнській релігії, передусім православ'ї та католицизмі, священик – це перш за все духівник, що здійснює богослужіння. Проте в сучасних соціокультурних умовах священик є також громадянином, громадським діячем, причому ці соціальні ролі він може успішно поєднувати із своїм основним професійним призначенням. Сьогодні священик, який є виразником ідей Церкви, крім культових практик, володіє арсеналом методів організації та впровадження позакультових практик. Тобто, окрім якостей, необхідних для виконання своїх прямих обов'язків, для здійснення позакультових практик священики повинні володіти і іншими соціальними якостями. Таким чином, священик новітньої епохи і священик, наприклад, епохи Середньовіччя - це різні постаті. Але кожен з них є носієм цінностей того культурного середовища, яке він представляє.

Різні соціальні простори засновуються на певній сукупності практичних навичок, які засвоюються в процесі виконання особливих вправ безпосередньо «на практиці», завдяки чому й розкриваються осмислені ідентичності. Так, наприклад, перетворення індивіда на вірянина чи воцерковлену людину відбувається за рахунок засвоєння ним необхідних для реалізації відповідної соціальної ролі навичок та стилю поведінки, що пов'язані з певною культурною традицією.

На думку деяких дослідників, саме зміни фонових практик, які супроводжуються появою відповідних ідентичностей, формальних інститутів та ідеологій, призводять до соціальних змін. При цьому зазвичай виокремлюються три способи змін практик: артикуляція, реконфігурація та запозичення [127, р. 11-12.].

Про артикуляцію йдеться в тому випадку, коли певний стиль або спосіб дії потрапляє в центр уваги, одержує назву, за рахунок чого стає можливим його нормативне вираження та розповсюдження в суспільстві. Реконфігурація відбувається тоді, коли практика чи якийсь її аспект, що раніше був маргінальним, стає головним. Зміни практик завдяки запозиченню зумовлені переносом певних способів поведінки із однієї культури в іншу. На наш погляд, для сучасного українського суспільства характерні всі перелічені варіанти змін практик у будь-якому просторі соціального існування, проте домінує такий із них, як запозичення. Що стосується змін у позакультових

практиках християнських церков, то, як свідчить отримана нами якісна інформація, вони відбуваються як завдяки артикуляції, так і завдяки запозиченню. Щодо артикуляції позакультових практик, то зазначимо, що у нових соціокультурних умовах вони опинилися у фокусі уваги як науковців, так і громадськості. Повної реконфігурації позакультові практики не зазнали, по-перше, в силу свого нетривалого існування (маємо на увазі сучасний стан цих практик християнських церков в українському суспільстві), по-друге, в силу специфіки Церкви як соціального інституту, в межах якого, не дивлячись на зростаючу значущість позакультових практик, домінуючими, що природно, залишаються культові практики.

Для того, щоб зафіксувати той чи інший тип трансформації повсякденних практик, необхідно застосувати як їхній синхронний, так і діахронний аналіз. Саме ці аналітичні перспективи виокремлюють дослідники, що представляють «практичну парадигму». При цьому відмінності між синхронним та діахронним аналізом повсякденних практик вони вбачають у тому, що перший із них «має справу з процесами практичного відтворення та структурування форм життя, мови, соціальних інститутів і т.д. у часі, який є, за суттю, буденним повсякденним часом, тобто таким, який за визначенням не містить якісних змін» [105, с. 9-23]. Щодо діахронного аналізу, то до нього потрібно звертатися у тому випадку, коли «темпоральність повсякденності поступається місцем специфічно організованому історичному часові», коли «темпоральність із аналітичного елемента перетворюється у критичний» [105, с 19].

Що стосується нашого власного дослідження, то, вивчаючи позакультові практики сучасних християнських церков, ми використовували як синхронний, так і діахронний аналіз. Перший ми застосовували, порівнюючи позакультові практики різних християнських конфесій (православ'я, католицизму та протестантизму). Діахронний аналіз представлений у нашій роботі значно менше, ми зверталися до нього, порівнюючи позакультові практики християнських церков, які здійснювалися ними на початку та наприкінці першого десятиліття XXI сторіччя. При цьому ми аналізували публікації щодо позакультових практик, представлені у церковних ЗМІ за цей період.

Отже, своє бачення феномену практики ми базуємо на представленій вище «практичній парадигмі», яка в основних своїх

положеннях виходить із феноменологічної соціології, її інтерпретації повсякденності як сукупності різноманітних практик людини. При цьому у своєму визначенні практик ми спираємось на концепт М. Хайдеггера про їхню «розкриваючу» сутність. Таким чином, практики(ка) - це узвичаєні повсякденні дії людини, які конструюють та водночас виявляють її ідентичності, що відбувається завдяки засвоєнню засобів соціального існування у контексті спілкування (інтерсуб'єктивної реальності), яке підпорядковується нормам і цінностям даної культури у даний момент її розвитку.

А тепер спробуємо визначити головне поняття нашого дослідження – «позакультові практики». Перш за все зазначимо, що здійснений нами пошук дефініцій цього поняття в межах соціогуманітарного знання не дав позитивного результату. Звернення до феноменологічного підходу та «практичної парадигми» дозволило нам виявити природу та характер практик. Завдяки даним дискурсам ми встановили, що позакультові практики є зрозумілими, доступними для усіх їхніх суб'єктів (священиків, воцерковлених та пересічних вірян), отже дії, здійснені в межах таких практик, є «узвичаєні» та «повсякденні». Вказані вище риси позакультових практик як типу повсякденних практик підкреслюють їхню своєрідність. Отже, позакультові практики ми розглядаємо як конативно-ментальний феномен, який актуалізується завдяки певним релігійним мотиваціям, цінностям, установкам та поведінці, спрямований на реалізацію основних завдань християнських церков як соціального інституту та формується завдяки взаємній типізації узвичаєних дій у контексті повсякденності як інтерсуб'єктивної реальності.

Висновки до розділу 1

Обравши феноменологічний підхід для аналізу позакультових практик сучасних християнських церков, ми, по-перше, виходили з того, що за умов соціокультурних трансформацій українського суспільства, в тому числі зрушень у суспільній свідомості в бік індивідуалізації її ціннісної системи, найбільш адекватною методологією дослідження зазначеного феномену є мікросоціологічний теоретичний дискурс. По-друге, вибір феноменологічного підходу пов'язаний із тією увагою до

повсякденності, яка притаманна сучасному соціогуманітарному знанню. Ця увага, на думку деяких дослідників, свідчить про зміну парадигми соціального пізнання, яка супроводжується критикою макросоціальних пояснювальних схем, глобальних соціальних та культурних проектів, з одного боку, та прагненням до пошуку нових методологічних перспектив, які б могли допомогти осягнути сенс тих перетворень, які ми переживаємо, та розробити цілісний погляд на рушійні сили розвитку сучасного світу та засобів його вивчення, з іншого (див.: [128, с. 47-56]). Два дискурси нашого теоретичного аналізу – дискурс повсякденності та дискурс «практичної парадигми» ми вибудовуємо перш за все на феноменологічних засадах. Це дає нам можливість здійснити як теоретичний, так і емпіричний вимір досліджуваних нами феноменів. Щодо першого (теоретичного виміру), то він полягає у концептуалізації факторної зумовленості актуалізації позакультових практик сучасних християнських церков. Першим кроком у цьому напрямку було формування понятійно-категоріального апарату дослідження, який вибудований саме з позицій феноменологічної соціології. Окрім понять «повсякденність», «практики (а)» та «культові практики», зміст яких ми лише уточнювали, авторську дефініцію отримало головне поняття нашого дослідження – «позакультові практики», а також поняття «віруюча людина», «вірянин» («релігійна людина») та «воцерковлена людина».

Окрім зазначених вище, понятійний апарат роботи складають також такі запропоновані нами поняття, як «традиціоналістський тип позакультових практик», «модерністський тип позакультових практик» та «постмодерністський тип позакультових практик», «релігійно-громадянська суб'єктність», «суб'єкти позакультових практик» та ін.

Використовуючи в межах свого наукового дослідження методологію феноменологічного аналізу, ми не абсолютизуємо значення цієї методології для соціального пізнання і не зводимо соціальну реальність виключно до уявлень про неї та комунікацій на основі цих уявлень, визнаючи факт об'єктивного існування соціальних структур. І все ж таки застосування феноменологічного підходу, використання якісної методології в контексті емпіричного виміру процесів актуалізації позакультових практик сучасних християнських церков надало можливість реалізувати мету та завдання нашого дослідження. Важливу роль у дослідженні

позакультових практик відіграли також результати кількісних досліджень. Аналізу отриманої нами кількісної та якісної інформації щодо позакультових практик присвячені наступні розділи нашого дослідження.

РОЗДІЛ 2

ПОЗАКУЛЬТОВІ ПРАКТИКИ У КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

2.1. Громадянське суспільство як соціологічний концепт та політико-ідеологічний конструкт

Становлення концепції громадянського суспільства відноситься до другої половини XVIII — XIX століть. Значний внесок у розвиток цієї концепції зробили представники епохи Просвітництва та німецької класичної філософії, які акцентували відмінність між державою і громадянським суспільством. Ранні концепції громадянського суспільства розглядали його як перехід від «природного» до громадянського суспільства. Одним із перших, хто вжив термін «громадянське суспільство», вважають Д. Локка, який зробив це у своїй праці «Досвід чи дослідження про віротерпимість» [129]. Розвиваючи ідею про перехід від природного до громадянського стану суспільства та форм державного управління, Д Локк наполягав на тому, що метою держави є збереження свободи і власності за посередництвом праці, тому держава не може діяти через свавілля. Державну владу він розділяв на три гілки: 1) законодавчу; 2) виконавчу; 3) союзню, федеративну.

Проблемами формування громадянського суспільства переймався А. Фергюсон, присвятивши аналізу цих проблем свою працю «Нариси історії громадянського суспільства», де він, як і Е. Дюркгейм, зосередив увагу на суспільному розподілі праці [130].

Першим, хто визначив поняття «громадянське суспільство», був видатний німецький філософ Г. Гегель, який наголошував на тому, що громадянське суспільство, як і сім'я, є базисом для держави. На думку Г. Гегеля, громадянське суспільство – це «диференціація, яка знаходиться між сім'єю та державою» [131]. Вчений вважав, що розвиток громадянського суспільства настає пізніше, аніж розвиток держави, тобто основною у такій системі відносин постає держава. Г Гегель виокремив три, на його думку, важливі елементи у структурі громадянського суспільства: 1) систему потреб; 2) здійснення правосуддя; 3) поліцію і корпорацію [131]. Ці структурні складові зумовлюють функції громадянського суспільства:

задоволення прав та свобод громадян, контроль за їхнім дотриманням. У суспільстві повинні панувати закони, тільки за такої умови можлива особиста свобода, а закони громадського життя повинні ґрунтуватися на правах людини, які випливають із її природи. Г. Гегель надавав безумовну перевагу державі, яку вважав іманентною метою сім'ї і громадянського суспільства, останні, на його думку, є сферою приватних інтересів.

До розробки теорії громадянського суспільства зверталися також такі науковці, як А. Де Токвіль, К. Маркс, А. Грамші, Т. Парсонс, Ю. Хабермас, К. Шмідт, Н. Луман та ін. Розглянемо деякі з концепцій цих авторів, зокрема ті наукові доробки, які надали теоретичного та практичного сенсу у вивченні громадянського суспільства в контексті нашого дисертаційного дослідження.

Перш за все звернемо увагу на концепцію громадянського суспільства А. Де Токвіля, викладену у праці «Про демократію в Америці». В ній він, як на той час, чітко розмежовує державу (уряд) та громадянське життя (публічне життя). Держава (влада) – це повноважні зібрання, міністерства, суди, поліція та збройні сили. Громадянське (публічне) життя – це діяльність асоціацій людей, які об'єднуються для досягнення спільних цілей. А. Де Токвіль звертає також увагу на вплив релігійного фактору на формування громадянського суспільства в США. У вказаній вище праці він показав можливості громадських організацій як альтернативи державним інституціям. У його концепції громадянського суспільства акцентується увага і на становленні особистості як члена громадянського суспільства, яка незалежно від своїх статусних та інших характеристик повинна підпорядковуватися правовій системі. Тобто поняття законності та права є однією із головних рис громадянського суспільства. В цьому контексті, як вважав А. Де Токвіль, головним є пошук ефективних механізмів впровадження такої правової системи, яка б забезпечувала необхідні умови існування громадянського суспільства. При цьому він підкреслював, що труднощі в процесі створення ефективної правової системи зумовлені як відсутністю системності та послідовності реформ на соціетальному рівні, так і рівнем менталітету, свідомості особистості [132].

Суттєвою ознакою токвілівської моделі громадянського суспільства є акцентування на відсутності демонстрації матеріальних благ, хоча він і не відкидає думки про поділ на багатих та бідних. На

його думку, ефективні механізми, впроваджені в діяльність трьох гілок влади, повинні сприяти врегулюванню питання соціальної нерівності, оскільки громадянське суспільство спрямоване на правову та культурну рівність, але це не поширюється на майнову (економічну) рівність. Як наголошує українська дослідниця А. Колодій, підґрунтям громадянського суспільства є «три кити», серед яких почесне перше місце займає приватна власність, що вже передбачає нерівність [133, с. 50 – 53].

Апелюючи до теорії А. Де Токвіля, зауважимо, що він звертається в ній до ґрунтового аналізу ролі релігійного чинника у формуванні громадянського суспільства та прогнозує вплив релігії в майбутньому. Будь-яка релігія, на думку дослідника, здатна здійснити значний вплив, але за умови збереження незалежності від влади. За підтримки певної політичної сили, державної влади релігія ризикує втратити підтримку навіть самих відданих вірян. Правомірність даної тези підтверджується і в сучасних умовах, коли підтримка однієї політичної сили має згубну дію на діяльність релігійної організації (церкви), тому що «прихильність» до певних політиків нерідко переноситься і на всіх, хто їх підтримує. Саме тому в США жодна із існуючих на той час релігій не ставилася вороже до демократії, але водночас їй вдавалося «не лише керувати звичаями, а й поширювати свою владу на мислення». Невтручання в управління суспільством, як бачимо, сприяло підвищенню впливовості Церкви. Можливо, саме тому А. Де Токвіль називає релігію першим політичним інститутом [132].

Доводячи необхідність релігії у суспільстві, А. Де Токвіль підкреслює: якщо людина не вірить, то вона повинна комусь служити, а якщо вона вільна, то повинна вірувати. Оскільки у демократичному суспільстві громадяни вільні, то необхідно, щоб вони поділяли те чи інше вірування. З цією метою він аналізує католицьку та протестантську віру як найбільш поширені в США. Дослідник відмічає, що основною рисою католицизму є проповідування рівності для усіх незалежно від матеріального стану, освіти, талантів. Що стосується протестантизму, то він спрямовує людей до незалежності. Ці характеристики є візитівкою цих християнських напрямів. Але оскільки суспільство змінюється, то у сфері релігії теж відбуваються зміни. Зокрема, католицизм переживає своє «відродження», і ідея рівності тепер розповсюджується не лише на католиків, але й на віруючих інших релігій. Таким чином,

науковець підкреслює необхідність об'єднання усіх заради спільного блага та відзначає універсальність та актуальність католицького вчення. Щодо протестантизму, то його популярність пов'язана передусім із простотою викладу вчення та організацією потужної соціальної діяльності, спрямованої на різні верстви населення. До речі, А. Де Токвіль застерігав щодо надмірного догматизму в культовій діяльності і відзначав важливість участі релігії у вирішенні не лише суто своїх внутрішніх питань. Такий підхід, на його думку, дозволить релігії впливати на суспільні процеси. У цьому контексті не менш важливими постають і міжрелігійні відносини. Їхній характер залежатиме від того, якою буде позиція релігії, «що пускає глибоке коріння в демократичне суспільство». Проте в будь-якому разі необхідно уникати насаджування власного вчення шляхом позбавлення людей їхніх вірувань. Ці настанови в сучасних умовах досить успішно застосовують католики та протестанти. Отже, А. Де Токвіль вже на той час помітив великий потенціал релігії у становленні громадянського суспільства. Крім того, наголошуючи на необхідності оновлення церкви та пошуку шляхів її участі у суспільних процесах, А. Де Токвіль по суті говорив про необхідність розвитку позакультової діяльності, яка в ті часи існувала на рівні місіонерства. Отже, концепція громадянського суспільства А. Де Токвіля, виходячи з чіткого розмежування громадянського суспільства та держави, акцентувала необхідність пошуку ефективних механізмів їхньої взаємодії як на суспільному, так і на особистісному рівні. Вчений одним із перших звернув увагу на роль релігії у становленні громадянського суспільства, підкреслюючи, що вона не повинна зводитися лише до культової діяльності, але й спрямовуватися на розвиток позакультової діяльності [132].

Досліджуючи проблему формування громадянського суспільства, відомий американський соціолог Т. Парсонс виділяв його складові в системі бюрократичних та ринкових відносин. Зазначимо, що замість поняття «громадянське суспільство» він вживав поняття «соціетальне суспільство» [134]. Розглянемо, з яких компонентів, за Т. Парсонсом, складається соціетальне суспільство. Важливим у цьому аспекті є визначення лояльності по відношенню до соціетального співтовариства. Лояльність характерна для будь-якого суспільства, але в контексті соціетального суспільства вона набуває особливої значимості. Т. Парсонс розглядає її у системі «індивід–колектив–суспільство». Виходячи з того, що будь-яке

суспільство містить рольовий плюралізм, дослідник підкреслював, що кожен індивід, група, колектив у контексті свого існування покликаний виконувати різні ролі, часто абсолютно протилежні за своєю сутністю. В силу процесів диференціації цей рольовий плюралізм розширюється. Таким чином, одним із основних завдань, що стоять перед соціетальним суспільством, є проблема узгодження та регулювання лояльностей членів суспільства по відношенню до них самих та до інших колективів. Виходячи із цього, Т. Парсонс розглядає соціетальне суспільство як складну мережу взаємопроникаючих колективів і колективних лояльностей, систему, для якої характерні диференціація та сегментація [134, с.26]. Проте більш високе місце в ієрархії належить не лояльності, а культурній легітимації нормативного порядку суспільства. Лояльність повинна узгоджуватися не лише щодо індивідів та колективів, але й в контексті певного легітимного порядку. На думку Т. Парсонса, нормативний порядок повинен містити певну стратифікаційну шкалу. Відповідно, становище певного індивіда чи колективу вимірюється рівнем престижу або здатністю здійснювати вплив. Останнє постає як соціетальний обмін на зразок грошей та влади. Але досягнення такого обміну можливе лише шляхом переконання, а не силовим методом або пропозицією певних цінностей. Причому вплив здійснюється шляхом переконання з апелюванням до реалізації колективних цілей. Звичайно, за таких умов задовольняються і приватні інтереси сторін – учасників домовленостей [134].

У соціетальному суспільстві певна культурна легітимація виступає у вигляді ціннісних зразків. Причому її основною ознакою є незалежність від ціни, вигоди, оточуючого середовища. А, отже, порушення ціннісних зобов'язань розглядається як нелегітимна дія, і, навпаки, їхнє дотримання є справою честі. Така постановка питання, на нашу думку, виглядає дещо ідеально. Адже повинно враховуватися, що сторони – учасниці домовленостей повинні не лише усвідомлювати легітимність чи нелегітимність дій, але й дотримуватися виконання зобов'язань. Т. Парсонс підкреслював, що такі взаємовідносини є характерними для сучасних суспільств. Але йдеться про суспільства з усталеною системою соціальних відносин, де прийняття на себе зобов'язань водночас означає і їхнє виконання. На нашу думку, забезпечення цього є досить проблематичним у суспільствах, де лише відбувається становлення громадянського (в парсонівській інтерпретації - соціетального) суспільства. Зрозуміло,

що ціннісні системи містять певні зобов'язання перед «ціннісно обґрунтованими об'єднаннями». Щоправда, які об'єднання є ціннісно обґрунтованими, вирішується в кожному суспільстві по-різному. Один із варіантів полягає у забезпеченні легітимності асоціації, яка пов'язує легітимацію із конкретними діями. Але в цьому разі суб'єкти дії повинні мати можливість реалізовувати свої цінності, враховуючи обставини. Таким чином, асоціації повинні мати достатньо свободи для прийняття рішень. Одним із факторів, які зумовлюють цю свободу, є високий рівень генералізації цінностей. На рівні культури цінності постають у вигляді моралі. Саме моральний вчинок є реалізацією культурної цінності. Крім моральних цінностей, існують естетичні, релігійні та інші. При цьому, незалежно від того, як здійснюється диференціація культур, лише наявність високодиференційованої культурної системи із наявною мережею взаємозв'язків забезпечить відповідний рівень функціонування сучасного суспільства [134]. Отже, культурна легітимація в соцієтальному нормативному порядку володіє певним рівнем свободи. Але жодна соціальна система не зможе вижити, якщо не набуде обов'язкового характеру. Це означає, що за певні порушення повинні бути санкції. Т. Парсонс називає це функцією примусу. Виконання цієї функції забезпечують компетентні органи (якщо мова йде про розвинуті країни). В інших випадках цю функцію виконують релігійні організації. Таким чином, важливо визначити, яким чином соцієтальне суспільство взаємодіє із політичною підсистемою. Потрібно зазначити, що політичні аспекти діяльності характерні і релігійним та іншим організаціям. Тому важливо визначити, як дані аспекти впливають на мобілізацію ресурсів для досягнення колективних цілей. Перш за все відмітимо, що у розвинутих суспільствах держава відокремлюється від соцієтального (громадянського) суспільства. Держава зосереджується на виконанні двох функціональних комплексів: перший відповідальний за підтримання цілісності соцієтального суспільства, його захист від «глобальних» загроз, другий актуалізується у всіх видах виконавчої діяльності, які стосуються колективних дій у будь-яких ситуаціях. Т. Парсонс зазначає, що відносини держави та соцієтального суспільства можуть набувати аскриптивного характеру. На ранніх стадіях модернізації суспільства піддані володаря мали підкорятися його владі. Але при наявній диференціації суспільства спостерігається залежність влади (політичних лідерів) від населення.

Т. Парсонс розрізняє поняття влади та впливу. Вплив передбачає прийняття обов'язкових рішень, тоді як влада розглядається як «здатність приймати і «нав'язувати» рішення, які є обов'язковими для виконання» [134, с.31]. Таким чином, зазначає Т. Парсонс, коли громадянин віддає свій голос на виборах, то це означає, що він здійснює владу, оскільки сукупність голосів громадян впливатиме на кінцевий результат. Особливість взаємодії соціетального суспільства та економічної підсистеми стосується практичної сфери. Тобто виконання певних зобов'язань індивідом чи колективом, які пов'язані із надмірними тратами, викликать осуд. У сучасних суспільствах такий нормативний порядок є зрозумілим і досить відрегульованим. Для суспільств, які лише конструюють ринкову систему відносин, це не є характерною рисою. Іншими словами, невідокремлення ринку від, перш за все, політичних та інших імперативів досить тісно пов'язує їх між собою. Тому, напевно, тут не варто говорити про регуляцію інституційними нормами. Отже, для парсонівської моделі громадянського (соціетального) суспільства характерні такі основні риси: 1) це суспільство є частиною (підсистемою) соціальної системи (суспільства); 2) перебуває у тісному взаємозв'язку із іншими підсистемами, які його визначають. Ще раз підкреслимо, що у своєму аналізі громадянського суспільства Т. Парсонс орієнтувався на розвинуті суспільства.

У контексті досліджуваної нами проблеми велике значення мають ідеї Ю. Хабермаса, який у своїй концепції зосередив увагу на розробці понять «громадянське суспільство» та «громадянська відкритість». Під громадянською відкритістю Ю. Хабермас розуміє сферу згуртованих у публіку приватних осіб [135, с. 71]. Для того, щоб детальніше розглянути громадянську відкритість, Ю. Хабермас подає її у контексті різних епох: від XVIII століття, коли починає зароджуватися громадянське суспільство, до XX століття, показуючи зміни, які відбулися за цей час у розумінні цього поняття. У XVIII столітті громадянська відкритість постає у системі «приватний простір – політична відкритість – сфера державної влади». Приватна відкритість торкається громадянського суспільства у розумінні простору товарообігу та суспільної праці, сюди ж Ю. Хабермас відносить і родину із її власною інтимною сферою. Політична відкритість проступає завдяки громадській думці, яка ознайомлює державу із потребами суспільства. Відкритий простір (або сфера

державної влади) відноситься до так званого двору (аристократично–придворна спільнота).

Велику увагу Ю. Хабермас приділяє ролі правової сфери, зокрема ролі законів у формуванні громадянського суспільства. Він наполягає на тезі про рівність усіх перед законом, незалежно від статусно–рольових відносин, на неприпустимості жодних пільг чи привілеїв. Це має стосуватися не лише пересічних громадян, але й представників влади. На думку Ю. Хабермаса, панування закону призводить до відмирання панування взагалі, це є головною ідеєю громадянського суспільства.

Аналізуючи громадянську відкритість у ХІХ столітті, Ю. Хабермас фіксує ряд відмінностей (порівняно із попереднім століттям): професійна сфера набуває самостійності, а сім'я все більше замикається на собі. У зв'язку із розвитком освіти функції сім'ї як приватної сфери змінюються, вона все більше втрачає контроль над тими функціями, які раніше належали виключно їй; це стосується догляду, виховання, захисту та опіки. Із середини ХІХ століття, як підкреслює Ю. Хабермас, сім'я також втрачає і функцію «гуртка пропаганди літератури» [135, с. 212]. Цю функцію починають виконувати рекламні ілюстровані видання, культура поступово стає товаром. Як зазначає дослідник, громадянська відкритість постає «оприлюдненням приватних життєвих історій, хай це стосується здобуття популярності випадковою долею так званої маленької людини чи долею зірки» [135, с. 222]. З огляду на процес комерціалізації, стираються чіткі межі між відкритістю і приватною сферою. Це надає більше можливостей ЗМІ у їхній діяльності. Але забезпечення їхніх прав, свободи слова можливе за умови становлення правової держави. ЗМІ набувають своєрідного статусу інституту громадянського суспільства, позбавляються переслідування за свої світоглядні позиції. Громадянське суспільство, протиставляючи себе державі, пов'язане з нею найтіснішим чином.

Ще однією функцією, яку через ЗМІ взяла на себе громадська відкритість, є агітація і реклама. На даний час її ефективно використовують партії та їхні дочірні організації. Адресатом такої політичної відкритості є певна група політичних споживачів. Справа в тому, що сьогодні не існує незалежного виборця. Виборець вже не може визначитися із тим, де його власні політичні судження, а де нав'язані агітацією. Ю. Хабермас відмічає, що ЗМІ все більше стають носіями реклами та агітації. Через ЗМІ партії звертаються до

«народу», точніше, на думку німецького соціолога, до людей, «словниковий запас яких обмежений 500 лексемами» [135, с. 271]. В даному випадку відіграє важливу роль створення належного іміджу. Для уряду індексом популярності служить рейтинг, хоча для окремої політичної сили теж важливо, яка кількість людей поділяє її погляди. Буквально ж мається на увазі, яка маса виборців потрапляє під її вплив, але для уряду це є вагомішим, бо в його руках перебувають важелі влади.

Досліджуючи трансформацію функцій інститутів громадянського суспільства, в тому числі характеру їхньої співпраці з державною, Ю. Хабермас відмітив суттєву роль громадської думки у формуванні та функціонуванні цих інститутів, особливо у ХХ столітті. Як підкреслювалося вище, на формування самої громадської думки суттєвий вплив здійснюють ЗМІ. Саме тому в межах свого дослідження ми звертаємось до контент-аналізу церковних ЗМІ, акцентуючи увагу на їхній ролі у висвітленні та популяризації позакультових практик.

З огляду на предмет нашого дослідження, актуальними є погляди на проблеми формування громадянського суспільства американського вченого Е. Гелнера. У його концепції громадянське суспільство розглядається у різних історичних, політичних, культурних суспільних системах. Це дає можливість прослідкувати передумови становлення громадянського суспільства, визначити фактори, які стали вирішальними при його формуванні. Для того, щоб визначитися з самою можливістю формування громадянського суспільства, Е. Гелнер розглядає абсолютно відмінні суспільні системи: ісламське та західне суспільство. Оскільки в межах нашого дослідження ми акцентуємо увагу на релігійному чиннику у формуванні громадянського суспільства, то для нас представляють інтерес погляди вченого щодо цієї проблеми. Отже, звертаючись до аналізу ісламського суспільства, Е. Гелнер відмічає тенденцію щодо зміни ролі сприйняття релігії: від практики поклоніння святим до практики дотримання законів [136, с. 21]. Для громадянського суспільства важливим є знайдення об'єднуючого фактору. В ісламському суспільстві ним може виступати віра та вірність, яка раніше була вірністю клану. За даного суспільного устрою є неможливим створення певних асоціацій, які б врівноважували державу. Це, у свою чергу, припускає атомізацію і ефективне функціонування інтелектуального плюралізму. Сьогодні в

мусульманському світі є стійка тенденція до створення Умми (релігійної общини), яка передбачає об'єднання всіх прихильників ісламу на основі загальної віри та рішучості виконувати створені нею закони. Таким чином, здійснюється спроба, з одного боку, зберегти віру як консолідуючий фактор, а, з іншого боку, внести світський елемент, принаймні, у механізм такого об'єднання.

Марксизм, до якого у своєму аналізі звертається Е. Гелнер, наполягав на тому, що лише дві речі здатні забезпечити порядок у суспільстві: примус і пересуди. І тільки в громадянському суспільстві існують такі умови, які забезпечують добровільність прийняття людьми соціального порядку. Однією із особливостей громадянського суспільства є забезпечення зростання благоустрою, це і дає можливість прийняти соціальний порядок, щоб досягнути мети.

Для визначення ролі релігії у громадянському суспільстві Е. Гелнер у своєму аналізі звертається до поглядів Д. Юма стосовно протиставлення класичної та світової релігій. Ключовим поняттям для визначення першої у Д. Юма є «забобон», другої – «ентузіазм». Для класичної релігії характерне збереження особливої ролі священництва, суворе дотримання релігійних канонів. А для релігій, схильних до ентузіазму, навпаки: 1) вони відміняють таїнство священства; 2) в період згасання релігійного завзяття вони прямо йдуть назустріч свободі [136, с. 55-56]. Якщо користуватися такою класифікацією, то до класичної релігії (у християнстві) віднесемо православ'я та католицизм, а до світової релігії - протестантизм. Поява громадянського суспільства з його «приватністю», свободою, на думку Е. Гелнера, є результатом патової ситуації між прихильниками забобонів та прихильниками ентузіазму. На сьогодні теж існує схожа проблема. Її вирішення запропонував американський вчений Р. Белла, який вбачав його у формуванні громадянської релігії як віри у певний Абсолют.

Е. Гелнер також звертає увагу на економічну нерівність та проблему її демонстрування. У його концепції громадянського суспільства проблема багатства та нерівності має на меті не підкреслення самого факту наявності майнового стану, акцент переноситься на засоби його здобуття. В цьому контексті вагомим є досягнення успіху в широкому сенсі за допомогою власних, особистих здібностей та досвіду. Сьогодні «одномірний» принцип побудови суспільства, про який писав Г. Маркузе, не відповідає

викликам часу [137]. Лише «модальний» принцип побудови суспільства та «модальна» людина здатні забезпечити його ефективний розвиток. Поняття модальності включає як шляхи адаптації індивідів до нових змін, так і можливості їхнього засвоєння за мірою необхідності. Громадянське суспільство є суспільством благополучним та збалансованим у всіх відношеннях. Але отримання матеріальних благ, багатства повинно тут набувати відстороненого характеру, тобто отримання багатства не є метою, а лише засобом для досягнення благополуччя. Ніхто індивіду не нав'язує роду занять, вибір залишається лише за ним. Таким чином, це можна вважати початком оновлення суспільства, оскільки не існує якогось суспільного договору, бо у кожного з типів суспільства існує свій закон. Законом громадянського суспільства, на думку Е. Гелнера, є

«підкорення індивіда договірним, але не статусним відносинам» [136, с. 86]. Найпростішою формою громадянського суспільства, з погляду Е. Гелнера, є така, в якій існує політична централізація, забезпечена механізмами звітності і змінюваності (критерієм позитивного ставлення до влади є її періодична змінюваність та порівняно невеликі оклади), та економічний плюралізм. Основою громадянського суспільства є модальна людина, яка керується у своїй діяльності власним вибором, що визначає її діяльність. Ринкові умови є оптимальними для запровадження громадянських цінностей. Ми говорили вже про таку рису громадянського суспільства, як плюралізм. Але варто також зазначити, що різноманіття думок, поглядів змінюється, як змінюється і знання. Та все ж, відмічає Е. Гелнер, необов'язкові зв'язки, які формуються у людей внаслідок їхнього вступу до тих чи інших організацій, є досить надійними і ефективними. Звідси можна зробити висновок: у громадянському суспільстві можуть формуватися ефективні зв'язки, які є гнучкими та спеціалізованими інструментами і не передбачають тотальної залежності [136].

Для модальної людини характерною є не лише наявність ефективних зв'язків та свобода вибору, але і здатність змінюватися. Вона готова до будь – яких змін у заняттях, діяльності. Все це створює конкуренцію за «місце під сонцем». Ринкові відносини накладаються і на міжособистісні відносини. Е. Гелнер наголошує і на негативному аспекті: формується атмосфера холодного розрахунку. Таким чином, досягнення успіху ставиться вище за все, навіть за дружні міжособистісні стосунки в колективі. Головною

характеристикою модальної людини є індивідуалізм. Принцип модальності є обов'язковою умовою виникнення громадянського суспільства, і це, на думку Е. Гелнера, є плодом протестантизму. Він вважає, що за сучасних умов саме нова релігія вимагає більшої участі людини. Людина сама повинна розібратися, яким чином можна заслужити спасіння, і ця непохитність нової релігії зробила людину модальним індивідуалістом.

Зрештою, Е. Гелнер доходить цікавого висновку: модальність людини робить можливим громадянське суспільство та підвищує рівень етнічної ідентичності. Отже, громадянське суспільство, за Е. Геллнером, – це система певних договірних соціальних відносин, яку об'єднує певний фактор (віра, патріотизм, моральні чи громадянські цінності) та яка ґрунтується на дотриманні прав людини (свобода слова, друку, віросповідання та інші свободи). В основі особистих відносин – модальність та індивідуалізм.

У контексті нашого дослідження представляє інтерес концепція громадянського суспільства американського соціолога Дж. Александера. Наша увага до цієї концепції зумовлена передусім тим, що науковець наголошує на соціологічному розумінні цього соціального феномену. На його думку, головне, на що повинен звернути увагу соціолог у концепції громадянського суспільства, це те, що вона (концепція) має бути переосмислена у спосіб, який уможливив би перехід від здебільшого артикульованої політичної ідеї до ґрунтовної концепції в межах як теоретичної, так і емпіричної соціальної науки [138, р. 1-20]. Окрім того, цінність концепції Дж. Александера полягає, на нашу думку, у тому, що в ній беруться до уваги особливості розвитку посткомуністичних держав та ті суспільні, соціокультурні та політичні трансформації, яких вони зазнають і досі. Оскільки Україна теж належить до таких держав, розглянемо більш докладно концепцію Дж. Александера. Перш за все підкреслимо, що він розглядає громадянське суспільство як культурну та регулятивну логіку організації суспільного життя та його нормативно-ідеальний тип. У цьому контексті вчений визначає соціальну топологію громадянського суспільства як особливої культурної субсистеми [139, с. 6]. Останню він наділяє дискурсами, соціальними кодами та символічними концептами і практиками, які притаманні культурній системі будь-якого суспільства, в тому числі і українського. Виокремивши культурно-символічну специфіку громадянського суспільства, Дж. Александер вважає за необхідне

сформувати нові теоретичні підходи до її розуміння та дослідження, які він схарактеризував як «ціннісний аналіз» (value analysis) або «культурний підхід» (cultural approach) [140, р. 151-207].

Підкреслимо, що, за Дж. Александером, культурно-символічна специфіка громадянського суспільства не обмежується лише сферою культури. Як наголошує вчений, «у функціоналістських термінах громадянське суспільство можна розуміти як соціальний вимір або субсистему, яка, одержуючи внески від інших сфер, зазнає їхніх примусово стримувальних впливів і, своєю чергою, вдається до дій для їхнього стримування» [141, с. 40]. Заслуговує на увагу також той факт, що Дж.Александр вважає головною метою громадянського суспільства «моральну регуляцію соціального життя» [140, р. 151]. З огляду на це, соціальні інститути в будь-якій культурній системі теж виконують функцію моральної регуляції. Особливо, на нашу думку, це стосується релігії, потенціал якої у становленні та розвитку громадянського суспільства ми з'ясовували, зокрема, завдяки звертанню до концепції А. Де Токвіля. Але якщо у токвілівські часи Церква обмежувалася культовими практиками, а, отже, моральна регуляція здійснювалася головним чином, так би мовити, на теоретичному рівні, то сьогодні виклики сучасного суспільства змусили Церкву перейти на практичний рівень, що знайшло своє відображення у становленні такого напрямку її діяльності, як позакультові практики.

Повернемося до творчого доробку Дж. Александера, який прописує і роль акторів громадянського суспільства, якими є НДО (недержавні організації), причому «соціальна енергія таких акторів спрямовується на будь-які деформовані з огляду на нормативні суспільні ідеали сфери суспільної життєдіяльності — від політичного впливу на владу до менш привабливих.....консолідації нації, захисту прав громадян, охорони їхнього здоров'я, допомоги соціально незахищеним верствам населення, сиротам, інвалідам...» [139, с.17]. У цьому контексті ми погоджуємося з думкою В. Степаненка, який вважає, що «унормування таких практик актуалізує для посткомуністичних країн, у тому числі й України, проблему інституціоналізації громадянського суспільства» [139, с.17]. Нам лише залишається додати, що над вирішенням вище зазначених проблем працюють і християнські церкви, вдаючись до позакультових практик та вносячи таким чином свою лепту у процес інституціоналізації громадянського суспільства в Україні. Безумовно,

велику роль у цьому процесі відіграють громадські (недержавні) організації, але, на думку, В. Степаненка, в українському суспільстві поступово починає формуватися «горизонтальне» громадянське суспільство [139, с.18], тобто самі громадяни орієнтуються на розв'язання суспільних проблем, що стосуються безпосередньо їхнього «життєвого світу», власними силами. Громадяни беруть участь у тих практиках, які є для них зрозумілими та близькими. Це такі практики, як місцеві рухи та ініціативи щодо розв'язання конкретних соціально-економічних проблем, об'єднання за дозвілливими інтересами тощо. Позакультові практики християнських церков, що є предметом нашого дослідження, теж є такими практиками. Вони є зрозумілими як для воцерковлених, так і для невіруючих та можуть реально допомогти у вирішенні актуальних для них проблем.

Розглянуті вище концепції громадянського суспільства акцентують на особливостях його розвитку, на тісному взаємозв'язку громадянського суспільства та держави, вказують на новий рівень такої взаємодії. Аналіз цих концепцій дає змогу дійти висновку, що сучасне громадянське суспільство – це суспільство, яке ґрунтується на діалозі та партнерських стосунках між політичними інститутами та інститутами громадянського суспільства. Демократичні зрушення, що відбуваються в багатьох сучасних суспільствах, призводять до структурних змін в усіх їхніх складових. Діяльність соціальних інститутів теж зазнає змін. Так, наприклад, у діяльності Церкви як соціального інституту поряд із розвитком культових практик відбувається формування позакультових практик, що дає можливість Церкві брати активну участь у суспільному житті, зокрема у розбудові громадянського суспільства.

Основна мета громадянського суспільства полягає у створенні сприятливих умов для розвитку особистості та структурних компонентів такого суспільства (зокрема організацій недержавного спрямування). Оскільки громадянське суспільство передбачає зміщення акцентів із держави на громадян, організації, то очевидним постає розвиток останніх.

Громадянське суспільство у нашому розумінні характеризується такими рисами:

1) ланка «держава – особа» трансформується у «особа – громадська організація – держава», де пріоритет надається першим двом елементам;

2) наявність об'єднуючого фактору – громадянських цінностей (толерантність, солідарність тощо);

3) перевага індивідуалізму та приватності поряд із розвитком колективності та солідарності;

4) формування стосунків на основі договору, а не статусу;

5) співробітництво як основна умова успішних стосунків у приватній та діловій сферах;

6) модальність, яка передбачає особисту успішність через власні особисті досягнення.

Згідно виокремлених рис, громадянське суспільство постає таким суспільством, у якому громадські (недержавні) організації сприяють згуртуванню, об'єднанню громадян задля вирішення актуальних суспільних проблем.

Проаналізувавши теоретичні доробки відомих соціальних вчених щодо громадянського суспільства, ми приходимо до думки, що в кожний історичний період існували певні передумови становлення громадянського суспільства. Яким чином відбувається формування громадянського суспільства залежить, перш за все, від його структурних компонентів. Ми звернули увагу на роль особистості та громадських організацій, але і соціальні інститути теж відіграють важливу роль у цьому процесі. Зокрема, згідно А. Де Токвілю, певний потенціал у формуванні громадянського суспільства має церква. Культові практики є проявом «релігійності», «культовості» церкви передусім як релігійного інституту, вони відрізняють церкву від інших інститутів. Але, як ми вже відмічали, за сучасних умов (ми маємо на увазі становлення громадянського суспільства в Україні) соціальні інститути, до яких належить і церква, прагнуть брати активну участь у його формуванні. Так, набуває поширення такий напрям діяльності християнських церков, як позакультові практики. Цей напрям можна розглядати і як сучасний спосіб пропагування християнських цінностей та своєрідну агітацію потенційних вірян, і як посильний внесок церков у вирішенні суспільних проблем. Так чи інакше, але цей напрям роботи є досить ефективним. Це засвідчили опитані нами священники, а також студентська молодь та молоді віряни. У розвитку цього напрямку вагому роль відіграють як самі церкви, так і громадські організації, які до цього долучаються, та, безумовно, держава. Головними ініціаторами формування позакультових практик є самі церкви. З огляду на це, ми можемо визначити позакультові практики як одну із

форм самоорганізації суспільства. Їхні мету, напрям, характер визначають церкви, які послуговуються як церковним статутом, документами, що мають соціальну спрямованість (соціальні доктрини та концепції), так і нормативно-правовою базою. Згідно законів України, діяльність церкви не повинна завдавати шкоди у будь-якому вияві (моральному, матеріальному тощо), вона не повинна містити та розпалювати міжетнічну, міжрелігійну та міжконфесійну ворожнечу. Дотримання законності та права неодмінно відбивається на сприйнятті церкви як соціального та релігійного інституту, здатного відповідати викликам часу. Водночас позакультові практики сприяють розвитку відносин із державою на рівні партнерства, про що докладніше йтиметься нижче. Формування та розвиток позакультових практик вимагає співпраці церкви не лише із державою, але і з громадськими організаціями, з різними конфесіями. Якщо культові практики орієнтуються на вірян як масу та стверджують принципи та догми тієї чи іншої релігії, то позакультові практики, орієнтуючись на різні групи громадян (як воцерковлених, так і потенційних вірян), враховуючи їхні потреби, окрім вирішення досить актуальних суспільних питань, дають можливість для особистісної самореалізації. Тобто, беручи участь у позакультових практиках, кожна людина може розкрити свій потенціал, показати свої можливості. Таким чином, позакультові практики можуть впливати на формування індивіда не лише як вірянина, але й як гідного члена громадянського суспільства, який займається необхідною та корисною справою. У такому розумінні ми підкреслюємо також надконфесійний характер позакультових практик, оскільки вони спрямовані на вирішення актуальних проблем як суспільства в цілому, так і окремої громади чи особистості.

2.2. Позакультові практики як актуалізація громадянської спрямованості в діяльності сучасних християнських церков

В умовах становлення громадянського суспільства християнські церкви, що функціонують сьогодні в Україні, переглядають свій підхід до власної діяльності. Це має свій вияв у побудові партнерських стосунків із державою, громадськими організаціями, зокрема у формуванні системи позакультових практик.

Їхню реалізацію християнські церкви намагаються втілити в життя як у теоретичній, так і практичній площині. Теоретична площина представлена у створенні соціальних концепцій та доктрин, а практична – в реалізації різних програм, проектів позакультових практик як у міжконфесійному та міжцерковному форматі, так і в системі «держава-церква». У контексті даного підрозділу ми зосередимо увагу на проблемі актуалізації громадянської спрямованості в діяльності християнських церков завдяки позакультовим практикам. Для цього звернемося до відповідних соціальних документів сучасних християнських церков, акцентуючи увагу як на їхній культовій, так і позакультовій діяльності. Варто зазначити, що духовність, її формування, піклування про віруючих були прерогативою церкви і раніше, але за умов суспільної трансформації, яка торкнулася і церкви, відбувається активний пошук методів її діяльності, спрямованої на розвиток у особистості якостей громадянина. Крім форм богослужіння (культових практик), християнські церкви розвивають та урізноманітнюють напрям позакультових практик, що зорієнтований на соціальну проблематику.

Культові практики є ознакою збереження християнськими церквами своєї неповторності та самобутності. Що стосується позакультових практик, то вони зорієнтовані на реалізацію певних суспільних проектів церкви, на її участь у вирішенні суспільних проблем. Нерідко на адресу церкви лунають звинувачення в тому, що вона перестає бути церквою, оскільки втручається у ті сфери життєдіяльності, суспільства та окремої людини, які для неї не є характерними, тобто виходить за межі формування духовності та моралі і переключається на поточні проблеми, що існують у різних сферах суспільного життя. Але це лише погляд з одного боку. На нашу думку, така переорієнтація пов'язана з тим, що Церква воліє сама брати активну участь у суспільних процесах. Справа в тому, що обмежуватися лише культовими практиками як інструментом впливу на людей сьогодні є недостатнім. Саме позакультові практики, на наш погляд, можуть стати потужним засобом оновлення церкви, зміцнення її позицій у суспільстві, сприятимуть формуванню нових та закріпленню старих соціальних зв'язків. Тим більше, що позакультові практики також можуть бути одним із досить ефективних способів місіонерської діяльності, на що звернули увагу перш за все протестанти. Хоча, як відмічає А. Колодний, досвід

України показує, що традиційні церкви все ж не досить прихильно ставляться до таких практик «через невміння та небажання», що не заважає їм спонукати державу до обмеження такої діяльності інших конфесій [142, с. 56].

Згідно нашого дослідження позакультових практик як однієї із форми повсякденних практик, вони є зрозумілими будь-якій людині – і вірянам, і невіруючим. Це є ще однією їхньою відмінністю від культових практик, де для вірян (тим більше для тих, хто тільки приходить до віри) не завжди є зрозумілими чи то мова богослужіння, чи то певні дії священників. У позакультових практиках дії їхніх учасників (віруючих, священників та залучених до них невоцерковлених індивідів) є зрозумілими для всіх сторін.

В умовах становлення громадянського суспільства християнські церкви у своїй діяльності змушені користуватися демократичними принципами. Тобто субсидіарність, толерантність, свобода вибору, права людини та інші суспільні питання набувають для християнських церков дещо іншого сенсу, відмінного від того, що було раніше. Скажімо, толерантність у суспільстві вказує на забезпечення ним свободи совісті, свободи вибору для всіх членів суспільства, рівноправності та рівних можливостей для всіх груп. У релігійній сфері толерантність також означає відсутність будь-якої дискримінації. Водночас, сучасне розуміння релігійної толерантності передбачає не лише повагу до поглядів представників іншої релігії чи конфесії, але і вміння почути та сприйняти іншу точку зору як таку, що має право на існування. Акцент на толерантності як умові нормалізації нинішньої релігійної ситуації зумовлений рядом причин. Зокрема, В. Климов наголошує на таких основних причинах (ми їх звели у дві основні групи – суспільні та особистісні) [143, с.30–31]. До суспільних можемо віднести поширення плюралізму, розширення прав та свобод церков; політизація діяльності деяких церков; протиріччя між необхідністю дотримання Україною демократичних принципів життєдіяльності суспільства, характерних для Європи, і збереженням національної, етнічної, а також релігійної ідентичності українського соціуму. Істотні зміни суспільного клімату в Україні в умовах неухильного зростання соціальної нерівності у бік конфліктності, правового нігілізму на всіх рівнях, абсолютизації власної точки зору шляхом нехтування іншими поглядами, безумовно, не могли не позначитися і на релігійній сфері. До особистісних причин, які, звичайно, мають соціальну природу,

віднесемо різке збільшення самодекларованої релігійності серед української спільноти. В контексті міжконфесійного суперництва за вірян у багатьох випадках сторони не орієнтуються на толерантність. На початку 90-х років ХХ століття це насаджалося і серед вірян, що породжувало міжконфесійні конфлікти. Безумовно, що прояви нетолерантності існують в українському суспільстві і сьогодні, але прагнення самих церков, а також інших учасників (наприклад, держави) можуть звести ці прояви до мінімуму. В цьому контексті саме розвиток позакультових практик може запобігти міжконфесійним та міжрелігійним конфліктам, спонукати до впровадження таких правових норм, що мінімізували б підстави для релігійної дискримінації. Власне, пошук спільних шляхів для вирішення проблем, що існують у взаємовідносинах між Церквою та державою, між церквою та суспільством, сприятиме підвищенню рівня співробітництва, особливо в напрямі позакультових практик.

Зазначимо, що в тих чи інших церковних документах замість поняття позакультові практики вживаються інші: євангелізація, соціальне служіння, позакультова діяльність. Під цими поняттями розуміють роботу із вірянами за межами культових споруд, розглядають, скажімо, соціальне служіння як складову євангелізації. Зокрема, у ЦЄХБ соціальне служіння є одним із сучасних методів євангелізму поряд із роботою із молоддю, з дітьми тощо [144]. У римо-католиків поняття соціального служіння в деякій мірі збігається із поняттям євангелізації (позапарафіяльна організація, євангелізація за допомогою ЗМІ тощо) [145].

Практичним підґрунтям для реалізації завдань позакультових практик є наявність матеріальних та людських ресурсів. У цій ситуації матеріальні ресурси поповнюються за допомогою різноманітних благодійних організацій, власними силами чи іншими способами. Щодо людських ресурсів, то це, як правило, віряни тієї чи іншої конфесії. Зазначимо, що за сучасних умов позакультовим практикам приділяють значну увагу протестантські, дещо менше – католицькі церкви. В українських православних церквах основний акцент залишається на богослужіннях (культових практиках), а позакультові практики ще не набули систематичного характеру.

У цьому контексті важливо підкреслити, що у протестантів церква набуває обрисів добровільних об'єднань, хоча рівень добровільності об'єднань для релігійних організацій, за влучним висловом британської дослідниці М. Харріс, характерний лише для

західноєвропейської цивілізації. Зазвичай це є угруповання, які створюються на основі спільних переконань і заради досягнення спільних цілей. Такі спільноти переважно керуються волонтерами [146, с.121]. І хоча українські релігійні організації ще не досягли такого рівня, все ж є підстави стверджувати про очевидну зацікавленість християнських церков саме у позакультових практиках. Одним із пояснень такого явища може бути формування в українському соціумі цінностей громадянського суспільства, а також перегляд християнськими церквами своїх пріоритетів.

Воєнні дії на сході України активізували діяльність волонтерів та громадських організацій. Християнські церкви та волонтери при приході теж беруть активну участь у наданні матеріальної допомоги, психологічної та духовної підтримки переселенцям та їхнім сім'ям, українському війську, сім'ям військових. Головними напрямками роботи християнських волонтерів є збір коштів на лікування воїнів української армії та продукти харчування, одяг; допомога переселенцям з Донбасу, організація дозвілля для дітей та молоді з регіонів, де проходять воєнні дії, тощо. [147–152]. Напевно, саме тому настільки актуалізується самими церквами проблема розвитку позакультових практик, виробляються різноманітні підходи до її розв'язання.

Ще однією важливою особливістю, на нашу думку, є тенденція до «індивідуалізації віри», яка полягає у тому, що віряни самі вирішують, яку релігійну віру обрати, як дотримуватися Божих заповідей тощо (хоча для православних це не є характерним). Свідченням цього, зокрема, є результати дослідження, що проводилося в США - одній із найбільш релігійних країн. Дослідження виявило, що кожен четвертий американець віком від 18 до 29 років не вірить в Бога; серед тих, кому за 70, вірян втричі більше, ніж серед молоді; четверта частина дорослого населення США, яка вважає себе віруючою, не ідентифікує себе із жодною із релігій. Крім того, у 2007 році 45% американців поміняли вірування. У цьому контексті американський соціолог Г. Сміт говорить про несерйозність ставлення до релігії, коли найменша обставина спричинює до зміни віросповідання [153, с.27].

Проаналізувавши сайти православних, католицьких та деяких протестантських конфесій (СХВС, СЄХБ та АСД), ми виділили такі основні особливості сучасних позакультових практик:

- 1) розширення сфер і напрямів діяльності;

- 2) орієнтація на певну групу населення із врахуванням соціально-демографічних- характеристик;
- 3) робота із людьми із проблемних груп (люди похилого віку, ті, хто перебуває в місцях позбавлення волі, та ін.);
- 4) співпраця із громадськими організаціями, органами влади;
- 5) міжрелігійна та міжконфесійна співпраця [154, с. 98].

Як бачимо, виділені особливості стосуються не лише суто змістовних характеристик позакультових практик, але й зовнішніх чинників (маємо на увазі останні дві особливості). Крім того, зазначимо, що перші три пункти вказують на самоорганізаційні форми практик, у той час як четвертий та п'ятий свідчать про їхню реалізацію в системі «церква-держава-суспільство». Позакультові практики сучасних християнських церков здійснюються з урахуванням соціально-демографічних характеристик тих, на кого вони спрямовані. Це зумовлено, на нашу думку, такими чинниками, як значні відмінності у потребах та прагненнях різних соціальних груп, а також зростаючим впливом інших соціальних інститутів, що не лише формують громадську думку, але і суттєво впливають на світогляд окремої особистості. Перш за все це стосується ЗМІ. Оскільки у кожній віковій, статевої тощо групи є свої пріоритети, то християнські церкви у своїх позакультових практиках орієнтуються на соціально-груповий підхід. Власне, в умовах громадянського суспільства поза релігією даний підхід втілюється в життя за допомогою діяльності численних громадських організацій різного спрямування.

В останні роки спостерігається поява нових напрямів позакультових практик. Християнські церкви не обмежуються лише наданням допомоги (благодійністю). На даний час основним завданням таких практик є створення умов для самореалізації особистості. Зокрема, робота із безробітними полягає у створенні спеціальних підприємств для забезпечення потреб цієї соціальної категорії. Окрім того, засновуються різноманітні центри духовного життя, школи мистецтва та спорту тощо [155, с. 53]. Завдяки цьому суттєво розширюється коло для спілкування представників певної релігійної спільноти, створюються громадські організації за релігійно-конфесійною ознакою, які можуть стати і вже стають важливим елементом громадянського суспільства, яке починає формуватися в Україні.

Важливим напрямом роботи для всіх християнських церков є

допомога так званим проблемним групам, до яких відносять перш за все людей похилого віку та осіб з обмеженими можливостями, дітей–сиріт, осіб, що перебувають у місцях позбавлення волі, та ін. Деякі проблемні групи стають ще й групами ризику, вдаючись до надмірного вживання алкоголю, наркотиків, протиправної поведінки тощо. Роботі з проблемними групами особливу увагу приділяють у протестантських церквах, які ведуть свою діяльність на постійній основі, створюючи відповідні центри реабілітації, заклади відпочинку, лікувальні заклади тощо.

Ще одним напрямом позакультових практик є співпраця церков із іншими соціальними інститутами, органами влади, громадськими організаціями. Зазначимо, що така співпраця є особливо плідною саме у сфері роботи із проблемними групами. Скажімо, УГКЦ здійснює свою позакультову діяльність із Міжнародним благодійним фондом «Карітас–Україна», який у свій час заснувала. Причому, не будучи релігійною організацією, цей фонд здійснює свою роботу на християнських засадах. Тут немає місця національній чи релігійній дискримінації. Особливістю «Карітас–Україна» є наявність ряду програм, що стосуються охорони здоров'я, допомоги «дітям вулиці», сиротинцям та ін. [156].

Взаємодія із органами влади у сфері позакультових практик, як зазначалося вище, також є одним із пріоритетних завдань християнських церков. Вона відбувається як в межах конференцій, семінарів, так і в практичній площині. Зацікавлені у співпраці зі владою і ті християнські церкви, які мають меншу підтримку населення. Так, наприклад, АСД у своїх соціальних документах окремим пунктом зазначали необхідність проведення різноманітних заходів та розробку спеціальних планів, зорієнтованих на роботу із владними структурами [157].

Таким чином, позакультові практики постають як суспільно значима діяльність, яка здійснюється християнськими церквами з метою поширення духовності, формування цінностей громадянського суспільства внаслідок налагодження міжконфесійної та міжрелігійної співпраці, взаємодії із іншими соціальними інститутами. Аналіз напрямів позакультових практик християнських церков свідчить про розширення цієї сфери, удосконалення методів реалізації різноманітних програм. Ряд виділених вище рис позакультових практик дає підстави говорити про прагнення християнських церков

до міжконфесійної толерантності у відносинах в межах такої діяльності.

2.3. Роль позакультових практик у формуванні особистості як суб'єкта громадянського суспільства

Аналізуючи роль релігії та церкви у процесах соціокультурної трансформації, розбудові громадянського суспільства, ми акцентували нашу увагу на характері, змісті та спрямованості позакультових практик. Проте дослідження цих практик є неповним без врахування характеристик їхніх учасників, оскільки саме вони формують та розвивають позакультові практики. Для більш точного визначення учасників цих практик ми скористалися поняттям «суб'єкт позакультових практик». Пояснимо докладніше нашу думку. В соціологічній науці застосовуються різні терміни для позначення індивідуальних і колективних учасників соціальної взаємодії. Відомий російський соціолог В. Ядов вживає поняття «соціальний агент», в західній соціологічній традиції найчастіше звертаються до терміну «соціальний актор», причому в такій якості можуть бути і індивіди, і колективи. Український соціолог О. Куценко, вказує на те що, агенти як діючі індивіди і спільноти «не є суб'єктами (акторами) соціального процесу, їхні дії швидше за все не передбачають усвідомленого впливу на хід історичного процесу» [158, с. 12-18]. Ми погоджуємося із думкою вітчизняного соціолога Л. Сокурянської, що агент є лише провідником, транслятором певної ціннісно-нормативної системи, пасивним учасником певної діяльності [159, с. 143]. На думку Л. Сокурянської, досліджуючи трансформаційні процеси, що відбуваються в соціальному світі, доцільно застосовувати поняття соціальний суб'єкт. У цьому контексті суб'єкт постає активним учасником дії, її автором. З огляду на це, і в нашому дослідженні варто застосовувати саме поняття «суб'єкт». Головними суб'єктами позакультових практик є священники та віряни, потенційними суб'єктами є і невіруючі.

Сучасне суспільство акцентує все більше уваги на ролі особистості, тому і християнські церкви зорієнтовують позакультові практики на розвиток та реалізацію особистісних якостей, на формування особистості як суб'єкта громадянського суспільства.

Діяльність церкви передусім спрямована на розвиток особистості вірянина, на формування його духовних та моральних якостей, що особливо актуально в сучасних умовах. Культіві практики значною мірою орієнтовані на церковну, конфесійну специфіку, а тому спрямовані на формування вірянина в традиційному баченні – як об'єкта дій. У позакультових практиках вірянин постає і їхнім об'єктом, і суб'єктом, оскільки може брати активну участь у заходах церкви, що мають громадянську спрямованість. Завдяки цьому вірянин має можливість проявити власні здібності, реалізувати їх у конкретній діяльності. Важливою рисою позакультових практик є врахування у їхньому здійсненні сучасних реалій, тому вони постають як конкретна повсякденна, а, отже, зрозуміла всім діяльність, яка є доступною як для вірян будь-якої конфесії, так і для тих, хто є потенційними вірянами. У цьому контексті зазначимо, що до позакультових практик у діяльності християнських церков головним чином залучаються віряни. Проте останнім часом все більш поширюється і залучення до них невіруючих, що є бажаним для християнських церков, оскільки сприяє приходу до віри нових груп громадян. Отже, участь у позакультових практиках сприяє не лише формуванню особистості вірянина, але і формуванню сучасної особистості як такої.

Церква як соціальний та релігійний інститут за визначенням має відношення до формування особистості. При цьому за сучасних умов мається на увазі не лише розкриття духовних та моральних якостей людини, але і формування нового типу особистості вірянина – людини, яка бере активну участь не лише у діяльності церкви, (як культовій, так і позакультовій), але й у суспільному житті в цілому. З огляду на це, наведемо результати соціологічного дослідження, проведеного російськими вченими, які досліджували роль соціального служіння церков (за нашою термінологією позакультових практик) у вирішенні соціальних проблем та мотивацію участі вірян у такій діяльності. Як свідчать отримані дані, більшість опитаних (майже 72%) вказали серед основних причин участі у соціальному служінні обов'язок, тобто особистісний свідомий вибір. Серед інших варіантів відповіді були названі такі: «сприймаю як заповідь, зафіксовану у Священному писанні», «до цього регулярно закликають священники», «дію, як всі». Наскільки віруючі керуються у своєму виборі власними переконаннями, підтверджується розподілом відповідей на інше запитання, яке стосувалося з'ясування

мотивів участі у позакультовій діяльності церкви. Знову ж більшість респондентів вказали на суб'єктивні, особистісні мотиви: світогляд, власне бажання [160, с. 89]. Ці дані показують як значимість культових практик для вірян, що постають своєрідним орієнтиром їхньої участі у позакультових практиках, так і суб'єктивних мотивів особистості, її волі, бажання тощо.

Досліджуючи діяльність церков у контексті нашого дослідження, ми виходили з того, що церкви, як, власне, і раніше, мають на меті виховання вірян, прищеплення їм християнських цінностей. Але за сучасних умов залучати до релігії нові покоління громадян лише завдяки культовим практикам досить складно, тим більше, що, як ми вже неодноразово підкреслювали, такі практики мають суто релігійне наповнення та позбавлені соціального. Позакультові практики мають, так би мовити, прикладний характер, доповнюючи культові практики реальною діяльністю, спрямованою на вирішення різноманітних соціальних проблем. Тим не менш така діяльність, у тому числі, сприяє реалізації християнських догм.

Аналізуючи соціальні концепції та доктрини сучасних християнських церков, ми перш за все звернули увагу на їхню зорієнтованість на суспільство та особистість. Зазначимо, що саме особистість займає центральне місце у таких документах. Варто лише зауважити, що у документах різних церков є деякі відмінності у баченні ролі особистості вірянина у діяльності церкви та житті суспільства. Зокрема, у Соціальній концепції УПЦ сучасна особистість постає як така, що має не тільки християнські чесноти, але й демократичні права та свободи. У своїх діях вона може покладатися також на власні переконання, що не заважатиме їй в разі потреби звертатися до церкви за підтримкою та допомогою.

Розглядаючи проблеми сучасного вірянина, УПЦ підкреслює значимість поєднання ідеї прав та свобод людини із ідеєю християнського служіння. Поняття прав та свобод є наскрізним у баченні церкви сучасної особистості. У соціальній концепції УПЦ підкреслюється значущість формування у особистості як релігійних цінностей, так і цінностей світського характеру, зокрема таких, як сім'я, демократичні права (право на свободу пересування, отримання інформації тощо) [161].

Деякі суперечності можемо відмітити у Декларації УПЦ КП. Так, в ній зазначається повага до сучасної особистості, висловлюється підтримка її прав та свобод, зокрема свободи вибору:

Церква вказує також на важливу роль участі вірян у суспільному житті. Поряд із цим, церква досить неоднозначно ставиться до становлення громадянського суспільства та тих цінностей, що воно актуалізує. Згідно Декларації УПЦ КП, соціальне служіння є важливим напрямом діяльності церкви, але пріоритет у діяльності церкви надається духовному служінню та формуванню особистості згідно християнських цінностей та норм [162].

Католицькі церкви (УГКЦ та РКЦ) у своїх соціальних доктринах висловлюють підтримку демократичним цінностям, правам та свободам громадян [163, 164, 165]. Безумовно, що церква визначає певні моральні зобов'язання громадян, це стосується передусім солідарності, взаємоповаги між членами суспільства, толерантності. Особистість сучасного суспільства повинна коритися сучасним правилам поведінки. У доктрині РКЦ розглядаються як конкретні суспільні проблеми та шляхи їхнього подолання, так і проблема становлення та розвитку особистості у сучасних умовах. Та поряд із визнанням та підтримкою сучасних демократичних свобод особистість, як засвідчується у документах католицьких церков, має перш за все бути вихованою у дусі християнства.

У соціальних концепціях протестантських церков проблема становлення сучасної особистості вірянина та громадянина теж є наскрізною. Особливу увагу цьому приділяє доктрина АСД [166]. Власне, вона спирається на два принципи: гідності людини та всезагальному призначенні земних благ. Зазначимо, що саме ця конфесія, згідно її соціальної доктрини, є послідовним захисником соціальної справедливості. У доктрині АСД підкреслюється, що у становленні сучасної особистості та розвитку суспільства в цілому особливу значущість мають принципи солідарності та субсидіарності. Принцип солідарності полягає у взаємоповазі та взаємовідповідальності членів суспільства, принцип субсидіарності акцентує право людини на власні переконання, дії, спрямування своєї енергії на формування особистісних якостей, необхідних для досягнення власних цілей. Наскільки важливою є особистість для АСД, засвідчує така схема, зазначена у їхній соціальній концепції: «людина – сім'я – Церква – суспільство – держава – світове співтовариство». Як бачимо, саме з людини розпочинається служіння церкви, у соціальній концепції якої підкреслюється гармонійне поєднання особистісного, індивідуального та суспільного. Причому церква постає в ролі не лише «інституту допомоги», а закликає

людину до прояву особистісних якостей, необхідних для існування в сучасному світі, закликає до боротьби за власні переконання та дії. Лише за певних умов, які визначаються самою людиною, церква може надавати певні моральні орієнтири, які, на її думку, є втраченими у сучасному суспільстві. Будь-яка людина незалежно від її соціально-демографічних та статусних характеристик, культурного капіталу та інших суб'єктивних та об'єктивних якостей отримує певний життєвий досвід, засвоює певні суспільні та групові норми та цінності, тобто соціалізується. Саме процес соціалізації сприяє формуванню у індивіда певного ставлення до тих чи інших подій та явищ. Соціалізація є безперервним процесом, який триває протягом усього життя людини. Дослідники, що звертаються до наукового вивчення соціалізації, виокремлюють такі її різновиди, як політична (процес засвоєння політичних норм та цінностей), правова (процес засвоєння правових норм та цінностей), економічна (процес засвоєння економічних норм та цінностей), екологічна (процес засвоєння таких норм та цінностей, що формують відповідне ставлення до навколишнього середовища та сприяють формуванню екологічної культури) тощо. Наслідуючи цю логіку, можна, на наше переконання, виокремити і релігійну соціалізацію, тобто процес засвоєння релігійних цінностей знань, вмінь, навичок, що може відбуватися ще у дитинстві, тобто на етапі первинної соціалізації, яка має переважно емоційне забарвлення. У цьому випадку засвоєні цінності та норми залишаються з людиною на все життя. Вторинна соціалізація пов'язана із більш свідомим сприйняттям дійсності індивідом, з його раціональним вибором тих чи інших норм і цінностей, зразків поведінки, в тому числі в релігійній сфері.

У залученні особистості до позакультових практик безумовно важливу роль відіграє як первинна, так і вторинна соціалізація. У дитинстві маленька людина інтеріоризує норми поведінки, яких додержуються головні суб'єкти цього етапу соціалізації – батьки, в тому числі їхнє ставлення до релігії та церкви. Первинна соціалізація, на наш погляд, є більш значущою для становлення особистості майбутнього вірянина. Адже саме приклад батьків як учасників релігійної діяльності справляє найбільший вплив на мотивацію залучення особистості як до культових, так і до позакультових практик. Зазначимо, що здійснені нами глибинні інтерв'ю зі студентами луцьких вишів та з молодими вірянами підтвердили це припущення. При цьому наші респонденти підкреслювали, що їхня

участь у культових практиках є не стільки власне усвідомленою дією, скільки традиційною, узвичаєною дією, характерною для їхньої родини. Саме наслідуванням сімейної традиції у деяких випадках можна пояснити й участь молодих людей у позакультових практиках. Процитуємо наших респондентів, зокрема вірян УПЦ КП: *«це є віра діда-прадіда»* (Наталія, 22 роки), *«це віра моїх батьків»* (Андрій, 24 роки).

Безумовно, мотивація залучення до культових і позакультових практик може сформуватися й на етапі вторинної соціалізації, завдяки впливу таких її суб'єктів, як група ровесників (дружнє коло), навчальний або трудовий колектив, духовна література тощо. У цьому випадку участь у діяльності церкви (культовій і позакультовій), маючи більш усвідомлений характер, стає результатом раціонального вибору особистості. Ось що про це говорили учасники глибинних інтерв'ю: *«читання творів Е. Уайт “Дорога до Христа” та “Велика боротьба” переконали мене у необхідності долучитися до релігійної громади АСД та брати активну участь у її житті»* (Сергій, 28 років), *«шукання Бога живого, прагненням спільноти однодумців привели мене до релігійної громади РКЦ»* (Василь, 23 роки).

2.4 Розвиток позакультових практик сучасних християнських церков в Україні у контексті відносин «держава- церква»

Важливою рисою сучасного релігійного життя є церковний плюралізм, відсутність державної релігії, що дає можливість церквам різного спрямування доктринального оформлення свого віровчення. Крім того, є реальні підстави, перш за все правового характеру, дистанціюватися від втручання держави у суто релігійні проблеми, самоствердитися у сучасному суспільному та релігійному просторі. Безумовно, на перший погляд, це найбільше відіб'ється саме на діяльності церков, зокрема християнських, що зумовлено певними історичними та соціокультурними рамками. Надання таких можливостей християнським церквам, а ми акцентуємо увагу саме на них, впливає на їхню діяльність. Вона урізноманітнюється, вдосконалюється, розширюються сфери застосування релігійного у повсякденному житті окремих індивідів та суспільному житті в цілому. Хоча Україна є світською державою, процес сакралізації йде поряд із процесом секуляризації. Скажімо, освітня сфера є секуляризованою, але викладання курсу «Основ християнської етики» та подібних курсів у навчальних закладах відкрило питання більш значущої участі церкви в освіті. Сьогодні в навчальних закладах викладаються і інші курси релігійного спрямування. В цьому контексті постає проблема конфесійності, точніше її уникнення, що пов'язано із відсутністю пануючої релігії та незалежності інститутів церкви та держави одне від одного. Отже, при викладанні дисциплін релігійного спрямування необхідно дотримуватися принципів толерантності, поваги до різних віросповідань, надконфесійності, оскільки їхнє порушення може призвести до міжконфесійного непорозуміння та ворожнечі.

Україна, згідно результатів міжнародного порівняльного соціологічного дослідження, входить в десятку найбільш релігійних країн Європи: лише третя частина українців не відносять себе до певної релігії чи віросповідання. Більшість українців (понад 70%) відмітили свою прихильність до певної релігії. Найбільше прихильників у православної церкви (без поділу на патріархати) – 60% та Римо–католицької церкви – 11,3% опитаних [167]. Прагнення Церкви активно брати участь у житті суспільства та створювати гідну

конкуренцію державі та громадським (недержавним) інституціям знаходять відображення у здійсненні позакультових практик.

Як підкреслювалось вище, позакультові практики для більшості українських християнських церков є новим напрямом, проте його розвиток, на наш погляд, досить суттєво позначається на стосунках держави і церкви. Це зумовлено тим, що позакультові практики сучасних християнських церков є своєрідним викликом державі, оскільки вони спрямовані на вирішення нагальних суспільних питань, якими повинні опікуватися державні інституції. Звернувшись до аналізу відносин у системі «держава-церква», ми перш за все зацентрували увагу на моделях таких відносин та чинниках, що зумовлюють існування тієї чи іншої моделі. Насамперед зазначимо, що церковно – релігійна ситуація в країні значною мірою залежить від позиції держави (влади) стосовно церкви та характеру державно–конфесійних відносин. Безумовно, що і позиція церкви щодо держави має вагомe значення, оскільки йдеться про двосторонній процес. В умовах конфесійного та релігійного різноманіття проблема державно–церковних відносин набуває особливого сенсу. Зазначимо також, що процес становлення та розвитку таких стосунків завжди супроводжувався певними труднощами економічного, соціального, культурного характеру. Це спонукає як державу, так і церкву до пошуку оптимальної моделі розвитку взаємин. У кожний історичний період розвитку суспільства формувалася певна модель таких стосунків. Для прикладу наведемо такі, як папоцезаризм та цезаропапізм. У першій моделі церква в особі церковного ієрарха керує державою, всі рішення приймаються лише даною інституцією, тобто церква в такій моделі займає панівне становище. Як наслідок, держава є сакральною, у будь-якій сфері життєдіяльності присутній елемент церковного припису, дії державних органів обов'язково узгоджуються із діями церкви. Така модель державно–церковних відносин може скластися або при наявності в державі однієї релігії, або якщо певна релігія є сильнішою поміж інших і стане основною релігією, що надасть їй необмежених повноважень.

При цезаропапізмі держава присвоює собі абсолютну владу, в тому числі у справах церкви. За таких умов саме держава вирішує, якою має бути діяльність церкви, наскільки вона матиме змогу брати участь у житті суспільства, церква обмежується лише суто релігійною діяльністю. Розвиток соціального (чи суспільного) служіння, яке в

нашому дослідженні визначаємо як позакультові практики, за такої моделі державно-церковних відносин є практично неможливим. Така держава і таке суспільство є секуляризованими, церква у ній є ще одним підвідомчим інститутом без права зміни правил, встановлених державою для її діяльності. Як у першій, так і в другій моделі є ряд недоліків. Зокрема, порушується принцип свободи совісті та віросповідання. При папоцезаризмі визнаються права лише однієї церкви – панівної, натомість інші цього позбавлені. При пануванні держави цей принцип теж не береться до уваги, причому це стосується релігії як такої в цілому. Власне, неактуальними у таких моделях державно-церковних відносин є і проблеми толерантності, партнерства, діалогу. Наголошується лише на аспекті «панування-підкорення». Говорячи про переваги, варто зазначити, що вони були лише для однієї із сторін залежно від моделі відносин. Якщо це цезаропапізм, то держава здійснювала контроль над усіма сферами життєдіяльності, вплив церкви теж був мінімальний, свої дії вона повинна була узгоджувати із державними органами. Відповідно, при папоцезаризмі в основі життєдіяльності суспільства були церковні принципи.

У православній традиції склалося певне уявлення про ідеальну форму відносин між державою та православною церквою – «симфонія влад». Така модель відзначається двостороннім характером відносин, проте її впровадження можливе лише у православній державі. Як вказується у Соціальній концепції УПЦ [161], така модель передбачає «взаємну підтримку і взаємну відповідальність». Власне, якщо держава за таких відносин шукає у церкви моральної, духовної підтримки, то церква розраховує на допомогу держави у створенні умов для проповідей та духовного опікування вірними. Але, як свідчить історичний досвід, як державі, так і церкві характерно втручання у сфери один одного, що в цілому може негативно впливати на їхню взаємодію. Тому така модель є своєрідним ідеальним типом, її реалізація є досить проблематичною за сучасних соціокультурних умов. Та все ж, попри поліконфесійність, що є основною рисою української релігійної дійсності, подолання труднощів та пошук компромісів у вирішенні спільних проблем є, на нашу думку, необхідним кроком як з боку церкви, так і з боку держави.

В умовах становлення громадянського суспільства набуває актуальності проблема формування такої моделі державно-церковних

відносин, що базується на партнерських зв'язках. Кожна із зацікавлених сторін намагається віднайти і реалізувати власні інтереси. Водночас, така модель передбачає також врахування інтересів іншої сторони. Власне, сучасні відносини між церквою та державою орієнтуються на діалог та партнерство, що, на нашу думку, дасть поштовх і для розвитку позакультових практик. Одним із реальних кроків до реалізації вказаної мети є створення офіційних державних та церковних документів, в яких аналізуються особливості розвитку відносин церкви і держави та перспективи такої співпраці.

Як зазначає С. Здіорук, ефективними є ті державно–конфесійні взаємини, які розбудовуються на засадах паритетності та співпраці [168, с. 35-39]. Лише за таких умов стає можливим врахування інтересів обох сторін. Саме така модель, як уявляється, формується в Україні. В її основу закладені принципи громадянського суспільства, зокрема це принципи толерантності, субсидіарності, діалогу. З метою забезпечення сприятливих умов для діалогу між церквою та державою створюються організації, які об'єднують різні церкви, сприяють вирішенню спірних питань, налагодженню взаємокорисних відносин між церквою та державою. Для прикладу можемо назвати такі організації, як Всеукраїнська Рада церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), яка об'єднує представників різних християнських конфесій; Українська міжцерковна рада (УМР), що створена для захисту інтересів християнських принципів; Нарада представників християнських церков України (Нарада Церков), що є міжконфесійним консультативно-дорадчим органом; Рада євангельських протестантських церков України (РЄПЦУ) тощо. Перераховані організації відстоюють інтереси своїх членів у міжконфесійних та державно-конфесійних відносинах. Створені також ряд організацій, діяльність яких спрямована саме на співробітництво із державними органами. Зокрема, в цьому контексті працюють Громадська рада при Міністерстві освіти і науки України з питань співпраці з церквами та релігійними організаціями, Громадська рада при Міністерстві охорони здоров'я України з питань співпраці із Всеукраїнською радою церков і релігійних організацій, Науково-консультативна рада з питань релігії та національностей тощо [169, с. 55-82].

Для того, щоб з'ясувати особливості державно–церковних відносин, нами було проведено емпіричне дослідження, в межах якого за допомогою методу контент-аналізу було проаналізовано

передвиборчі програми кандидатів у Президенти України 1999, 2004, 2010 та 2014 років. Об'єктом дослідження було визначено державно-церковні відносини у передвиборчих програмах цих кандидатів, предметом – особливості механізму взаємодії Церкви та держави в утвердженні громадянського суспільства у чотирьох останніх передвиборчих кампаніях. Мета дослідження полягала у з'ясуванні змін у баченні державно-церковних відносин кандидатів у Президенти відповідних кампаній 1999, 2004, 2010 та 2014 рр. Задля досягнення мети дослідження методом контент-аналізу було проаналізовано програми 15 кандидатів у Президенти на виборах 1999 р., 26 кандидатів — на виборах 2004 р., 19 кандидатів — на виборах 2010 р. та 21 кандидата — на виборах 2014 р. Згідно обраного методу дослідження (контент-аналізу) ми виділили: категорії та підкатегорії аналізу, одиниці аналізу та одиниці рахунку [170,171]. В якості категорій аналізу були визначені державно-церковні відносини, підкатегорій – ті норми та цінності, що засвідчують ставлення держави до церкви та її діяльності (підтримка, захист, співробітництво, надання певних переваг тощо); одиниць аналізу - цінності та норми взаємодії держави та церкви у програмах, одиниць рахунку - поява одиниць аналізу у тексті програми та місце, яке вони займають у ньому.

Здійснений нами аналіз довів, що у передвиборчих програмах 1999 року кандидати у Президенти акцентували увагу на питаннях, присвячених поверненню тим чи іншим церквам культових споруд, міжконфесійній згоді та забезпеченню свободи совісті та віросповідання, що, головним чином, пов'язано із становленням релігійної мережі України. Власне, такі заяви були своєрідним виявом підтримки церкві як соціального інституту, оскільки діяльність церков була максимально обмеженою за радянської держави. Цей період відзначався поверненням церкви її позицій, але вже із врахуванням тогочасних соціокультурних умов, що й знайшло своє відображення у передвиборчих програмах політичних лідерів.

У 2004 році кандидати у Президенти у своїх програмах акцентували на тому, щоб надати християнським церквам більше прав щодо викладання у школах Закону Божого та звільнення церкви від усіх податків, створення Єдиної Помісної Церкви. На церкву покладалася місія подолання духовно-моральної кризи в країні. Кінець 2004 р. – початок 2005 р. був періодом політичної та соціальної активності, саме у передвиборчій кампанії 2004 року

політичні лідери вперше відкрито заручалися підтримкою церков, в основному православних. Тому і передвиборчі обіцянки містили ряд перелічених раніше преференцій. Але для церков такий досвід був, швидше, негативним для їхнього іміджу, оскільки у суспільстві це було сприйнято як втручання церкви у політику, тобто вихід за межі її компетенції.

Суттєвою відмінністю програм кандидатів у Президенти 2010 року від програм попередніх передвиборчих кампаній було те, що більшість політичних лідерів у своїх програмах питання державно–церковних відносин не порушували. Піднімалися лише теми відродження і утвердження християнських цінностей у суспільстві, свободи совісті та єдності українського православ'я, надання рівного статусу духовній та світській освіті тощо [172].

Головною особливістю виборчої кампанії 2014 року є, безумовно, позачерговість виборів, пов'язана із напруженою політичною та соціальною ситуацією в країні. Незадоволення суспільства у діях влади спочатку набуло форми акцій протесту, в межах яких громадяни висловлювали своє ставлення до ситуації в країні в цілому, ймовірного приєднання України до ЄС тощо, а з часом переросло у збройні сутички в різних регіонах (на Донеччині та Луганщині). Ситуація загострилася після анексії Криму. Події останніх місяців 2014 року наклали відбиток і на передвиборчу кампанію: по - перше, з 21 претендента на пост Президента 8 були новими постатями в політиці, по - друге, вагоме місце у своїх програмах політики віддали військовій справі, армії та проблемам адміністративно-територіального устрою. Проте, хоча питання релігії не звучали гостро, але у кожній четвертій програмі проблема взаємодії церкви та держави все ж розглядалася. Головне, на що звертали увагу претенденти на посаду Президента, стосувалося, по-перше, невтручання держави у справи церкви, забезпечення рівності усіх релігійних конфесій та, по-друге, у недопущенні конфліктів на релігійному та конфесійному ґрунті. 5 із 14 з політиків, які на той час були при владі, вказали на важливість релігійного фактору у становленні громадянського суспільства та утвердженні його цінностей: толерантності, співробітництва, діалогу. Серед нових політиків лише 2 із 8 вважали за необхідне відобразити своє ставлення до державно-церковних відносин (Клименко О., Ярош Д.). Куйбіда В. у своїй програмі підняв питання утворення Єдиної Помісної Церкви, до речі, вперше ця ідея прозвучала у передвиборчій

кампанії 1999 року, проте вона не набула тоді підтримки ані з боку держави, ані з боку віруючих, оскільки і ті, і інші розглядали це як втручання у справи церкви [173].

Дані контент-аналізу передвиборчих програм політичних лідерів засвідчують, яким чином змінювалися погляди політиків щодо ролі церкви у розвитку суспільства та її сприйнятті як рівноправного соціального інституту. Якщо у передвиборчій кампанії 1999 року головним чином наголошувалося на підтримці церкви у сфері культових практик, то у 2004 році акцентувалася увага на активному залученні духовенства (передусім православного) до агітаційного процесу, що, як вже підкреслювалось, було втручанням у сферу, що виходить за межі компетенції церкви як соціального інституту. Водночас політичні діячі у своїх програмах торкалися суто церковних питань, вирішення яких належить самим церквам. Аналіз передвиборчих програм 2004 року виявив потенціал співробітництва церкви та держави, проте були помітними прагнення втручання у сфери некомпетенції сторін. Передвиборча кампанія 2004 року виявила можливий вплив церкви на розвиток суспільних процесів. У програмах 2010 року були враховані помилки попередньої кампанії. Політики відмовилися від практики залучення духовенства до передвиборчого процесу, задекларували своє ставлення до церкви як рівноцінного партнера. У передвиборчих програмах 2014 року практично усі політичні лідери підкреслювали необхідність забезпечення прав громадян, зокрема у сфері релігії та попередження конфліктів на релігійному ґрунті. Саме в останній передвиборчій кампанії принципи толерантності та невтручання церкви та держави у справи один одного набули яскравого декларативного характеру. Є сподівання, що держава буде не лише декларувати, але і втілювати в життя дані принципи, на чому і буде базуватися її взаємодія із церквами, тим більше, що і християнські церкви йдуть назустріч у цьому питанні, про що свідчать створені ними соціальні концепції та доктрини, реалізація спільних проектів та проведення деяких спільних заходів.

Заслуговує на увагу думка українських громадян щодо ставлення державної влади до діяльності церков в Україні. Так, за результатами соціологічного дослідження, проведеного у 2010 році Центром Разумкова, близько третини громадян (29,4%) погодилися з тезою, що «влада ставиться однаково до всіх релігійних організацій в Україні»; менше третьої частини відзначили, що «є церкви, до яких

влада ставиться краще, ніж до інших»; лише 11,3% від опитаних громадян вибрали тезу «влада вивищує одну церкву на противагу іншим»; водночас, 35% опитаних не змогли визначитися з відповіддю. Як виявилось, зазначені оцінки мають чітко виражену конфесійну специфіку. Так, найбільша частка згодних із першою тезою відносять себе до вірних УПЦ (38%). Натомість, серед вірних УГКЦ цю тезу підтримали лише 9%, а серед вірних УПЦ КП – 26%. Серед представників інших конфесій (до них дослідники віднесли представників римо-католицизму, протестантизму та нехристиянських релігій) цю тезу обрали 25% опитаних. Відповідно, серед вірних УПЦ найменшою є частка тих, хто погодився з тезою про неоднакове ставлення до різних церков (35%). Найбільшу частку тих, хто вважає, що влада неоднаково ставиться до церков, складають вірні УГКЦ – 58% [169, с. 61-62].

Крім конфесійної специфіки, спостерігалися і регіональні відмінності. Зокрема, на Сході та на Півдні України питома вага тих, хто обрав тезу про однаковість ставлення влади до релігійних організацій, є найвищою, відповідно, 33,9% та 33,4%; найнижчою вона є у представників Заходу – 14,4%. Тези щодо неоднакового ставлення влади та надання переваг одній церкві у порівнянні з іншими найбільшу підтримку отримали на Заході (53%), у Центрі та на Сході такі відповіді надали від 29% до 34% респондентів [169, с.62].

Виходячи із даних дослідження, можна дійти висновку, що у суспільстві формується думка про неоднакове ставлення влади до різних церков і релігійних організацій.

У 2014 р. Центр Разумкова здійснив ще одне дослідження, присвячене взаємовідносинам церкви і держави. В межах цього дослідження на запитання: «Якими мають бути відносини між церквою (релігійними організаціями) і державою в Україні?», більше третини респондентів (35,2%) відповіли, що «Церква має бути відокремленою від держави і не втручатися в державні справи, а держава не повинна втручатися у справи Церкви»; майже третина опитаних відмітила, що «Церква і держава не повинні втручатися у справи одна одної, але бути партнерами у розв'язанні соціальних проблем суспільства». Якщо поглянути на регіональний розподіл, то перша теза отримала найбільшу підтримку населення Заходу (з цим погодилися майже 40% опитаних), дещо меншу в Центрі та на Сході (37,0% та 34,1%, відповідно), найменшу — на Півдні (окрім Криму)

(25,6%). Щодо другої тези про партнерство у відносинах «церква-держава», то Захід теж виявився більше схильним до цього (33,8%), проте значних розбіжностей у підтримці таких відносин в інших регіонах не було виявлено; близько третини від усіх опитаних і у Центрі, і на Півдні, і на Сході (відповідно, 24,3%, 29,8%, 28,0%) погодилися з тим, що співпраця Церкви і держави принесе якнайкращі результати [174, с. 24].

Отже, на думку українців, за сучасних умов взаємодія церкви і держави повинна знаходитися у площині співробітництва. Проаналізовані нами дані досліджень, зокрема контент-аналізу передвиборчих програм кандидатів у Президенти та соціологічних досліджень, проведених Центром Разумкова, засвідчили необхідність діалогу між церквою та державою. Таке співробітництво має вибудовуватись на принципах дотримання правових норм, збереження міжконфесійної та міжрелігійної згоди, толерантності, рівності для усіх конфесій.

Аналізуючи офіційні документи церков, ми звернули особливу увагу на те, наскільки для них є важливим діалог із державними інституціями. Про те, що такий аспект взаємодії є актуальним для християнських церков, свідчить сам факт створення соціальних концепцій та доктрин; окреслення в них меж та виокремлення сфер взаємодії, визначення позиції Церкви і держави у процесі взаємодії.

Головним призначенням усіх соціальних документів християнських церков, які ми аналізували (УПЦ, УПЦ КП, РКЦ, УГКЦ, СЄХБ, СХВС, АСД), є відокремлення та невтручання держави у справи церкви. Згідно даних документів, церква як соціальний інститут визнає державну владу, окреслює свої права та обов'язки, а також підтверджує своє невтручання у державні справи. На рівні держави відокремлення церкви закріплено законодавством, дотримання якого двома сторонами, на думку представників християнських церков, забезпечує як їхнє ефективне функціонування, так і створює сприятливі умови для взаємодії із державою. Отже, з одного боку, церкви прагнуть зберегти свою самостійність та незалежність, а з іншого – намагаються заручитися підтримкою інших інституцій у вирішенні тих чи інших проблем. При цьому церкви звертають увагу на межі співпраці. Будь-який вихід за такі межі порушує рівновагу, спричинює непорозуміння, що в деяких випадках може призвести до затяжних конфліктів. Це, зокрема, стосується сфери політики. Участь християнських церков, головним

чином православних, у передвиборчій кампанії 2004 року, як зазначалось вище, мало досить негативні наслідки для останніх. Лунали звинувачення у їхній корисливості, отриманні певних преференцій. Ці звинувачення були передусім з боку інших церков, які не були залучені до передвиборчого процесу. Громадськість, віряни теж негативно сприйняли таку позицію церков. Це є ще одним чинником, що зумовлює необхідність формування та удосконалення соціальних документів, які б регулювали державно-церковні відносини. Держава не має права втручатися в суто релігійні питання, оскільки така прерогатива належить церкві. В цьому контексті співпраця, на думку церков, є неприйнятною. Але спільне вирішення питань у сфері позакультових практик є не лише прийнятним, але і бажаним. З цією метою у соціальних концепціях та доктринах вказуються конкретні сфери та напрями взаємодії. Так, у Соціальній концепції УПЦ виокремлюють такі сфери співпраці:

1) миротворство на міжнародному, міжетнічному та громадянському рівнях, сприяння порозумінню й співробітництву між людьми, народами та державами;

2) турбота про збереження моральності в суспільстві;

3) духовна, культурна, моральна та патріотична освіта й виховання;

4) справи милосердя та благодійності, розвиток спільних соціальних програм;

5) збереження, відродження й розвиток історичної та культурної спадщини, включаючи турботу про охорону пам'яток історії і культури;

6) діалог з органами державної влади будь-яких гілок і рівнів з питань, значущих для церкви й суспільства, у тому числі у зв'язку з виробленням відповідних законів, підзаконних актів, розпоряджень і рішень;

7) піклування про воїнів і співробітників правоохоронних установ, їхнє духовно-моральне виховання;

8) робота з профілактики правопорушень, піклування про осіб, які перебувають у місцях позбавлення волі;

9) наука, включаючи гуманітарні дослідження;

10) охорона здоров'я;

11) культура і творча діяльність;

12) робота церковних і світських засобів масової інформації;

13) діяльність з охорони навколишнього середовища;

14) економічна діяльність на користь церкви, держави й суспільства;

15) підтримка інституту сім'ї, материнства й дитинства;

16) спротив діяльності псевдорелігійних структур, небезпечних для особи й суспільства [161].

Згідно даного переліку, УПЦ має намір співпрацювати із державою як у традиційних для неї сферах – культура, духовність, благодійність тощо, так і в тих сферах, які, на думку даної церкви, потребують підтримки з її боку. Це, зокрема, стосується таких сфер, як охорона навколишнього середовища, економічна діяльність, миротворство на різних рівнях тощо. Налагоджуючи свою співпрацю із державою у перелічених сферах, УПЦ втілює свої проекти у контексті як культових, так і позакультових практик.

Згідно з декларацією Ювілейного Помісного Собору УПЦ КП, церква та держава не мають втручатися у справи один одного. Проте, на відміну від Соціальної концепції УПЦ, у даному документі чітко не зафіксовано, який характер співпраці із державою є прийнятним. Наголошено лише на тому, що православна церква стоїть на державницьких позиціях. Значення та роль позакультових практик для церкви розглядається у розділі «Секуляризація суспільства» (у документі вживається термін «соціальне служіння»), зокрема вказується на важливість соціального служіння, водночас підкреслюється більша значущість «духовного відродження» [162]. Пропагуючи християнські цінності та християнський спосіб життя, церква підтримує програми та різноманітні заходи, що спрямовані на покращення охорони здоров'я, навколишнього середовища, привертає увагу до проблем материнства та дитинства тощо. Але у даному документі недостатньо чітко, на нашу думку, визначаються умови співпраці церкви із державою.

Соціальна доктрина РКЦ складається з ряду енциклік, у яких відображається ставлення церкви як до церковного життя, так і до суспільних процесів. Одним із важливих напрямів діяльності церкви є взаємодія із державою. Позиція римо-католиків у цьому питанні збігається із позицією православних церков: самостійність в управлінні та невтручання у справи держави, оскільки Україна є світською державою. Окремого соціального документа, що регламентував би спільну діяльність католицької церкви із державою, в нашій країні практично немає; за основу такої діяльності беруться енцикліки, розроблені Ватиканом. Важливою рисою соціальної

доктрини Римо-католицької церкви є засвідчення власного ставлення до тих чи інших явищ і процесів. Зазначимо, що в соціальній доктрині римо-католиків немає чіткого виокремлення позакультових практик, проте визначається напрям та характер взаємодії між церквою та державою [165]. Вона ґрунтується на принципах толерантності, субсидіарності, взаємоповаги та виваженої політиці.

Соціальна доктрина Греко-католицької церкви «Життя у Христі: моральна катехиза» теж містить положення про особливості взаємодії церкви та держави. Головними рисами такої взаємодії є:

- 1) визначення обов'язків держави та церкви в контексті їхньої взаємодії;
- 2) виявлення ставлення церкви до суспільно-політичних процесів та розвитку демократії в Україні та світі в цілому;
- 3) зацентрування уваги на таких сучасних проблемах суспільства, як корупція;
- 4) відсутність визначених сфер співпраці;
- 5) декларативний характер розгляду співробітництва [163].

Греко-католицька церква, як і Римо-католицька, співпрацює із органами державної влади, але, згідно її соціальних доктрин, така взаємодія не є першочерговою. Зазначимо, що позакультові практики здійснюються Греко-католицькою церквою, головним чином, самостійно або спільно із громадськими організаціями та іншими церквами. Підкреслимо, що у вказаній доктрині значне місце приділяється аналізу держави як соціального інституту та його ролі у сучасному суспільстві. При цьому, Греко-католицька церква виходить саме із християнського розуміння держави. Цьому, зокрема, присвячена окрема глава документу [163]. У доктрині підкреслюється, що найкращою формою правління є демократія, яка є ефективним інструментом для забезпечення дотримання прав та свобод громадян. На відміну від соціальних документів православних церков, у греко-католицькій доктрині ґрунтовно розглядаються особливості саме демократичного устрою. Поряд із визначенням демократії як найкращої форми правління висловлюється думка і про її негативні вияви. Це передусім стосується проблеми абортів, бідності, проблеми емігрантів та людей похилого віку [163, 164]. У доктрині формулюються вимоги до демократії як форми державного устрою. Основні завдання держави, на думку греко-католиків, знаходяться у площині захисту суспільства від зовнішньої агресії до захисту внутрішнього правового устрою. Водночас, серед основних

завдань держави зазначається і піклування про загальний добробут, в основу якого мають бути покладені християнські цінності.

Отже, у контексті сучасного українського суспільства, як свідчить здійснений нами аналіз соціальних документів християнських церков, акцентується увага на взаємодії держави із православними та католицькими церквами. Проте, згідно статистичним даним, станом на 1 січня 2015 року [175] на релігійній мапі України досить широко представлені протестантські церкви. Поряд із розвитком культових практик, протестантські церкви значно більше уваги, ніж православні та католики, приділяють позакультовим практикам, постійно вдосконалюючи наявні та сприяючи появі нових напрямів роботи у цьому контексті. При цьому протестанти прагнуть співпрацювати у здійсненні позакультових практик із державними установами, що знаходить відображення у відповідних соціальних концепціях, в яких розглядаються особливості співпраці між церквою та державою. Так, в Основах соціального вчення АСД в Україні [166] особлива увага приділяється визначенню напрямів роботи, спрямованих на міжконфесійну співпрацю та взаємодію із державою, в тому числі в межах позакультових практик. З цією метою в Основах соціального вчення зазначаються умови такої співпраці та виокремлюються сфери, в яких вона може бути особливо плідною. Поряд із практиками у традиційних сферах, на кшталт благодійності, морального та духовного виховання, звертається увага і на ряд інших, на перший погляд, не зовсім традиційних для Церкви. Зокрема, АСД вважають, що співробітництво із державою варто розвивати в таких сферах, як підтримка інституту сім'ї; турбота про здоров'я людини; участь у спільних з державою і громадськими організаціями соціальних програмах; миротворча діяльність, допомога в зонах конфліктів; діалог з органами державної влади будь-яких гілок та рівнів з питань, значущих для церкви і суспільства; робота церковних і світських ЗМІ щодо відродження моральності, захисту прав та свобод людини, свободи совісті й релігійної свободи, зміцнення громадянського суспільства; сприяння толерантності, взаєморозумінню й співпраці між людьми; діяльність зі збереження довкілля; економічна діяльність на користь Церкви, держави і суспільства; протидія екстремістським структурам, що представляють небезпеку для особи й суспільства [166].

Такий підхід в організації співробітництва з державою

демонструє відкритість АСД до співробітництва, їхнє прагнення до порозуміння з державою не лише у суто церковних питаннях, але і таких, що мають важливе суспільне значення.

На відміну від АСД, в офіційних документах інших протестантських напрямів (СХВЕ та СЄХБ) практично не прописані особливості взаємодії із державою. Вказано лише на толерантний характер відносин та підтримку держави як соціального та політичного інституту, а також невторчання у справи один одного. Зокрема, в Основах віровчення та богослужбової практики СХВЕ світська влада розглядається як *«Божя установа»*, тому покора їй є природним явищем.

Таким чином, держава та церква на сьогоднішній час будують свої відносини у форматі законності, толерантності, взаємодопомоги, намагаються створювати такий мікроклімат, що сприятиме появі нових форм та способів співпраці.

Висновки до розділу 2

Досліджуючи роль позакультових практик у формуванні громадянського суспільства, ми виходили із концептуалізації останнього у творчому доробку таких видатних філософів та соціологів минулого та сучасності, як Г. Гегель, А. Де Токвіль, Т. Парсонс, Ю. Хабермас, К. Шмідт, Н. Луман, Е. Гелнер, Дж. Александер та ін. При цьому особливу увагу ми приділяли тим концепціям громадянського суспільства, в яких акцентується роль соціального інституту релігії у розбудові такого суспільства (А. Де Токвіль, Е. Гелнер). Участь Церкви у вирішенні актуальних проблем життєдіяльності як суспільства в цілому, так і окремих соціальних груп (перш за все найбільш уразливих) і особистостей, тобто її позакультові практики, є важливим фактором самоорганізації українського соціуму, формування громадянського суспільства в нашій країні. Отже, за сучасних умов громадянська спрямованість в діяльності християнських церков в Україні перш за все знаходить своє відображення в їхніх позакультових практиках. Як засвідчує наше дослідження, зокрема здійснений нами контент-аналіз соціальних доктрин сучасних християнських церков, такі практики

сприяють не тільки вирішенню суспільних проблем, але й допомагають їхнім учасникам самореалізуватися, здобути характеристики суб'єктів громадянського суспільства. Ця обставина зайвий раз підтверджує наше припущення щодо ролі позакультових практик у становленні громадянського суспільства, адже мета таких практик, як і громадянського суспільства, – це формування суб'єктних характеристик їхніх учасників (як вірян, так і невіруючих), які завдяки позакультовим практикам можуть прийти до Бога.

Таким чином, позакультові практики мають не лише суспільну, але й особистісну значущість. Водночас вони суттєво трансформують взаємодію у контексті системи «держава-церква». Це зумовлюється тим викликом, який роблять позакультові практики державі, розв'язуючи нагальні соціальні проблеми, опікуватися якими мають державні інституції. Саме тому сьогодні зазнає суттєвих змін ставлення держави до церкви, зокрема актуалізуються принципи толерантності та невтручання держави і церкви у справи один одного. Про це, зокрема, свідчить здійснений нами аналіз передвиборчих програм кандидатів у Президенти України відповідних виборів 1999 р., 2004 р., 2010 р. та 2014 р. Маємо сподіватися, що задекларовані принципи взаємодії держави і церкви будуть реалізовані у їхній практичній діяльності.

РОЗДІЛ 3

ПОЗАКУЛЬТОВІ ПРАКТИКИ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ У НОВИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ УМОВАХ: СУСПІЛЬНИЙ ТА ОСОБИСТІСНИЙ ВИМІРИ

3.1. Типологічний аналіз позакультових практик християнських церков

Перш ніж звернутися до розробленої нами типології позакультових практик, визначимо поняття «типологізація». Метод типології є загальнонауковим, тому він, як зазначає український соціолог С. Макеєв, з одного боку, є методологічним рівнем пізнання, а з іншого – передбачає конкретну техніку аналізу об'єкту дослідження [176, с. 253].

Дослідники по-різному визначають поняття «типологія», але первинним у цьому є розуміння поняття «тип». У цьому контексті висхідною точкою дискусії є оцінка поняття «ідеальний тип» М. Вебера. Типи він розглядає як «уявні образи, одержані за допомогою утопічної раціональності» [177]. Причому головною рисою типології, за М. Вебером, є певна типоутворююча ознака, яку виділяє дослідник, але вона не є суттєвою ознакою самого об'єкту вивчення, а привноситься в реальність самим дослідником для розуміння, осмислення тих процесів, які розглядаються [176, с. 254]. Американський соціолог Г. Беккер замість терміну «ідеальний тип» використовував поняття «конструктивний тип». Він вважав, що головним призначенням типу є не відображення реальності, а її пояснення [178]. Інший американський соціолог Дж. Маккінні вважав, що здатність до типологізації закладена в повсякденній свідомості, а, отже, типологізація є способом існування в довколишньому середовищі [179]. С. Макеєв вважає за доцільне розмежовувати такі поняття, як групування, класифікація та типологізація, оскільки групування постає лише технічним засобом об'єднання множини елементів у сукупності; класифікація передбачає певне упорядкування сукупності об'єктів і лише типологізація поєднує елементи в сукупність на основі системоутворювальних ознак і встановлює суттєвий зв'язок між ними [176, с. 255-256, 288].

Для повноти розуміння процесу типологізації ми звернули увагу

на деякі види типологій. Зокрема, в якісних методах нерідко використовують «природні» та аналітичні типології. Поняття «природні типології» вперше з'явилося в антропології. Згідно деяких дослідників (наприклад, П. Пелто), культурну поведінку необхідно вивчати і категоризувати з точки зору самих учасників подій. Аналітичні ж типології сконструйовані самим аналітиком і «є легітимним способом накладення світу значень на учасників подій» [180, с. 264, 280].

Ми будемо виходити з того, що типологізація є «побудовою ідеальних моделей як засобу групування схожих, однорідних у змістовному плані об'єктів» [181]. В. Ядов говорить про необхідність виокремлення теоретичної та емпіричної типологізації. На його думку, теоретична типологізація є «узагальненням ознак соціальних явищ на основі ідеальної теоретичної моделі за теоретично обґрунтованими критеріями» [171, с. 329], водночас емпірична типологізація є «пошуком стійких поєднань соціальних об'єктів (або явищ), що розглядаються у відповідності із описовими гіпотезами в декількох вимірах одночасно» [171, с. 323].

Оскільки типологізація є невід'ємним компонентом теоретичного, зокрема соціологічного, дослідження певних соціальних феноменів, ми застосували її для вивчення позакультових практик. Наше звернення до типологізації зумовлено метою нашого дослідження, яка полягає у концептуалізації феномену позакультових практик, в тому числі визначенні конкретних типів та видів практик сучасних християнських церков. Типологізація може ґрунтуватися на різних критеріях, для нас найбільш прийнятним є ціннісний критерій. Застосовуючи його до нашого аналізу позакультових практик, ми орієнтувалися на ті цінності, які є поширеними у нашому суспільстві та активно пропагуються християнськими церквами у своїй діяльності. Крім того, типологізація позакультових практик може бути здійснена за такими критеріями, як об'єкт практик, зміст практик, суб'єкт практик тощо.

Запропонована нами типологія позакультових практик сучасних християнських церков є теоретичною, за В. Ядовим, вона засновується, як підкреслювалось вище, на ціннісному критерії, зокрема на виокремленні таких типів цінностей, як традиціоналістський, модерністський та постмодерністський [182, 183, 184]. Як зазначає Л. Сокурянська, культурна генетика «дозволяє

зрозуміти, які елементи етосу конкретного соціуму (наприклад, сучасного українського суспільства) або соціальної спільноти (наприклад, студентської молоді) орієнтовані на відтворення норм, мети життя і засобів їхнього досягнення, що давно склалися, тобто належать до традиціоналістських цінностей; які аксіофеномени відносяться до модерністських цінностей, (орієнтації на інновації у досягненні раціональної мети, «цінності досягнення»); що можна схарактеризувати як ознаки постмодерністських ціннісних орієнтацій (прагнення до самореалізації, якості життя, політичної участі тощо)» [181, с. 257].

Отже, виходячи з ціннісного критерію, ми виокремили такі типи позакультових практик: традиціоналістський тип, модерністський тип, постмодерністський тип.

Розглядаючи кожен тип позакультових практик, зазначимо їхні основні риси, види діяльності, які характерні для певного типу практик, та зацентруємо увагу на ролі суб'єктів цих практик.

Головною особливістю першого (традиціоналістського) типу позакультових практик є акцент на традицію, тобто перш за все на християнські цінності та норми поведінки. Такий тип практик більшою мірою зорієнтований на відтворення тих християнських цінностей, що споконвіку пропагувалися християнськими церквами. Маються на увазі норми милосердя, терпимості, співчуття, допомоги ближньому. Значний вплив на формування таких практик, на нашу думку, мають культові практики, які визначають їхнє спрямування. На нашу думку, позакультові практики перевизначають роль церкви у сучасному суспільстві, суттєво підвищують її можливості у пропагуванні християнського способу життя за межами культової споруди. До традиціоналістського типу позакультових практик ми віднесли такі види діяльності, як благодійництво, місіонерство, частково роботу із представниками проблемних груп (проте така робота не є системною та послідовною). Як свідчить здійснений нами аналіз, традиціоналістський тип позакультових практик дещо більшою мірою притаманний православним церквам, які і на сьогодні відзначаються ортодоксальністю, що є, на їхню думку, мірою збереження як християнських цінностей в цілому, так і православних, зокрема.

Розглядаючи роль священників у традиціоналістському типі позакультових практик, варто відмітити, що вони виступають своєрідними модераторами, тобто визначають напрями та характер

діяльності в межах таких практик. Власне, вони продовжують виконувати функції проповідників християнських цінностей.

Що стосується вірян, які беруть участь у позакультових практиках традиціоналістського типу, зазначимо, що це передусім суб'єкти, що втілюють християнські догми у реальні справи. Виходячи з типології вірян, представленої у першому розділі цієї дисертації, можемо припустити, що такі релігійні особистості мають досить сильні релігійні переконання та, беручи участь у позакультових практиках, керуються цим, тобто намагаються реально допомогти церкві та людям.

Таким чином, традиціоналістський тип практик є значною мірою консервативно (ортодоксально) спрямованим, зорієнтованим на збереження та втілення християнських чеснот, розповсюдження християнської (перш за все православної) віри, націленим на реалізацію просвітницьких, пропагандистських та добродійних функцій. Здійснення практик цього типу носить переважно індивідуальний характер.

Перейдемо до розгляду особливостей модерністського типу позакультових практик. Як вже відмічалось, важливою рисою Церкви як соціального інституту є традиція. Будучи визначальною у культових практиках, вона відіграє важливу роль й у здійсненні позакультових практик (перш за все у контексті виділеного нами традиціоналістського типу цих практик). Для модерністського типу практик характерна певна свобода від диктату традицій. Це, звичайно, не означає, що позакультові практики цього типу здійснюються без врахування традиції. Але завдяки соціокультурним змінам, що особливо інтенсивно відбуваються в наш час, християнські церкви починають пристосовуватися до викликів сучасного суспільства, спрямовуючи свою діяльність на залучення вірян, завоювання їхньої прихильності, що, на нашу думку, сприяє розвитку церкви як конкурентоздатного соціального інституту. Виділимо ті риси, що характерні модерністському типу позакультових практик. Перш за все зазначимо, що такому типу практик притаманний громадянський характер, що виявляється в їхньому сприянні формуванню позитивного та сучасного образу християнських церков, який був би привабливим як для вірян, так і для потенційних вірян. Для модерністських позакультових практик є характерною орієнтація на діяльність інших соціальних інститутів, врахування досвіду інших конфесій та релігій у реалізації

позакультових практик. Зазначимо, що цей тип практик перш за все притаманний протестантським церквам, частково католицьким. Як свідчить наше дослідження, ці церкви розширюють сфери реалізації позакультових практик, не обмежуються лише благодійністю чи місіонерством. Практики модерністського типу, поряд із традиційністю, набувають рис раціональності та соціальної корисності, що зумовлено як зростаючою конкуренцією між християнськими конфесіями, так і зростаючою роллю особистих мотивів у виборі вірянами тієї чи іншої релігії чи конфесії. Вірянин у таких практиках із слуги Божого перетворюється в господаря власного існування, що і зумовлює його вибір. Модерністські позакультові практики зорієнтовані на досягнення певного блага, в ідеалі - на досягнення гармонії між матеріальним та духовним, а на рівні особистості – на задоволення її духовних потреб.

Священики, що зорієнтовані на такий тип практик, готові, як засвідчує наше дослідження, до сприйняття змін, що відбуваються в суспільстві, та до тих змін, які зрештою можуть відбутися та вже відбуваються в діяльності церкви як соціального інституту. Свідомством цих змін, на наш погляд, є те, що церква, залишаючись духовним центром, все ж наближається до вірян у своїх можливостях допомогти їм у розв'язанні повсякденних проблем.

Як вже зазначалось, модерністський тип практик більшою мірою характерний для протестантів, певною мірою – для католиків. У практиках цього типу спостерігається тенденція відступу від традиційного до сучасного, що полягає у розвитку таких видів позакультової діяльності, які дають шанс віруючим розв'язувати реальні повсякденні проблеми. Проте особливо яскраво це виражено, на нашу думку, у такому типі практик, як постмодерністський.

У постмодерністському типі практик на перший план виходять громадянські наміри. На думку А. Колодного, загальною тенденцією у розвитку сучасного християнства є його протестантизація [185, с. 41]. Вона полягає, з одного боку, у поступовому спрощенні обрядової символіки і практики, а з іншого - в активній реалізації позакультових практик. У межах протестантських церков йде свідоме формування системи норм та цінностей, яка, засновуючись на загальнохристиянських аксіофеноменах, відповідає суспільним потребам. У цьому контексті переглядаються деякі християнські норми. Зокрема, вірянин постає не тільки грішником та мучеником, а особистістю, що може самореалізуватися, в тому числі беручи участь

у позакультовій діяльності; досягнення певного блага (як морального, так і матеріального) постає реально можливим у недалекому майбутньому, хоча основний акцент робиться все ж на самореалізації та підвищенні якості життя. Як засвідчило наше дослідження, такі тенденції характерні значною мірою для протестантизму.

У протестантській релігії людина не перестає сприйматися як грішник чи мученик, але завдяки участі у позакультових практиках вона має можливість в якійсь мірі спокутувати свою вину, приносячи користь суспільству, до якого належить. З огляду на ці завдання, протестантські церкви здійснюють конкретні види позакультових практик у різних сферах: освіті та вихованні (відновлення та створення мережі освітніх закладів, які готують представників духовного сану та мережі недільних шкіл, що мають на меті прищеплення молоді християнських цінностей); дозвіллі (від організації дитячих та молодіжних свят до формування рекреаційної системи дозвільно-оздоровчого характеру); роботі із проблемними групами, яка полягає у створенні мережі закладів, розробці конкретних програм із втілення того чи іншого напрямку роботи, спрямованого на вирішення проблем представників цих груп.

Розглядаючи роль священників у постмодерністських практиках, варто відмітити такі важливі моменти: священник може і реально виступає як модератором, так і безпосереднім учасником практик. Оскільки позакультові практики цього типу актуалізуються у різних сферах, то священник має володіти значним багажем знань, умінь та навичок, не обмежуючись лише професійним (церковним) знанням. Таким чином, священник, який залучається до постмодерністського типу позакультових практик, постає як високоінтелектуальна та всебічно розвинена особистість.

Віряни у таких практиках постають творцями добрих справ, особами, що здатні змінити власне життя та життя інших людей на краще. Варто зазначити, що у постмодерністських практиках актуалізується надконфесійний характер діяльності. Якщо у традиціоналістському типі практик акцент робиться на духовно-моральні імперативи, то у постмодерністському типі — на секуляризовану духовність, яка полягає у сполученні релігійних (християнських) та світських засобів реалізації позакультових практик. На особистісному рівні участь у постмодерністських позакультових практиках передбачає актуалізацію постматеріалістичних цінностей. Згадаємо, що американський

соціолог Р. Інглхарт, досліджуючи ціннісний зсув у глобальній перспективі, визначив його як перехід від матеріалістичних до постматеріалістичних та більш широко — до посмодерністських цінностей [186, с. 6–32]. У контексті позакультових практик постмодерністського типу віряни прагнуть не лише здійснити добру справу, допомогти ближньому, але й реалізувати себе в тій чи іншій діяльності, здійснити власний вибір, керуючись своїми цінностями та виходячи з власних здібностей та талантів. Це свідчить, як зазначав Р. Інглхарт, про «розширення сфери індивідуального вибору і масової участі» [186]. У цьому контексті позакультові практики постають ще одним напрямом повсякденного життя людини, де вона може віднайти себе, проявити свій потенціал, застосувати свої знання, вміння та навички.

Ще раз підкреслимо, що значний досвід у створенні такого типу позакультових практик є у представників протестантизму, хоча постмодерністські позакультові практики певною мірою притаманні і католицизму, який переживає своє оновлення, в тому числі завдяки таким практикам. Православ'я в цілому протистоїть цьому процесу, оскільки вбачає у поширенні таких практик пряму загрозу унікальності та традиційності церкви як релігійного інституту.

Отже, постмодерністський тип практик відзначається позитивним ставленням священників та вірян до активного застосування світських засобів реалізації цих практик, розширенням їхньої мережі у різних сферах суспільного життя.

Звичайно, розроблена нами типологія позакультових практик є певною схемою, а виділені типи — ідеальними. В основу її розробки були покладені результати проведення серії інтерв'ю зі священниками, студентами ВНЗ та молодими вірянами, спрямованих на з'ясування їхнього бачення розвитку церкви, в тому числі ставлення до такого напрямку, як позакультові практики.

У програмі авторського емпіричного дослідження була висунута гіпотеза про те, що для християнських церков характерний змішаний тип позакультових практик. Аналізуючи передусім результати інтерв'ю зі священниками різних християнських напрямів, ми намагались пересвідчитись у тому, наскільки наша гіпотеза підтвердиться (детальніше про результати дослідження розглянемо у підрозділі 3.4.).

Звичайно, діяльність церкви перш за все орієнтована на культові практики. Можливо, саме тому серед виокремлених нами на

теоретичному рівні типів позакультових практик найбільш вираженим, як свідчать емпіричні дані, є традиціоналістський тип, який перш за все притаманний, як підкреслювалося, православним церквам. Безумовно, що, діяльність цих церков сьогодні модернізується, що, в тому числі, виявляється у розширенні напрямів їхніх позакультових практик, у появі нових форм, видів цих практик, що зумовлено, головним чином, конкуренцією із іншими християнськими напрямками та адаптацією до нових соціокультурних умов.

Для позакультових практик УПЦ КП певною мірою характерні риси модерністського та навіть постмодерністського типу практик. Це має прояв у розширенні напрямів позакультових практик, появі нових та удосконаленні вже існуючих форм та видів таких практик. Нестандартний підхід до позакультових практик, перш за все зорієнтованих на молодь, проявляється у врахуванні потреб та інтересів самої молоді.

Головною особливістю позакультових практик, організованих РКЦ, є тісний взаємозв'язок із культовими практиками. Наскрізним поняттям позакультових практик цієї церкви є віра. Саме тому у діяльності РКЦ тісно переплітаються традиціоналістський та модерністський типи позакультових практик. Для них певною мірою характерні і постмодерністські риси, зокрема це стосується позакультових практик, спрямованих на молодь, які не лише повертають молодь до духовності, але й дають їй можливість самореалізуватися.

У діяльності УГКЦ надається перевага традиціоналістському типу позакультових практик. Проте ця діяльність має також деякі риси модерністського типу практик.

Позакультові практики християн віри євангельської, як свідчить наше дослідження, також мають яскраво виражені риси традиціоналістського типу.

Що стосується позакультових практик СЄХБ, то вони відрізняються надзвичайною різноманітністю напрямів позакультових практик. Жодна із існуючих в Україні християнських церков не може з нею зрівнятися. Як засвідчило наше дослідження більшість позакультових практик цієї церкви організовані та проведені прихожанами та здійснюються у таких сферах, як здоров'я, дозвілля, благодійність, соціальна сфера, виховання, охорона навколишнього середовища тощо.

Виходячи із запропонованої нами типології позакультових практик, ми дійшли висновку, що їхнє здійснення у СЄХБ тяжіє до постмодерністського типу. Участь представників цієї церкви у позакультових практиках надає їм можливість реалізувати свої прагнення, ціннісні орієнтації тощо.

Згідно розробленої нами типології позакультових практик, АСД характерні риси усіх трьох типів практик, але все ж таки переважають модерністський та постмодерністський типи. Позакультові практики у даній церкві постають, з одного боку, формою місіонерства, з іншого — спрямовані на досягнення певного блага, на самореалізацію їхніх учасників (як священників і вірян, так і невіруючих).

Отже, здійснений нами аналіз засвідчив, що для сучасних християнських церков характерний змішаний тип позакультових практик.

3.2. Позакультові практики сучасних християнських церков як чинник формування морального імперативу та здорового способу життя сучасної молоді

Соціальна значущість позакультових практик має прояв у здійснюваних Церквою заходах, спрямованих на формування духовного та морального потенціалу суспільства. У цьому контексті вагомим значення набуває орієнтація на соціальні групи, які спроможні бути не тільки об'єктами, але й суб'єктами практик, тобто брати активну участь у різноманітних позакультових заходах християнських церков. Однією із таких соціальних груп є молодь. Вибір на користь останньої зумовлений, на нашу думку, передусім відсутністю в суспільстві сталих духовних та культурних орієнтирів, що негативно позначається на розвитку молодого покоління, оскільки пошук таких орієнтирів нерідко призводить до девіантної поведінки, до аморального чи навіть злочинного способу життя. Ще одним мотивом вибору молоді є її прагнення до особистісного розвитку, інтерес до новацій, бажання допомагати людям. Водночас зацікавленість християнських церков у розвитку позакультових практик, спрямованих на молодь, пов'язана із їхньою конкуренцією з іншими соціальними інститутами, які своєю діяльністю також

намагаються залучати до себе молодь. З огляду на це, надзвичайно важливим є формування такої системи позакультових практик, яка б, з одного боку, сприяла духовному та моральному формуванню сучасної молодої людини, а з іншого — збереженню власної конкурентноздатності християнських церков у змаганні з іншими соціальними інститутами, особливо такими, як електронні засоби масової інформації та комунікації (телебачення, Інтернет тощо), які часто–густо транслюють аморальні цінності та поведінку.

Для того, щоб з'ясувати, яку роль відіграють позакультові практики християнських церков у становленні духовного світу сучасної української молоді, ми, окрім опитування молодих вірян, студентів та священників, здійснили контент-аналіз ЗМІ різних християнських церков за 2009–2014 роки, зокрема таких видань, як «Православний вісник» (УПЦ КП), «Церковна православна газета» (УПЦ), «Воляння з Волині» (РКЦ), «Адвентистський вісник» (АСД), «Волинь християнська» (СЄХБ), «Благовісник» (СХВЕ). При відборі ЗМІ ми виходили з таких критеріїв: доступність ЗМІ, висвітлення обраної нами теми, тобто позакультових практик, та їхня спрямованість на молодь. Для отримання необхідної інформації було також проаналізовано сайти відповідних християнських церков. У цьому підрозділі ми зосередимо свою увагу саме на результатах контент-аналізу зазначених видань.

Згідно вказаного методу дослідження було виокремлено категорії та підкатегорії аналізу, а також одиниці аналізу та рахунку [187].

Отже, до категорій аналізу було віднесено:

- 1) зміст та характер позакультових практик, що зорієнтовані на молодь;
- 2) цінності, які артикулюються та транслюються даними практиками.

Серед підкатегорій ми визначили такі:

- 1) типи практик, спрямованих на молодь;
- 2) типи практик, в основі яких лежать християнські чи громадянські цінності.

Одиницею нашого аналізу було повідомлення, а одиницею рахунку — поява в тексті ознаки, що нас цікавить (наявність–відсутність позакультових практик).

З огляду на сформульовану нами дефініцію, позакультові практики постають як такі, що формуються у повсякденній

діяльності, тому не передбачають професійної підготовки, а лише певних організаторських здібностей агентів практик, якими виступають священнослужителі та віруючі. Залучення груп вірян до таких практик ґрунтується на їхньому інтересі та бажанні. Як ми вже зазначали, однією із особливостей позакультових практик християнських церков є їхня орієнтація на різні соціальні групи. Кожна із християнських церков прагне у своїй діяльності максимально враховувати потреби та інтереси тієї соціальної групи, на яку спрямовані практики. Отже, і підходи до організації та змісту позакультових практик будуть різні. Скажімо, для людей похилого віку необхідна допомога у вирішенні тих чи тих побутових питань; для людей з обмеженими можливостями дуже важливою є проблема соціалізації та соціальної адаптації, що може реалізовуватися як у контексті культових, так і позакультових практик. Для дітей та молоді актуальними є проблеми, що виникають у їхньому міжособистісному спілкуванні, взаємодії із старшим поколінням, у тому числі з батьками, вчителями тощо.

Звернувшись до зазначених вище видань, ми розглянули 8408 публікацій, але лише 86 з них були присвячені висвітленню позакультових практик християнських церков [188]. Переважна більшість цих публікацій містила інформацію про позакультові практики, що спрямовані на молодь.

Результати здійсненого нами контент-аналізу церковних ЗМІ дозволили визначити особливості та спрямованість таких практик.

Почнемо розгляд із православних церков – УПЦ та УПЦ КП. Як вже підкреслювалось, такий вид діяльності, як позакультові практики, у тому числі робота із молоддю, в цілому для православ'я є новим. Приділяючи основну увагу культовим практикам, православні церкви здійснюють їх без врахування демографічних, гендерних тощо особливостей вірян. Що стосується позакультових практик, то в їхніх межах усі ці особливості мають бути обов'язково враховані. Нерозвинутість даних практик призводить до того, що вони не завжди орієнтуються на конкретні соціальні групи. Певним винятком є молодь. З огляду на православні друковані видання, зокрема на результати здійсненого нами контент-аналізу цих видань, робота з молоддю здійснюється православними церквами перш за все у сфері дозвілля. Велика увага в позакультових практиках християнських церков приділяється проблемам духовності молоді. Зокрема, у лютому 2009 року у стінах Київської Православної богословської

академії відбувся VII Всеукраїнський з'їзд православної молоді, основним гаслом якого було «Духовність як відповідь та особистий подвиг» [189, с. 24]. В межах з'їзду обговорювалися проблеми православного способу життя сучасної молоді.

Ще одна тема, яка висвітлюється в церковних ЗМІ і якій приділяє особливу увагу УПЦ КП, є викладання факультативних курсів релігійного змісту у світських навчальних закладах, а також проведення конференцій. Так, різноманітні проблеми, присвячені захисту традиційної духовності, обговорювалися, зокрема, на науково-практичній конференції у травні 2009 року, що проходила у Київській Православній богословській академії [190, с. 16-17]. Головною особливістю даної конференції було залучення до її проведення як представників духовенства (традиційних церков, у тому числі і УПЦ КП), так і представників вищих навчальних закладів, а також ЗМІ. Головне питання, що було винесено на обговорення, стосувалося об'єднання зусиль церкви та громадськості у подоланні бездуховності, формуванні духовних засад життєдіяльності сучасної молоді. Ці напрями роботи в основному характерні для УПЦ КП. Проте аналіз «Православного вісника» показав, що в ньому недостатньо висвітлюється тема позакультових практик, у тому числі спрямованих на молодь; статті з цієї тематики є невеликими за обсягом та мають, швидше, форму повідомлення, а не ґрунтовного аналізу. За «знаком» інформація, розміщена у повідомленнях, має позитивний характер. Авторами проаналізованих публікацій є священники, викладачі тих чи інших навчальних закладів та особи, які вказали лише прізвище без вказівки професії та посади, що, безумовно, ускладнювало наш аналіз, оскільки не завжди були зрозумілими мотиви написання статті, ступінь зацікавленості автора тощо. Здійснений нами контент-аналіз довів, що публікації у «Православному віснику» за вказаний період були присвячені позакультовим практикам, які переважно здійснювалися у сфері дозвілля і освіти та були перш за все спрямовані на формування духовних (релігійних) цінностей і лише частково на актуалізацію громадянських чеснот молодого покоління.

Продовжимо наш розгляд «молодіжних» позакультових практик УПЦ, звернувшись до аналізу такого видання, як «Церковна православна газета». За результатами проведеного контент-аналізу вдалося з'ясувати, що у позакультових практиках УПЦ велика увага приділяється таким гострим проблемам загальнонаціонального

характеру, як СНІД та аборти. Зокрема, у 2009 році в рамках засідання Громадської ради було представлено проект Концепції національної і інформаційної кампанії «Не дай СНІДу шанс» [191, с. 5]. Лейтмотивом кампанії, призначеної головним чином для молоді віком від 16-25 років, мав стати девіз «Досить просто знати, що презерватив захищає від ВІЛ – використовуйте презервативи при сексуальних контактах». Проте Громадська рада, куди входили і представники духовенства, засудила такий підхід і рекомендувала його переглянути та зробити основний акцент на проведенні освітньої та роз'яснювальної роботи з пропаганди здорового способу життя.

Головні акценти у позакультових практиках УПЦ зміщуються у сферу дозвілля. Так, декілька років поспіль в УПЦ організовується кінофестиваль «Покров», в межах якого демонструються кінофільми, що присвячені тим чи тим питанням християнської віри. У 2010 році цей кінофестиваль зібрав понад 40 робіт з України, Росії, Білорусії та інших країн. У фільмах, що представляються на фестивалі, акцентується на проблемах духовності, православного способу життя, власне православного духу тощо; в них розповідається про «життя святих» чи про біблейські історії. Як зазначив ідейний натхненник кінофестивалю намісник Свято-Троїцького Іонинського монастиря архімандрит Іона (Черепанов), не існує такого критерію, який би визначив «православність» фільму. Зокрема, він підкреслив, що у картині може взагалі не йтися про Христа, про святих, у кадрі не буде храмів і свічок, але він буде православним за духом, і його зміст приведе людей до Христа. Кращий рецепт такого фільму — чисте серце творців і професіоналізм, а інше доробить Господь [192]. Зазначимо, що до цих фестивалів залучається також і молодь (як в ролі учасників, так і глядачів).

УПЦ є також ініціатором створення богословських клубів для молоді «Софія» та «Благо». Метою створення цих клубів є перш за все залучення молоді до обговорення питань на релігійну тематику. Проте клуб «Благо» є також і спортивно орієнтованим: при клубі працює багато спортивних секцій. Від інших клубів «Софія» та «Благо» відрізняються форматом проведення зустрічей з молоддю, які відбуваються таким чином: спочатку слухачам презентують міні-лекцію, а потім триває обговорення її теми. Всі теми формулюються в руслі святоотцівської спадщини – вчення та офіційної періодики Православної церкви. Важливою особливістю обговорення є те, що до розгляду приймаються тільки питання на релігійну тематику, що

викликають певні суперечки. Завдяки цьому молодь має змогу не просто бути обізнаною із вченням та подіями церкви, але й отримати навички ведення дискусії, відстоювання власної точки зору [193, с.6].

Значної уваги УПЦ надають освітній сфері, зокрема запровадженню в шкільні програми курсів духовно-морального спрямування на зразок «Основ християнської етики», що мають як християнську, так і соціальну значущість. В одній із публікацій, присвяченій даній темі, підкреслюється особлива роль сім'ї, адже саме батьки мають першими дати духовне та релігійне виховання маленькій людині. Бесіди з дітьми на теми православної віри проводяться в дошкільних закладах, у багатьох містах працюють недільні школи.

Як свідчить аналіз «Церковної православної газети» - друкованого органу УПЦ, із 7 500 розглянутих нами публікацій лише 31 висвітлює позакультові практики. Більшість із цих публікацій присвячена практикам, спрямованим на молодь. Аналіз публікацій виявив ще одну проблему — відсутність підготовлених журналістів, які могли б висвітлювати такі практики.

Продовжимо наш аналіз розглядом римо-католицького видання «Воляння з Волині». Перш за все зазначимо, що католицькі церкви мають неабиякий досвід щодо організації та проведення позакультових практик, особливо місіонерської діяльності, але на сайтах РКЦ та УГКЦ така робота, на нашу думку, висвітлюється недостатньо. Що ж до обраного нами для аналізу друкованого видання, то позакультові практики також висвітлюється в ньому недостатньою мірою.

Тим не менш, «Воляння з Волині» містить публікації, присвячені організації молодіжного дозвілля, зокрема спільно зі студентами Польщі. Йдеться про подію, яка відбулася в серпні 2009 року, коли група молоді з України у складі 45 осіб вже втретє мала нагоду відпочивати у Польщі в таборі у Сямошицях. На дітей та молодь чекала різноманітна програма, в якій мало місце і навчання, і відпочинок, і участь у релігійно-культурних заходах і спортивних змаганнях [194, с.7-8].

Ще одна публікація присвячена відкриттю Теологічного інституту ім. Йосифа Більчевського (жовтень 2009 року), де можуть вивчати філософію і теологію різні за своїм складом групи: ченці, семінаристи, а також світські особи [195, с. 8]. Власне ця установа і передбачала доступність до навчання різних груп населення.

В цілому із 21 проаналізованої нами публікації лише 7 було присвячено висвітленню теми позакультових практик, із них 5 – практикам, що зорієнтовані на молодь. Щодо об'єму публікацій, то в основному вони містять від 150 до 300 рядків, що вказує на значимість теми. В центрі уваги статей про позакультові практики РКЦ були молоді віряни, відділ, що опікується діяльністю в'язничних капеланів, та церква в цілому. Серед авторів публікацій є священники, але здебільшого у виданні були наведені дані офіційних сайтів та представлені статті, автори яких зазначали лише своє прізвище.

Здійснений нами аналіз засвідчив, що позакультові практики РКЦ зорієнтовані в основному на свою паству, що, на нашу думку, суттєво знижує їхню значущість на загальносоціальному рівні.

Аналіз видань протестантських церков, зокрема АСД, СЄХБ та СХВС, дає підстави стверджувати, що молодіжна тема є для них досить актуальною. Значна увага у виданнях цих церков приділяється позакультовим практикам з організації дозвілля дітей та молоді, висвітленню результатів роботи молодіжних конгресів, на яких, зокрема, обговорюється робота молодіжних відділів Церков за певний період. Наприклад, в одній із публікацій «Адвентистського вісника» розглядається діяльність молодіжного відділу Закарпатської області, зокрема організований ним захід «Зустріч з Богом», який було проведено на туристичній базі, де зібралося 70 осіб [196, с. 10]. Головною особливістю цього заходу було створення умов для інтенсивного двостороннього діалогу священнослужителів із молоддю. В його межах розглядалися не лише питання духовного життя, але й місії адвентистської молоді в цілому, обговорювалися такі теми, як прагнення світських задоволень, втрата багатьма членами церкви живого зв'язку з Богом тощо. До речі, ця проблема, з огляду на аналіз різних християнських видань, піднімається та обговорюється лише у адвентистів сьомого дня.

У виданні, що аналізується, подається також інформація про роботу міжцерковних конгресів, на яких представники різних, головним чином протестантських, церков обмінюються досвідом у сфері реалізації позакультових практик. Останнім часом протестанти надають все більшої ваги молодіжним зібранням за професійною ознакою та обговорюють проблеми, наприклад, юридичної, медичної практики в контексті своєї віри. Зокрема, цьому присвячені публікації такого видання СХВС, як «Благовісник», в якому основна увага приділяється ролі віри у медицині, проблемі евтаназії, здоровому

спосіб життя тощо. При цьому акцентується, в тому числі, на моральних імперативах діяльності медичних працівників.

Прикладом «професійних» конференцій, як свідчать публікації «Адвентистського вісника», є конференція медпрацівників-адвентистів, яка відбулася в січні 2010 року [197, с.7]. Серед її учасників були лікарі –адвентисти не тільки з України, але й також із Білорусії та Молдови. Під час роботи конференції обговорювалися різноманітні питання, що стосувалися, зокрема, довгожителства та дієтичних засобів боротьби за здоров'я. Головне побажання, яке було висловлено на конференції, пролунало як заклик: зробити кожна церкву громадським центром здоров'я.

Протестантські церкви приділяють значну увагу підготовці місіонерів серед молоді, що знаходить своє відображення у проаналізованих нами ЗМІ. Наприклад, в одній із публікацій «Адвентистського вісника» надано інтерв'ю із прихожанином, який, проживаючи в селі Новосамарка Одеської області, через передплату розповсюджував газету «Вічний скарб» [198, с. 8]. Для підготовки молоді до місіонерської діяльності адвентисти створюють спеціальні школи євангелізації. Так, у 2010 році був перший випуск студентів-місіонерів такої спецшколи у Вінниці. Навчаючись у цій школі, її вихованці отримують ґрунтовну теоретичну підготовку та практичні навички поширення вістки Євангелія. З цією метою студентів навчають спілкуванню з людьми. Наскільки таке навчання є ефективним, вказують такі факти: за період навчання силами студентів та за підтримки церков була реалізована євангелізаційна програма, завдяки чому 40 осіб прийняли хрещення.

Ще один напрям, який постійно, принаймні за аналізований нами період, висвітлюється у протестантських ЗМІ, – пропагування здорового способу життя через засудження шкідливих звичок. Цьому, зокрема, присвячені публікації у «Благовіснику» (СХВЄ) та «Адвентистському віснику» (АСД). У цих виданнях піднімається й така проблема, як аборти (особливо у «Адвентистському віснику»). Акцентуючи на моральній стороні зазначених проблем, автори публікацій аналізують їх як на індивідуальному, так і на груповому та загальносоціальному рівні.

Продовжуючи наш аналіз ЗМІ, зазначимо, що публікацій, які висвітлюють позакультові практики протестанських церков, не дуже багато. Так, у «Адвентистському віснику» за 2010 рік по даній тематиці опубліковано лише 19 публікацій (із 82), у щомісячнику

«Волинь християнська» за той же період – 13 (із 240) , у «Благовіснику» (за 2009 рік) – 11 публікацій (із 432).

У «Адвентистському віснику» інформація про позакультові практики міститься у невеликих за обсягом повідомленнях (50 – 100 рядків), що зумовлено передусім невеликим обсягом самої газети. Це повідомлення про благодійну діяльність, співпрацю із іншими церквами. У публікаціях висвітлюється робота медиків-адвентистів, місіонерство, відвідування хворих, надання допомоги особам з наркотичною залежністю, робота суботніх шкіл. Цікавою, на наш погляд, є нова форма місіонерської діяльності, а саме створення спеціальної молитовної групи, яка використовує мобільний зв'язок для спільних молитов чи обговорення проблем, які хвилюють членів цієї групи. У 2010 році було 9 таких груп, зокрема на території Вінницької, Житомирської та Хмельницької областей.

У щомісячнику «Волинь християнська», який є виданням СЄХБ, статті, присвячені висвітленню позакультових практик, теж мають невеликий обсяг – 50–100 рядків. Що стосується тематики повідомлень, то в основному подається інформація про молоде дозвілля, благодійність та викладання дисциплін релігійного спрямування. Окрім позакультових практик, спрямованих на молодь, розглядаються також практики, які спрямовані на інші соціальні групи: дітей, людей похилого віку, ув'язнених.

Різні напрями позакультових практик СЄХБ представлено на її офіційному сайті. Значна увага там приділяється і молодіжним практикам, зокрема дозвіллю молоді, передусім організації молодіжних таборів.

У проаналізованих нами публікаціях щомісячнику «Благовісник» (СХВЄ) перш за все розглядаються позакультові практики, спрямовані на організацію молодіжного дозвілля. Проте доволі багато й таких повідомлень, в яких акцентується на проблемі суспільної моралі, поширенні шкідливих звичок серед молоді тощо. В одній із публікацій аналізуються дані всесвітньої організації охорони здоров'я стосовно вживання підлітками алкоголю. Зокрема, вказується, що Україна стала абсолютним лідером з-поміж сорока країн Європи за кількістю підлітків 11-15 років, які регулярно вживають алкоголь, що становить значну загрозу здоров'ю української нації [199, с. 56].

Аналізуючи протестантські видання, ми дійшли висновку, що залучення молоді до організації та проведення позакультових заходів

сприяє розкриттю особистісного потенціалу молодої людини, впливає на формування адекватного бачення нею актуальних індивідуальних та суспільних проблем, допомагає самовираженню.

Отже, здійснений нами аналіз ЗМІ християнських церков свідчить про те, що вони приділяють все більше уваги молодіжним позакультовим практикам, спрямованим, зокрема, на організацію дозвілля, освіти та виховання молоді. Залучаючи молодих вірян до позакультових практик, християнські церкви прагнуть прищепити їм християнські та громадянські цінності. В контексті християнського світосприйняття церкви долучаються до формування духовних пріоритетів молоді, намагаються привернути її увагу до моральних імперативів та громадянських цінностей, останнє значною мірою властиве протестантським церквам. Водночас залучення молоді до різних напрямів позакультових практик дає їй реальну можливість проявити свої здібності, реалізувати свої мрії чи бажання. Завдяки цьому віруюча молодь адаптується до сучасних суспільних умов, що, безумовно, має позитивне значення як для церков, так і для самої молоді.

Аналіз друкованих видань християнських церков був здійснений з огляду на розроблену нами типологію позакультових практик, про що докладно йшлося у попередньому підрозділі.

Згідно нашого контент-аналізу ЗМІ, у всіх трьох християнських напрямках перш за все представлений традиціоналістський тип позакультових практик. Зокрема, у православних церквах це впровадження в шкільну освіту такої дисципліни, як «Основи християнської етики» та подібних курсів, у католицьких – діяльність теологічного інституту, в протестантських – підготовка молоді до місіонерської діяльності.

Результати контент-аналізу також засвідчили, що модерністський тип тією чи іншою мірою притаманний позакультовим практикам усіх трьох християнських напрямів. У православних церков це організація акцій щодо проблем СНІДу та абортів; у католицьких – організація дозвілля, в протестантських – проведення різних молодіжних конгресів, акцент в яких робиться на міжконфесійній співпраці в межах молодіжних позакультових практик.

Щодо постмодерністського типу практик, то, за даними контент-аналізу, найбільш яскраво він виражений у протестантських церквах, у тому числі в межах практик, спрямованих на пропаганду здорового

способу життя. У православних церквах даний тип практик має прояв у діяльності богословських клубів «Софія» та «Благо». Будучи їхнім членом, молода людина має змогу проявити себе, самоствердитися в молодіжному колі, реалізувати свої таланти.

Таким чином, здійснений нами контент-аналіз церковних ЗМІ показав, що для всіх християнських церков позакультові практики є важливим напрямом роботи, саме про це свідчать проаналізовані нами публікації. Свідченням того, що позакультові практики сьогодні досить активно розвиваються, служить той факт, що вони спрямовуються не тільки на паству, як культові практики, але й на населення в цілому, мають конкретних адресатів, зокрема молодь. Важливою характеристикою позакультових практик є їхня спрямованість не лише на реалізацію суто релігійних цінностей, але й на формування громадянських цінностей, чеснот, моральних преференцій світського характеру. До позакультових практик залучають молодих вірян, які постають активними учасниками різноманітних заходів, що дає їм змогу реалізувати себе.

Отже, розвиток позакультових практик свідчить про те, що церква як соціальний інститут не є замкнутою системою, вона відкрита до змін, що відбуваються в суспільстві.

Визначаючи роль позакультових практик у духовному та моральному формуванні сучасної молоді, ми звернулися до результатів кількісних та якісних досліджень, проведених як нами особисто, так і соціологами Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна за нашої участі. Результати цих досліджень представлені в наступному підрозділі монографії.

3.3. Рівень воцерковлення молоді як чинник та показник ефективності позакультових практик християнських церков

Здійснюючи емпіричний аналіз обраної нами проблеми, ми перш за все звернулися до результатів міжнародного дослідження, проведеного за нашої участі соціологами Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна протягом 2009-2011 рр.³, в межах якого, в тому числі, визначався рівень релігійності української студентської молоді, її воцерковлення [181]. При цьому ми виходили

3 Докладно про це дослідження йдеться у вступі.

з аналізу самовизначення людини як релігійної (віра в Бога як така), її ідентифікації з тією чи іншою конфесією та з конкретною релігійною громадою, а також із її реальної участі у духовних практиках.

Зазначимо, що, розпочинаючи власне дослідження, ми висловили припущення, що участь студентської молоді у позакультових практиках залежатиме від рівня її воцерковлення. Підкреслимо, що різні вчені по-різному інтерпретують це поняття. Наприклад, російські соціологи розглядають воцерковлення як процес введення у віру і благочестя та як процес входження в церкву (в останньому випадку виділяється категорія православних, які не просто хрещені в православній церкві, але й прагнуть жити по-православному) [200, с. 97]; як добровільне визнання людиною впливу церкви через засвоєння встановленого в ній способу життя та способу мислення [201], як процес регулярного відвідування богослужіння та підтримки соціальних відносин у межах певної церковної громади [202]. Українська дослідниця А.М. Ніколаєвська акцентує увагу на ролі релігії у формуванні моральних цінностей студентської молоді [203].

У своєму дослідженні ми розглядаємо воцерковлення як результат залучення людини до культових практик, як процес її входження в церкву, що передбачає регулярне відвідування богослужіння, дотримання ритуалів та традицій. На нашу думку, велике значення у воцерковленні людини має її участь у позакультових практиках, що значною мірою сприяє розвитку соціальних відносин у межах церковної громади. Саме з огляду на ці феномени можемо говорити про певний рівень воцерковлення особистості.

Отже, проаналізуємо дані зазначеного дослідження харківських соціологів і з'ясуємо рівень воцерковлення українського студентства, його релігійну самоідентифікацію.

Почнемо з аналізу даних щодо релігійної самоідентифікації українського студентства (див. табл. 3.1).

Таблиця 3.1

**Релігійна самоідентифікація українського студентства
(у % до тих, хто відповів)**

Релігійна самоідентифікація	У цілому по масиву	Схід	Центр	Південь	Захід
1. Вважають себе віруючою	65,3	57,0	62,6	57,8	84,4

2. Вважають себе невіруючою людиною	6,1	9,7	5,7	6,2	2,3
3. Вважають себе атеїстом	5,3	7,3	5,4	7,0	1,2
4. Утруднюються відповіді	23,3	26,0	26,3	29,0	12,1

Як бачимо, в цілому по масиву опитаних більше 65 % українських студентів вважали себе віруючими. Невіруючими та атеїстами вважали себе, відповідно, більше 6 % та більше 5% опитаних; вагались з відповіддю більше 23% респондентів.

Суттєві відмінності щодо релігійної самоідентифікації зафіксовані по регіонах України. Так, на Заході країни віруючими визнали себе більше 84% опитаних, у Центрі – близько 63%, на Півдні – близько 58%, на Сході – 57%. Ці дані, як і результати опитування по масиву в цілому, у порівнянні з матеріалами досліджень, здійснених як харківськими соціологами, так і їхніми колегами з інших дослідницьких центрів України (див., напр.: [169,174]), свідчать про зростання рівня релігійної самоідентифікації українців, у тому числі студентської молоді. При цьому найвищій «стрибок» у підвищенні рівня релігійної самоідентифікації населення, у тому числі молоді, дослідники фіксували у 90-х роках минулого сторіччя, називаючи цей період своєрідним «релігійним ренесансом». Але чи свідчило це про те, що переважна більшість пересічних громадян, які за радянських часів виховувались у дусі атеїзму, так швидко перетворились на вірян. Звичайно, серед них були віряни, в тому числі молоді (перш за все у західних областях України, де релігійні практики були широко поширеними навіть за часів радянської влади). Проте, як зазначає Л. Сокурянська, релігійність значної частини української молоді (особливо у східних і південних регіонах), зокрема їхні релігійні практики, перш за все участь у богослужіннях під час великих церковних свят, були своєрідною тусовкою і нічого спільного із справжньою релігійністю не мали [159].

На наш погляд, підтвердженням цієї думки є відповіді студентів, опитаних у межах зазначеного вище дослідження, щодо того, чи сповідують вони певне релігійне віровчення (див. таблицю 3.2)

Розподіл відповідей студентів на питання «Чи сповідуєте Ви певне релігійне віровчення?» (у % до тих, хто відповів)

Чи сповідуєте Ви певне релігійне віровчення?	У цілому по масиву	Схід	Центр	Південь	Захід
Так	48	35	44	34	79
Ні	35	43	40	45	12

Як бачимо, дані, представлені у таблиці 3.2 дещо суперечать даним таблиці 3.1. Так, у цілому по масиву опитаних вважали себе віруючими більше 65% респондентів, натомість зазначили, що сповідують певне вірування лише 48% опитаних. Схожа ситуація і по регіонам.

Певне протиріччя ми також виявили, здійснюючи порівняльний аналіз відповідей на питання про те, чи вважають себе студенти віруючими, та даних щодо їхньої конфесійної приналежності. Як вже зазначалось вище, вважали себе віруючими 65% опитаних. Що ж стосується конфесійної приналежності (див. таблицю 3.3), то, як бачимо, визначили себе як православних більше 85% опитаних студентів в цілому по масиву, як католиків та протестантів, відповідно, більше 8% та більше 1% респондентів. За територіальним розподілом відрізняється лише західний регіон, де православ'я сповідує трохи більше 67% опитаних. У той же час саме в цьому регіоні найбільша кількість католиків та греко-католиків (близько 26%).

Зафіксоване нами протиріччя між кількістю студентів, які вважають себе вірянами, і кількість тих, хто визначив свою конфесійну приналежність, може бути, на нашу думку, пояснено тим, що, відповідаючи на питання про конфесійну приналежність, студенти (перш за все ті, хто визначився як православний) брали до уваги факт свого хрещення саме у цій конфесії, а не свої культові практики.

Таблиця 3.3

**Конфесійна приналежність українського студентства
(у % до опитаних)**

	У цілому по масиву	Схід	Центр	Південь	Захід
Православ'я	85,2	93,0	92,9	91,6	67,1
Католицизм (греко-католики)	8,4	1,0	2,1	1,0	25,8
Протестантизм	1,1	0,9	1,1	0,9	1,4

Такої ж думки додержуються й деякі інші дослідники, підкреслюючи, що людина може вважати себе прихильником певного релігійного напрямку, але не знати або не дотримуватися релігійних догм, не брати участі у діяльності церкви тощо. У цьому контексті важливо з'ясувати, наскільки студенти, які склали одну із цільових груп нашого дослідження, дотримуються релігійних приписів, беруть участь у практиках, визначених церквою, тощо. З'ясування цього може визначити певний рівень воцерковлення студентства. З цією метою в межах опитування, про яке йдеться, респондентам було запропоновано ряд запитань, відповіді на які вказують на міру їхньої залученості до діяльності церкви (див. таблицю 3.4).

Таблиця 3.4

Релігійні практики українських студентів, які вважають себе віруючими (у % до тих, хто відповів)

	У цілому по масиву		Схід		Центр		Південь		Захід	
	Так	Ні	Так	Ні	Так	Ні	Так	Ні	Так	Ні
Мають у домашній бібліотеці духовну літературу	67,6	32,4	63,8	36,2	59,1	40,9	61,7	38,3	83,4	16,6
Знають напам'ять молитви	60,7	39,3	51,0	49,0	54,8	45,2	46,8	53,2	86,6	13,4

Дотримуються постів	14,4	85,6	7,5	92,5	9,5	90,5	9,4	90,6	29,4	70,6
Спілкуються із членами релігійної громади	28,2	71,8	17,3	82,7	21,6	78,4	27,6	72,4	45,0	55,0
Регулярно моляться вдома	29,9	70,1	19,5	80,5	25,7	74,3	19,7	80,3	52,0	48,0
Відвідують заняття в недільній школі, семінарії тощо	5,1	94,9	3,1	96,9	3,7	96,3	4,8	95,2	8,5	91,5
Добре знають священні тексти	11,6	88,4	9,6	90,4	10,1	89,9	13,5	86,5	13,1	86,9
Регулярно читають духовну літературу	9,7	90,3	7,8	92,2	7,4	92,6	10,2	89,8	12,9	87,1

Як бачимо, про наявність духовної літератури у домашній бібліотеці заявила досить вагома кількість респондентів: від 64% на Сході до 83% на Заході України, в цілому по масиву опитаних — 68%. Проте лише невелика частина молоді вказала на регулярне читання такої літератури (від 8% - на Сході до 13% - на Заході; в цілому по масиву – 9,7%). Схожі результати отримані щодо знання молитов та регулярності звертання до них. Як свідчать дані, представлені в таблиці 3.4, знання молитов підтвердили на Сході 51,0% опитаних, у Центрі – 54,8%, на Півдні – 46, 8%, на Заході найвищий показник – 86,6%; у цілому по масиву – 60,7%. Але знання молитов не корелює з регулярністю звернення до них. Так, регулярно моляться лише третя частина від кількості тих, хто вважає себе вірянами, - близько 30% в цілому по масиву. Якщо ж звернутися до територіального розподілу, то побачимо, що регулярно моляться вдома на Заході 52,0% опитаних (найвищий показник), найменше приділяють увагу такій практиці на Сході (19,5% опитаних). Варто зауважити, що респонденти розглядають релігію не лише в якості задоволення духовних потреб і не лише в контексті знання певних релігійних текстів, але і як можливість обміну інформацією та спілкування. Зокрема, про своє спілкування із членами релігійної

громади вказала майже третина опитаної студентської молоді (28,2%). На роль комунікативної функції релігії частіше вказують на Заході – 45% (для порівняння: на Сході на цю функцію вказали лише 17,3% респондентів [181, с. 233]).

Про певний рівень воцерковлення свідчить і частота відвідування богослужінь. Найбільший показник відвідування припадає на великі релігійні свята (Різдво, Пасху, Трійцю), причому це є характерним як для тих, хто сповідає певне релігійне вчення, так і для тих, хто не сповідає ніякого релігійного вчення, відповідно, 30,3% та 34,6 % (див. таблицю 3.5).

Таблиця 3.5

**Частота відвідування богослужінь та церковних зібрань
(у % до тих, хто відповів)**

Частота відвідування	У цілому по масиву	Ті, хто сповідає певне релігійне віровчення	Ті, хто не сповідає
Кілька разів на тиждень	2,9	4,5	1,0
Один раз на тиждень	9,3	14,9	2,5
Один раз на місяць	9,1	12,6	4,8
На більшість релігійних свят	17,5	21,9	11,7
На найважливіші релігійні свята	33,0	30,3	34,6
Раз на рік	12,9	8,6	19,4
Кілька разів за життя	6,6	4,0	10,2
Не були ніколи	8,7	3,4	15,8

У контексті нашого дослідження цікавими є оцінки студентів ролі релігії у сучасному суспільстві, визначення ними функцій, які вона виконує в сучасних умовах. Як засвідчує здійснений нами аналіз, як віряни, так і ті, хто не вважає себе віруючими, досить високо оцінили роль релігії в сучасному суспільстві, її значення для людини. При цьому опитані студенти перш за все підкресливали, що релігія «дає втіху, надію в складних життєвих ситуаціях» (середній бал – 3,840); «утримує від поганих звичок» (середній бал – 3,637) та «формує більш толерантне ставлення до людей» (середній бал – 3,598). Перше твердження отримало найбільшу підтримку як серед православних, так і серед католиків та протестантів (середній бал – 3,952, 4,242 та 4,747, відповідно). Деякі конфесійні відмінності

виявилися у такому. Якщо у протестантів значимість релігії у формуванні толерантності та толерантних взаємовідносин (середній бал – 4,667) посідає другу позицію, то православні на цю позицію поставили вплив релігії як чинника, що утримує від шкідливих звичок (середній бал – 3,747), а католики підтримали думку православних, а також підкреслили важливе значення релігії для сімейних відносин (середній бал – 4,047) (див. табл. 3.6)

Таблиця 3.6

Оцінка студентів ролі релігії у сучасному суспільстві в залежності від їхньої конфесійної приналежності (у середніх)

Релігія в сучасному суспільстві...	У цілому по масиву	Православні	Католики (греко-католики)	Протестанти
...сприяє налагодженню відносин з іншими людьми	3,211	3,257	3,739	4,370
...допомагає зрозуміти та відчувати сенс життя	3,410	3,506	4,043	4,484
...дає відчуття впевненості у майбутньому	3,171	3,245	3,695	4,462
...дає можливість відчувати приналежність до певної спільноти однодумців	3,229	3,240	3,510	4,296
...формує більш толерантне ставлення до людей	3,598	3,697	4,028	4,667
...дає втіху, надію в складних життєвих ситуаціях	3,840	3,952	4,242	4,741
...є об'єднувальною силою в суспільстві	3,236	3,300	3,814	4,308
...допомагає поліпшити відносини в сім'ї, з родичами	3,284	3,369	4,047	4,407

...утримує від поганих вчинків	3,637	3,747	4,047	4,444
...сприяє особистісному розвитку, залученню до культурних цінностей	3,442	3,541	3,873	4,333

Отже, на думку студентів, релігія має бути своєрідним моральним та духовним імперативом у суспільстві, сприяти стабілізації та формуванню гармонійних відносин як на рівні релігійної громади, так і на рівні соціуму в цілому. Наші респонденти акцентували також на значущості релігії у формуванні толерантного ставлення до людей. В той же час результати здійсненого нами якісного дослідження свідчать про те, що студентська молодь визнає, що за умов сучасного українського суспільства, зокрема існуючого в ньому міжконфесійного протистояння, релігія не виступає об'єднувальною силою в суспільстві.

Що стосується реалізації релігією своїх світоглядних та комунікативних функцій, то тут оцінки студентів є дещо нижчими. Мабуть, вони меншою мірою відчувають її значущість в осмисленні світу, соціальної реальності, досягненні духовних цінностей, ролі останніх у повсякденному житті.

Найнижчі оцінки в цілому по масиву дослідження отримано твердження про те, що релігія сприяє формуванню відчуття впевненості у майбутньому. Проте, на нашу думку, справа тут не стільки власно в релігії, скільки в стані українського суспільства в цілому, яке протягом останніх 24 років переживає перманентну економічну та політичну кризи. Що ж до релігії, то (у порівнянні з іншими соціальними інститутами) вона відрізняється більш високим рівнем довіри українців, у тому числі студентської молоді (див.,напр.: [204, с.38-39]).

Повернемося до аналізу даних, представлених у таблиці 3.6. Вони свідчать про те, що найбільш високі оцінки ролі релігії у житті суспільства в цілому та окремої особистості надають студенти-протестанти. На наш погляд, це, в тому числі, може бути пояснено

тим, що саме протестантські церкви відрізняються високим рівнем розвитку позакультових практик. Участь у таких практиках допомагає вірянам-протестантам налагоджувати відносини з іншими людьми, толерантно ставитися до них, сприяє самореалізації. Як бачимо, за всіма представленими в інструментарії (анкеті студента) позиціями протестанти дають більш високі оцінки ролі релігії в суспільстві, ніж православні та католики. Це дозволило нам висунути припущення, що завдяки релігії, зокрема позакультовим практикам, опитані нами студенти-протестанти змогли зрозуміти сенс життя, відчувати впевненість у майбутньому, приналежність до спільноти однодумців, надію на вирішення власних проблем тощо.

Значна увага в межах дослідження, результати якого аналізуються у цьому підрозділі, приділялася зв'язку релігійної ідентичності студентів з іншими соціальними ідентичностями, зокрема з громадянською ідентичністю. Отримані дані дозволили з'ясувати ряд особливостей, які представляють інтерес і для нашого дисертаційного дослідження (див. таблицю 3.7).

Таблиця 3.7

Взаємозв'язок між різними видами соціальної самоідентифікації студентів та їхньою конфесійною приналежністю (у середніх (S) та рангах (R))

ЧИ ВИ ВІДЧУВАЄТЕ СЕБЕ...	У цілому по масиву		Православні		Католики (в тому числі греко-католики)		Протестанти	
	S	R	S	R	S	R	S	R
...представником своєї національності (етнічної групи)	4,04 9	4	4,091	4	4,348	3	4,185	4
...громадянином України	4,34 5	2	4,402	2	4,592	2	4,296	1-2
...представником свого регіону (Слобожанщини, Донеччини, Криму, Закарпаття тощо)	4,18 1	3	4,239	3	4,211	4	4,269	3
... мешканцем свого рідного міста, села, селища	4,44 0	1	4,481	1	4,593	1	4,296	1-2

...радянською людиною	2,07 6	7	2,131	7	1,425	7	1,815	7
...європейцем	2,92 0	6	2,901	6	3,014	6	3,259	6
...громадянином світу								

Як бачимо, представники всіх християнських конфесій перш за все відчують себе мешканцями свого рідного міста, села, селища (особливо католики). Для протестантів характерний такий же високий рівень громадянської ідентичності. Що стосується останньої, то найбільший рівень її вираженості притаманний для студентів-католиків та греко-католиків, що не дивно, бо вони перш за все представляють західний регіон нашої країни, де рівень громадянської ідентичності (у порівнянні з іншими регіонами України) є найвищим. Для цієї ж групи наших респондентів (католиків та греко-католиків) характерний найвищий рівень етнічної ідентичності.

Відчуття себе представником свого регіону (Слобожанщини, Донеччини, Криму, Закарпаття тощо), тобто регіональна ідентичність більшою мірою характеризує студентів, які ідентифікували себе як протестантів. Ця ж група респондентів відрізняється більш високим рівнем європейської та глобальної (відчуття себе громадянином світу) ідентичності. Важко однозначно визначити, що є причиною, а що наслідком – позакультові практики спричиняють більш високий рівень європейської та (особливо) глобальної ідентичності, чи, навпаки, відчуття себе європейцем, громадянином світу, а, отже, більша відкритість студентів-протестантів світу, людям зумовлює їхню участь у позакультових практиках.

У контексті обраної нами проблеми, а саме аналізу ролі позакультових практик у формуванні громадянського суспільства в Україні, нашу особливу увагу при дослідженні соціальних ідентичностей сучасного студентства привернув рівень розвитку його громадянської ідентичності. Адже суб'єктом процесу становлення громадянського суспільства може бути лише людина, яка повною мірою відчуває себе громадянином своєї країни. Проте номінальної ідентичності тут недостатньо, бо, як зазначає В. Арбеніна, «про сформовану громадянську ідентичність ми вважаємо можливим

говорити у тому разі, коли особистістю не тільки усвідомлюється її приналежність до держави, громадянином якої вона є за своїм статусом, та приналежність до спільноти співгромадян, пов'язаних між собою перш за все економічними та політичними зв'язками (у цьому разі, мабуть, правомірно говорити про «ідентичність підданства») [205, с. 102-120], але й набувають ціннісної значущості всі атрибути державності, її символіка (Конституція, прапор, гімн, визначні історичні дати, видатні особи, що шануються як «національні герої», тощо), а спільна з іншими співгромадянами «територія життя» сприймається як Батьківщина» [181, с.44]. На нашу думку, перелічені ідентитети є проявами громадянськості особистості, яку ми визначаємо як якість людини, що знаходить своє відображення в усвідомленні нею свого громадянського статусу (когнітивний аспект громадянськості), патріотичних почуттях, любові до Батьківщини (афективний аспект), активній діяльності задля блага рідної країни (конативний аспект). З огляду саме на ці ідентитети, ми проаналізували прояви громадянськості студентів, які належать до різних християнських церков (див. таблицю 3.8).

Як бачимо, віряни всіх християнських конфесій виявилися одноставними у питанні сприйняття України своєю Батьківщиною (1 рангова позиція як в цілому по масиву опитаних, так і по всіх досліджуваних групах). Тим не менш, більшою мірою це притаманно католикам та протестантам, дещо меншою – православним.

Що стосується інших проявів громадянськості студентської молоді, то і в цьому разі протестанти виявили більш високий рівень соціальної суб'єктності, висловивши своє прагнення працювати на благо України (2 рангове місце серед ідентитетів громадянськості). Таку ж позицію (друге рангове місце) у православних та католиків посідає пошанування державних символів. При цьому для католиків це характерно значно більшою мірою. Третю позицію у православних посідає прагнення працювати на благо України, у католиків – гордість про те, що вони є громадянами України. У протестантів на третьому ранговому місці за середнім значенням знаходиться пошанування державних символів (див. табл. 3.8).

**Прояви громадянськості студентів в залежності від їхньої
конфесійної самоідентифікації
(середні; інтервал від 7 – позитивна оцінка до 1 – негативна оцінка)**

	По масив у в цілом у	Прав ослав ні	Като лики (в тому числі греко - католи ки)	Прот естан ти
Я пишаюсь тим, що я громадянин України – Мені соромно, що я громадянин України	4,975	5,000	5,739	5,296
Я сприймаю Україну як свою Батьківщину – Україна для мене – чужа країна	5,670	5,747	6,071	6,000
Я прагну працювати на благо України – Не вважаю за необхідне щось робити для цієї країни	5,005	5,034	5,441	5,593
Я пов'язую з Україною свою долю та майбутнє – Мрію будь-що вирватися з цієї країни	4,741	4,764	5,332	5,111
Я глибоко шаную державні символи України – Символіка України викликає у мене негативні почуття	5,306	5,416	5,919	5,500
Я готовий захищати Україну у випадку загрози її суверенітету та цілісності – Суверенітет та цілісність України не настільки важливі, щоб я був готовий їх захищати	4,859	4,889	5,464	5,346

Зазначимо, що католики та протестанти ведуть перед у виявленні такого ідентитету громадянськості, а, отже, громадянської ідентичності особистості, як готовність захищати Україну у випадку загрози її суверенітету та цілісності. Згадаємо, що сьогодні найбільше добровольців у зоні АТО саме з західної України, де більше всього (у порівнянні з іншими регіонами) поширений католицизм.

Таким чином, аналіз даних кількісного дослідження виявив, що 65% опитаних по масиву в цілому вважають себе вірянами, проте

лише 48% респондентів зазначили, що сповідують певне віровчення. Певне протиріччя було зафіксовано також у контексті аналізу самовизначеннями студентами своєї конфесійної приналежності. Так, не дивлячись на те, що лише 48% респондентів зазначили, що сповідують певне віровчення, більше 85% опитаних в цілому по масиву віднесли себе до православних, більше 8% – до католиків, більше 1% – до протестантів. Аналіз рівня воцерковленості студентської молоді виявив, що він є набагато нижчим, ніж заявлений нею рівень релігійності.

Щоб знайти додаткові підтвердження нашим висновкам щодо причин виявлених нами протиріч, ми звернулись до якісних методів дослідження, оскільки за сучасних умов, як вважає більшість науковців, лише комплексні (кількісно-якісні) дослідження можуть надати надійну соціологічну інформацію. Таке поєднання методів було особливо важливим та необхідним, оскільки проведене нами дослідження є чи не першою спробою емпіричного соціологічного аналізу позакультових практик, у тому числі ставлення до них молоді. При цьому ми обрали такий метод, як глибинне напівструктуроване інтерв'ю.

Цільові групи нашого якісного дослідження складали священики – представники трьох християнських напрямів, а також студентська молодь та молоді віряни. Почнемо з аналізу результатів опитування студентської молоді, здійсненого у 2012 році, зокрема студентів двох волинських ВНЗ – Волинського національного університету імені Лесі Українки (нині Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки) та Луцького національного технічного університету (ЛНТУ). До вибірки нашого дослідження потрапили студенти трьох напрямів підготовки: гуманітарного (Інститут соціальних наук СНУ імені Лесі Українки), природничого (біологічний та хімічний факультети СНУ імені Лесі Українки), економічного (СНУ імені Лесі Українки) та технічного (машинобудівний факультет ЛНТУ). Всього ми провели 24 глибинних напівструктурованих інтерв'ю. Окрім зазначеного критерію (напрямок підготовки), основними критеріями відбору студентів були стать, місце проживання до вступу у ВНЗ, релігійна самоідентифікація (див. про це більш докладно: [206]).

Інтерв'ю було проведене за такими блоками:

1. Участь студентської молоді (трьох зазначених вище напрямів підготовки) у культових практиках християнських церков, до яких

вони належать, зокрема:

- з'ясування ролі віри в житті наших респондентів;
- мотиви участі (неучасті) студентської молоді у культових практиках, заходи, в яких брали участь наші респонденти, культові практики, яким вони надають перевагу;
- рівень залучення до культових практик (частота відвідування храму, участі в обрядових традиціях тощо).

2. Участь студентської молоді у позакультових практиках християнських церков, до яких вони належать:

- ставлення молоді до позакультових практик; особиста оцінка поширення позакультових практик у діяльності обраної церкви та поширення такого напряму діяльності в інших церквах; рівень поінформованості студентів щодо позакультових практик та їхнього спрямування;
- мотиви участі (неучасті) студентів у позакультових практиках церков, до яких вони належать; заходи, в яких вони брали участь;
- види позакультових практик, яким надають перевагу студенти, які їх приваблюють.

3. Роль позакультових практик у формуванні сучасної молоді людини:

- думка респондентів щодо впливу позакультових практик на формування особистості, характеру та засобів їхнього впливу;
- думка респондентів щодо того, які позакультові практики необхідно розвивати церкві;
- засоби стимулювання участі молоді у позакультових практиках.

Зважаючи на тісний взаємозв'язок культових та позакультових практик, розпочнемо аналіз результатів нашого якісного дослідження із розгляду ставлення студентів та їхньої участі в культових практиках.

Перш за все підкреслимо, що переважна більшість опитаних нами студентів усіх напрямів підготовки відносять себе до категорії вірян. При цьому віра для опитуваної молоді асоціюється передусім із обрядово-ритуальною символікою.

У процесі опитування ми з'ясували, що більшість студентів сповідують православну віру і є прихильниками УПЦ та частково УПЦ КП, поряд із цим є прихильники УГКЦ та СХВС. У кожному

напрямі підготовки були студенти, які віднесли себе до категорії «християни» або «православні», не вказуючи конкретної конфесії. Проте з'ясувалося, що ті, хто відніс себе до категорії «християн», все ж вважають себе православними. Неможливість зазначити свій конфесійний вибір студенти пояснювали незнанням того, до якої саме конфесії належить храм, який вони відвідують. На наш погляд, це свідчить про те, що відвідування храму та участь у богослужіннях не є повсякденною практикою цих респондентів.

У контексті нашого дослідження ми намагалися також з'ясувати мотиви, якими керується студентська молодь при виборі тієї чи іншої церкви для участі у богослужіннях. При цьому нам було цікаво дізнатися, чи відрізняються мотиви студентів - вихідців із села від мотивів міських жителів. Проаналізувавши отримані нами відповіді, ми дійшли висновку, що на вибір міських жителів впливають такі фактори, як «*вибір батьків*», «*члени родини належать до церкви*», «*хрещені в православній церкві*». Як бачимо, міські студенти не здійснюють самостійний вибір, а лише дотримуються традиції, що є характерною для їхньої родини. Водночас у вихідців із села, поряд із вказаними мотивами вибору, були названі також такі, як «*власна зацікавленість*», «*любов до віри*», «*імпонують догмати церкви*». Тобто останні заявили не лише про самостійність свого вибору, але й свою зацікавленість як у релігії, так і в діяльності тієї церкви, до громади якої вони належать. В цілому, згідно отриманих даних, ми не помітили яскраво виражені залежності між типом поселення студентів та мотивами їхнього вибору церкви.

Важливим чинником та водночас показником воцерковлення є відвідування людиною храму. Як свідчать численні соціологічні дослідження, жінки є більше віруючими, аніж чоловіки, зокрема вони частіше відвідують храм [72, с.45]. Проте результати нашого дослідження свідчать про те, що відмінності у відвідуванні церкви проявляються, але не стільки за такою ознакою, як стать, скільки за типом поселення. Так, і хлопці, і дівчата, як довело наше якісне дослідження, приблизно з однаковою частотою відвідують храм. Натомість виявилось, що міські хлопці, частіше відвідують церкву, аніж хлопці - вихідці із села. У групі дівчат спостерігається протилежна тенденція. Дівчата із сільської місцевості частіше відвідують богослужіння, про що засвідчують їхні відповіді: «*майже кожен тиждень*», «*два або три рази на тиждень*». Участь міських дівчат у богослужіннях має, скоріше, ситуативний і несистемний

характер: *«у великі свята», «приблизно п'ять разів на рік», «один раз у півроку».*

Аналіз відповідей на питання першого блоку нашого інтерв'ю свідчить про достатньо високий рівень участі наших інформантів у культових практиках та їхню зацікавленість у цьому процесі, хоча не завжди це зумовлено власним вибором. Соціальне оточення, передусім родина, як ми з'ясували, досить суттєво впливає на думку молодої людини при виборі церкви.

Тепер звернемося до аналізу відповідей на питання другого блоку, в якому ми фокусували увагу на позакультових практиках та ставленні до них студентської молоді. Відразу варто зазначити, що в цілому студенти прихильно ставляться до появи та поширення у церковній діяльності такого напрямку, як позакультові практики. Ми спробували з'ясувати, що, на думку наших респондентів, спричинило появу такого напрямку діяльності церков, як позакультові практики. Проаналізувавши отримані дані за таким критерієм, як місце проживання, ми не помітили особливих відмінностей за цим критерієм. Наведемо ті варіанти відповідей, які зустрічалися найчастіше як у відповідях вихідців із села, так і міських мешканців. Так, на думку наших респондентів, велику роль у становленні позакультових практик відіграють такі причини, як: *«бажання священика щось змінити», «політичні та економічні фактори», «поширення впливу релігії на молодь», «спосіб залучення людей до відвідування церкви», «бажання церкви допомогти людям», «душевний стан людини»* тощо. Як бачимо, на думку студентів, для поширення позакультових практик вагомими є різні причини. Тут відіграють певну роль і особистість священика, і суб'єктивні наміри молодої людини, і діяльність церкви як соціального та релігійного інституту. Деякі респонденти називали й інші причини, які, на їхню думку, зумовили появу позакультових практик у діяльності християнських церков, зокрема: *«очищення від гріхів», «відвідування храму є обов'язковим для людей», «душевна потреба», «накопичення гріхів», «людина має жити у святості»* тощо. Такі відповіді нашої думки про те, що далеко не всі сучасні студенти розуміють природу позакультових практик та їхнє призначення, тому вони сприймають їх як специфічний вид культових практик.

Особливий інтерес для нас становило з'ясування участі молоді у позакультових практиках християнських церков. Проаналізувавши відповіді на питання нашого інтерв'ю, ми виявили, що переважна

більшість студентів не бере участі у позакультових практиках, хоча усі вважають себе вірянами та відвідують храм. Аналіз відповідей щодо неучасті молоді показав, що для наших респондентів важливою, якщо не визначальною, є постать священика, який і мав ініціювати, стимулювати до участі, або, принаймні, повідомляти про заходи позакультового характеру. Очевидно, що саме ініціатива священика могла б виправити становище, але священики тих приходів, до яких належали наші респонденти, не зважили на це. Що ж до готовності наших респондентів брати участь у позакультових практиках, то, як засвідчили результати інтерв'ю, у більшості опитаних є такі прагнення, про що і було зазначено у відповідях. Якими ж мотивами керуються студенти, збираючись брати участь у позакультових практиках чи ігноруючи їх. Основними мотивами участі були названі: *«допомога людям з вадами», «допомога сиротам, людям похилого віку», «можливість повернути людей до віри та церковного життя», «спілкування з новими людьми, нові знайомства»* тощо.

А тепер з'ясуємо, чому студенти не беруть участі у позакультових практиках: *«не вистачає часу», «такі заходи повинні проводитися в храмі», «немає натхнення», «не було нагоди», «не беру, бо не знаю про таку діяльність», «не вважаю за потрібне нав'язувати свою думку», «немає можливостей», «бо ніхто не пропонує, не залучає»* тощо. Отже, мотиви ігнорування позакультових практик варіюють від відсутності особистої зацікавленості до незнання про такі практики (або про можливість взяти в них участь), що, безумовно, свідчить про недостатню роботу церкви у цьому напрямку. Поряд із цим також з'ясувалося, що попри в цілому позитивне ставлення до позакультових практик, деякі респонденти дещо упереджено ставляться до них, вбачаючи в такій діяльності щось негативне: *«не дозволяє совість»*. На нашу думку, це можна пояснити тим, що студенти не сприймають позакультові практики як напрям церковної діяльності. Проте ми припускаємо, що їм відомі якісь факти зловживання з боку священнослужителів, про які вони не виявили бажання розповісти.

У межах нашого інтерв'ю ми також спробували визначити, представники яких церков більшою мірою беруть участь у позакультових практик. Але з'ясувалося, що такої залежності немає, оскільки як серед представників православ'я (УПЦ, УПЦ КП), так і католицизму (УГКЦ) та протестантизму (СХВС) є студенти – *«активісти»*. Дівчата виявилися більше зацікавленими у

позакультових практиках, аніж хлопці.

Щодо конкретних заходів позакультових практик, у яких брали участь студенти, то це перш за все такі, як *«волонтерський рух»*, *«допомога у зборі коштів на дитячий будинок»*, *«участь у різдвяному вертепі»*, *«участь в організації свята Трійці»*, *«участь в організації свята Св. Миколая»*. Можливо, молоді люди і не обмежувалися б лише участю у цих заходах, але, згідно отриманим відповідям, вони не достатньо поінформовані про інші заходи та можливість участі в них.

Оцінюючи роботу церков, зокрема їхні позакультові практики, більшість опитаних студентів зазначили, що протестанти, зокрема СХВС та СЄХБ, більшою мірою зорієнтовані на такі практики у своїй діяльності, аніж УПЦ, УПЦ КП та УГКЦ, РКЦ.

Отже, наше дослідження довело, що попри прихильне ставлення студентської молоді до позакультових практик, рівень їхньої участі в таких практиках невисокий, що зумовлено різними факторами. Проте навіть участь незначної кількості студентів у позакультових практиках, по-перше, дає підстави стверджувати, що християнські церкви різних напрямів звертаються до даних практик, по-друге, свідчить про те, що молодь, зокрема студентська, поінформована про такі практики та бере участь у різних видах позакультових практик.

Аналізуючи відповіді на третій блок запитань нашого інтерв'ю, варто відзначити, що в цілому студенти говорили про позитивний вплив позакультових практик у формуванні особистості молодої людини. При обґрунтуванні своєї думки вони звертали увагу на те, що безпосередня участь молоді у таких практиках є головною умовою їхнього впливу на особистість. Зокрема, наші респонденти відмічали, що участь у позакультових практиках сприяє формуванню (а ми додамо виявленню) позитивних рис у молодої людини, зокрема таких, як *«співчутливість»*, *«доброта»*, *«щирість»* тощо. На їхню думку, такі позитивні якості впливають на становлення християнина. У нашому інтерв'ю ми також намагалися з'ясувати думку студентів щодо мети здійснення позакультових практик сучасними християнськими церквами. Більшість опитаних молодих людей вказали основною метою позакультових практик надання підтримки різним, насамперед уразливим, групам населення, а також формування моральних якостей учасників таких практик. Водночас було вказано і способи, за допомогою яких формуються моральні

якості особистості. Зокрема, були отримані такі відповіді: *«участь у позакультових практиках всебічно розвиває», «відвертає від шкідливих звичок», «підтримує непрацевдатне населення та «дітей вулиці»» тощо.* Найбільше зусиль для виховання молоді, на думку студентів, докладають протестантські церкви, зокрема СХВС та СЄХБ (див. про це докладно: [207]).

Відповідаючи на питання стосовно того, яким напрямом позакультових практик варто приділяти найбільшу увагу, студенти називали такі із них, що спрямовані саме на молодь, на реалізацію її потреб. Наші респонденти називали, зокрема, практики, пов'язані з дозвіллям (*«різні екскурсії по святих місцях»*), з роботою із проблемними групами (*«допомога дітям-інвалідам, сиротам», «робота із дітьми вулиці та з неблагополучними сім'ями», «з наркота алкозалежними»*). Серед напрямів позакультових практик, яким, на думку студентів, варто приділяти якомога більше уваги, була названа благодійність, яка, з огляду наших респондентів, є проявом кращих людських якостей і допомогою для тих, хто цього особливо потребує. Студенти підкреслювали також важливість організації з боку церков різноманітних конференцій, диспутів, які дали б їм можливість не лише бути поінформованими про роботу церкви, але й, сприяли залученню молоді до такої роботи; необхідність створення при храмах недільних шкіл, що сприятиме підвищенню рівня релігійної освіченості підростаючого покоління.

Заохотити молодь до участі у позакультових практиках, на думку студентів, можливо такими заходами, які дозволять їй реалізувати себе, будуть відповідати молодіжним прагненням та захопленням. Водночас студентська молодь виявила розуміння суспільних проблем та готовність взяти участь в їхньому подоланні, залучаючись до позакультових практик.

Підсумовуючи, відмітимо, що студентська молодь досить прихильно ставиться до позакультових практик християнських церков, зазначаючи їхню соціальну та духовну значущість. Поряд із цим, ми виявили, що участь студентів у таких практиках є обмеженою, що зумовлено перш за все недостатнім рівнем поінформованості про ці практики.

Молодь, згідно нашого якісного дослідження, залучається, хоча й не досить активно, християнськими церквами до участі у культових та позакультових практиках, які надають їй змогу,

допомагаючи іншим людям, розвивати власні моральні якості, самореалізуватися.

А тепер звернемося до результатів опитування молодих вірян - прихожан різних християнських церков. Опитування було проведено нами у 2013 році в м. Луцьк. Цільову групу цього дослідження становили молоді прихожани УПЦ, УПЦ КП, УГКЦ, РКЦ, СЄХБ, СХВС, АСД. Вибір респондентів зумовлений чисельністю церков, наявністю у них позакультових практик і безпосередньою участю респондентів у житті релігійної громади, до якої вони себе відносять. Опитування було здійснено методом напівструктурованого глибинного інтерв'ю, всього в ньому взяли участь 50 осіб (див. докладно: [208]).

Інтерв'ю було проведено за такими блоками:

1. Участь воцерковленої молоді у культових практиках християнських церков, до яких вони належать:

- ставлення воцерковленої молоді до релігії (з'ясування ролі віри у житті респондентів, змісту, який вони вкладають у поняття «вірянин»);
- мотиви, якими керувались респонденти при обранні тієї чи іншої конфесії;
- мотиви участі воцерковленої молоді у культових практиках (в яких заходах брали участь, яким заходам надають перевагу);
- рівень залучення до культових практик (з'ясування частоти відвідування храму та участі в обрядових традиціях, а також мотивів, що спонукають до цього);
- застосування (вживання) у повсякденному житті релігійних текстів (молитов) (частота використання та мотиви, що спонукають до цього);
- наявність та читання літератури на релігійну тематику (частота читання, мотиви вибору літератури).

2. Участь воцерковленої молоді у позакультових практиках християнських церков, до яких вони належать:

- ставлення воцерковленої молоді до позакультових практик: особиста оцінка поширення позакультових практик у діяльності церкви, до громади якої належать респонденти, та до поширення такого напрямку діяльності в інших церквах, рівень інформованості молоді про позакультові практики та їхню спрямованість;
- мотиви участі воцерковленої молоді у позакультових практиках церков, до яких вони належать, заходи в яких вони брали участь;

- види позакультових практик, яким надає перевагу воцерковлена молодь.

3. Роль позакультових практик у формуванні сучасної молоді людини:

- думка воцерковленої молоді щодо впливу позакультових практик на виховання молоді, характер та засоби їхнього впливу;
- види позакультових практик, які є привабливими для молоді, думка молоді щодо того, які позакультові практики необхідно розвивати церкві;
- засоби стимулювання участі молоді у позакультових практиках.

В межах цього дослідження ми висунули припущення, що воцерковлена молодь активніше бере участь у позакультових практиках, аніж інші групи молоді, зокрема студентська невоцерковлена молодь. Зацікавити воцерковлену молодь у позакультових практиках можливо значною мірою заходами, які спрямовані на задоволення її власних потреб та інтересів (така гіпотеза набула підтвердження в дослідженні студентської молоді)

Отже, перейдемо до викладу результатів інтерв'ю з молодими вірянами. Спершу проаналізуємо матеріали інтерв'ю з тими, хто відносить себе до вірян православних церков - УПЦ КП та УПЦ. Як підкреслювалося вище, перший блок нашого інтерв'ю мав на меті з'ясувати, чи є наші респонденти справжніми вірянами, який зміст вони вкладають у поняття «вірянин», чи дотримуються церковних канонів, застосовують у повсякденному житті молитви, читають релігійну літературу тощо. Як виявилось, на думку прихожан УПЦ КП, вірянином є особистість, яка (цитуюмо наших респондентів) *«вірить у Бога», «любить Бога та ближнього свого», «відвідує богослужіння», «дотримується заповідей Божих», «повинна бути прикладом для інших»*. З огляду на отримані відповіді, можемо зробити висновок, що для прихильників УПЦ КП вірянин має бути воцерковленим, лише за такої умови він підтверджує свою віру.

Як вже підкреслювалось, релігійна мережа України є досить різноманітною (станом на 1 січня 2015 року в нашій країні налічувалося понад 30 тис. церковних громад і релігійних організацій [175]). З огляду на це, у нашому дослідженні ми звертали увагу на мотиви, якими керувалися респонденти при обранні тієї чи іншої конфесії. З'ясувалося, що із семи опитаних молодих людей – прихожан УПЦ КП, двоє пояснили свій вибір конфесії сімейною традицією: *«це є віра діда-прадіда»* (Наталія, 22 роки), *«це віра моїх*

батьків» (Андрій, 24 роки). Інші респонденти вказували на мотиви, пов'язані, з одного боку, з особистими переконаннями, з іншого - з необхідністю бути належними до церкви. Отже, вибір конфесії та конкретної церкви зумовлений як традицією, впливом найближчого оточення (батьків, рідних), так і самостійним свідомим рішенням, власними міркуваннями молодої людини. Пояснюючи свій вибір саме УПЦ КП, наші респонденти зазначали, що керувалися тим, що саме ця конфесія є українською церквою і богослужіння проводиться тут українською мовою.

Підтвердженням того, що наші респонденти є воцерковленими, стали результати аналізу частоти відвідування ними церкви. Лише одна респондентка відвідує храм один раз на тиждень, інші засвідчили про постійне відвідування храму – по декілька разів на тиждень. Обов'язковими для всіх опитаних є відвідування храму у великі свята. Для прихожан УПЦ КП відвідування храму є духовною потребою, церква для них є *«обителлю Бога, де його можна знайти та де можна з ним поспілкуватися»* (Анатолій, 21 рік).

Одним із критеріїв, за яким вчені, зокрема соціологи, визначають вірність, є знання релігійних текстів (молитов) та звернення до них у повсякденному житті. За результатами дослідження, молодь, що належить до УПЦ КП, регулярно звертається до молитов у повсякденні (як правило, ранкових і вечірніх молитов, а також *«Отче наш»*, *«Вірую»*, Псалом 50, Псалом 90). З'ясовувалися і мотиви звернення до молитов. Абсолютна більшість респондентів вказали на задоволення через молитву духовних потреб (*«спілкування з Богом»*, *«за покликом душі»*) Лише двоє із опитаних молодих людей вказали, що вони звертаються до молитви у зв'язку із життєвими негараздами (*«при хворобі»*, *«проблеми, що їх ставить життя»*). З'ясувалося також, що респонденти досить активно звертаються до релігійної літератури, не обмежуючись лише читанням Біблії, *«Життя святих»*, а виявляючи інтерес і до сучасної релігійної літератури. Зокрема, були названі такі твори, як *«Несвяті святі»* архімандрита Тихона (Шевкунова), *«Небесний огонь»* О. Ніколаєва; серед інших авторів згадувалися Феофан Затворник, а із сучасних – О. Мень. Таким чином, зацікавленість у релігійній літературі та застосування молитов засвідчують особистий інтерес до релігії опитаної нами молоді.

Наступний блок запитань стосувався позакультових практик. Варто відмітити, що, як правило, воцерковлена молодь позитивно

ставиться до таких практик, вважаючи їх справою, що здійснюється на благо церкви. Молодь УПЦ КП особливо наголошувала на соціальному характері позакультових практик, їхній спрямованості на розв'язання суспільних проблем, на допомогу людям, які цього потребують.

Дослідження показало, що участь православної молоді в позакультових практиках насамперед здійснюється в контексті функціонування молодіжних організацій, які створюються під патронатом церкви, але є досить самостійними у визначенні напрямів своєї діяльності (наприклад, товариства в УПЦ⁴, братства в УПЦ КП). Діяльність таких організацій може обмежуватися окремими напрямами або бути достатньо розгалуженою. Членами організації є молоді люди різного віку (23-32 років).

Прихожани УПЦ КП – це переважно працююча молодь. Основними напрямами їхньої діяльності як вірян є надання допомоги бідним, людям з особливими потребами, дітям-сиротам; організація літніх таборів, паломницьких поїздок, різноманітних свят, вертепів тощо. Серед мотивів участі у позакультових практиках називалися такі, як *«необхідно для душі, погано жити лише для себе»* (Оксана, 26 років), *«щоб допомагати людям»* (Юлія, 23 роки), *«вважаю їх корисними для себе»* (Руслан, 24 роки). Абсолютна більшість опитаних підкреслювала, що участь у позакультових практиках сприяє формуванню відчуття своєї потрібності людям та суспільству, самореалізації.

Відповідаючи на запитання про причини поширення позакультових практик у діяльності церкви, зокрема УПЦ КП, респонденти вказували на зростання ролі церкви як соціального та релігійного інституту, її можливостей у наданні допомоги різним верствам населення. Найбільше уваги позакультовим практикам, на думку молоді УПЦ КП, приділяють православні церкви, дещо менше – протестанти (СХВЕ, СЄХБ та АСД) та католики (УГКЦ та РКЦ).

У процесі спілкування з молоддю УПЦ КП вдалося з'ясувати її думку щодо впливу церкви, а також позакультових практик на формування особистості вірянина, насамперед молодого.

4 Православне Молодіжне Братство Преподобного Миколи Святоші, Князя Луцького), (www.pramol.rel.org.ua) засноване у 2004 році; Волинське Крайове братство св. ап. Андрія Первозванного, засноване в 1617 році на теренах новоутвореної держави Речі Посполитої, до якої тоді входила і Волинь, але таку назву братство носить з 1990 року.

Позакультові практики, з погляду опитаних, *«допомагають зростати духовно»* (Наталія, 30 років), *«формують позитивні риси характеру»* (Андрій, 27 років). Серед основних напрямів, які варто розвивати церкві, називалися благодійність, допомога знедоленим, дітям-сиротам, культурно-освітня діяльність, паломництво. Висловлюючи своє ставлення до позакультових практик, молоді віряни, з одного боку, акцентували на важливості свідомої участі в них, зумовленої власним прагненням, бажанням допомогти людям, з іншого боку, підкреслювали, що це є їхнім обов'язком, який пов'язаний з приналежністю до релігійної громади не номінально, а реально.

Аналізуючи відповіді молоді УПЦ на наші запитання, ми звернули увагу на те, що обрання саме цієї конфесії респонденти здебільшого пояснювали сімейною традицією: *«мене водила бабуся»* (Роман, 22 роки), *«цю віру обрали мої батьки»* (Тетяна, 27 років). Інші мотиви вибору конфесії пов'язані з розумінням саме цієї церкви як *«істинної»* (Ірина, 27 років) та *«Єдиної Святої Соборної і Апостольської церкви»* (Наталія, 31 рік). Отже, визначальну роль у виборі УПЦ відіграло найближче соціальне оточення та її сприйняття як канонічної, «правильної» церкви. У цьому контексті саме первинна соціалізація наших респондентів була визначальною у виборі церкви.

Як і молодь УПЦ КП, молодь УПЦ досить часто відвідує храм (найрідше 1 раз на тиждень). На релігійні свята та в неділю, на думку опитаних, відвідування храму є обов'язковим. Таке ставлення молоді до участі в культових практиках зумовлюється прагненням задовольнити духовні потреби та поспілкуватися з Богом у разі життєвих негараздів: *«знаходжу спокій від суєти, набираюся сил душевних»* (Роман, 24 роки), *«спонукають різні життєві обставини»* (Наталія, 22 роки), *«потреба у спільній молитві та спілкуванні з Богом»* (Дмитро, 28 років), *«у храмі знаходимося ближче до Бога, маємо можливість приступити до Таїнств Сповіді і Причастя»* (Світлана, 23 роки). Молоді віряни УПЦ постійно звертаються у повсякденному житті до молитви (крім названих, згадувалися такі молитви, як *«Да воскресне Бог!»*, *«Царю Небесний»*, *«Богородице, Діво, радуйся!»*, *«Символ віри»*). Головні мотиви звернення до молитов стосувалися задоволення духовних потреб: *«спонукає любов до Бога»* (Роман, 24 роки), *«віра та стан душі»* (Дмитро, 28 років). У процесі інтерв'ю респонденти також акцентували на необхідності підтримання зв'язку з Церквою та Богом. Саме молитва, на їхню

думку, дає можливість відчутти свою належність до релігійної громади та за її посередництвом спілкуватися з Богом.

Причини звернення до релігійної та церковної літератури молодих вірян УПЦ є практично такими самими, як і у молоді УПЦ КП. Респонденти вказали на регулярне читання Біблії, «Життя святих», наприклад Тлумачення Блаженного Феофілакта. Один із респондентів серед улюблених джерел вказав на сучасну релігійну літературу, зокрема «Несвяті святі» архімандрита Тихона (Шевкунова).

Наступний блок запитань стосувався позакультових практик. Особливості їхнього здійснення, ставлення до них молоді та участь останньої значною мірою визначалася членством наших респондентів в православному товаристві імені Ніколи Святоші, заснованого у 2004 р. з благословення митрополита Луцького і Волинського Нифонта. Серед напрямів діяльності цього товариства є і позакультові практики. Зокрема, члени товариства назвали такі форми позакультових практик, як молодіжні зустрічі, акафісти, заняття в художній студії дитячого відділення ВОПЛ, шефство над Будинком малятка, поїздки до дітей зі школи-інтернату. Члени товариства позитивно оцінюють позакультові практики як напрям діяльності церкви. Крім перелічених форм роботи товариства, його члени також організують паломницькі поїздки, беруть участь в організації та проведенні заходів, присвячених релігійним святкам, тощо. На думку респондентів, участь у позакультових практиках є обов'язком для кожного християнина, така діяльність згуртовує однодумців на добрі справи. Як сказав один із учасників товариства, *«молитва без діла мертва, тому молитву треба підтримувати добрими справами»* (Олександр, 24 роки). Таким чином, позакультові практики для воцерковленої молоді УПЦ асоціюються передусім із соціальною діяльністю, яка спрямована на підтримку різних верств населення, особливо молоді, дітей-сиріт, людей з обмеженими можливостями.

Основними причинами поширення позакультових практик, на думку опитаної нами молоді, є насамперед прагнення церкви здійснювати благодійну та місіонерську діяльність, а також бажання об'єднати людей зі спільними інтересами, які зацікавлені у такій діяльності. Прозвучала думка про те, що у протестантів позакультові практики є способом навернення у свою церкву нових прихожан, у православних, зокрема УПЦ, – способом згуртування пастви для

надання допомоги людям, які опинилися в складних життєвих ситуаціях. Таким чином, позакультові практики, на думку молоді УПЦ, залежно від конфесії мають різне функціональне наповнення.

Спілкування з молодими людьми показало, що у позакультових практиках бере участь молодь різного віку та статусу. На запитання про те, як можна зацікавити молодь долучитися до позакультових практик, прозвучали різні думки: від інформування молоді про ті чи інші заходи (наприклад через ЗМІ та за посередництвом друзів і знайомих) до власного прикладу. Практично всі наші респонденти висловили думку, що надзвичайно важливим є бажання конкретної молодої людини брати участь у позакультових практиках.

Воцерковлена молодь УГКЦ, визначаючи поняття «вірянин», передусім підкреслила роль віри в духовному житті кожної людини. Водночас респонденти відмітили «практичний характер» віри, який полягає в застосуванні релігійних догматів у реальному повсякденному житті. Вірянином є людина, *«яка не лише словами визнає свою віру в Бога, але також показує це своїм життям і вчинками»* (Світлана, 26 років), *«хто власними вчинками доводить свою віру»* (Ігор, 19 років.). Отже, на думку опитаних прихожан УГКЦ, віруюча людина – це та, яка дотримується догматів церкви та веде християнський спосіб життя, незмінними атрибутами якого є постійне відвідування храму, знання молитов та інших релігійних текстів, читання релігійної літератури та застосування отриманих знань у повсякденні. Частота відвідування храму (від 2 разів на тиждень) вказує на реальну у цьому потребу, причому саме храм, як відзначили респонденти, дає відчуття духовної єдності з Богом. Дослідження довело, що молитва посідає важливе місце в житті опитаних, тому і звертання до неї відбувається не рідше 2 разів на день, як правило, вранці та ввечері. Усі респонденти вказали на знання багатьох молитов напам'ять; до них, окрім уже названих раніше, належать такі, як «Під твою милість», «Ангел Господній», молитва про життєвий спокій, Вервиця. Основні мотиви, що спонукають до молитви, пов'язані з життєвими проблемами, необхідністю отримати моральну підтримку в процесі свого спілкування з Богом. Усі опитані, які належать до УГКЦ, приділяють велику увагу читанню релігійної літератури. Крім читання Біблії, Нового Заповіту та «Житія святих», про що згадували і православні респонденти, греко-католики звертаються і до таких періодичних видань, як журнал «Кана», а також знайомляться з такими

документами церкви, як енцикліки. Наші респонденти не оминають увагою і сучасну релігійну літературу, наприклад твори А. Грюна («Різдво - святкуючи початок», «Віднайти радість у житті»), Б. Ферреро («Короткі історії для душі») та ін.

До позакультових практик молодь УГКЦ, як і православна молодь, ставиться схвально, вважаючи, що завдяки цьому з'являється можливість долучити вірян, зокрема молодь, до справ церкви та суспільства. Позакультові практики, на думку молодих людей, уможливають активність прихожан, що є одним із факторів, які зумовлюють появу та поширення таких практик у діяльності Церкви як соціального та релігійного інституту.

Респонденти також відмітили власну активну участь у позакультових практиках, зумовлену як прагненням отримати нову інформацію, нові знання, розвивати особистість в цілому, так і бажанням надати посильну допомогу людям, які цього особливо потребують. До напрямів, які користуються популярністю, респонденти віднесли відвідування хворих і людей похилого віку, організацію таборів для дітей, зустрічі з людьми з особливими потребами. Із семи респондентів троє є членами молодіжної громадської організації «Українська молодь — Христові», в рамках якої ведеться активне християнське життя⁵. З огляду на це, участь у позакультових практиках має не ситуаційний, а постійний характер. На думку греко-католицької молоді, найбільше уваги позакультовим практикам приділяють католики та протестанти, зокрема СЄХБ.

Третій блок інтерв'ю стосувався з'ясування, як пам'ятаємо, впливу позакультових практик на формування молоді людини. Молоді віряни УГКЦ, як і православна молодь, підкреслили виключно позитивну роль позакультових практик у цьому процесі. На їхню думку, позакультові практики збагачують молоду людину духовно, позбавляють від впливу шкідливих звичок, що особливо актуально в сучасному суспільстві: позакультові практики

5 «Українська молодь Христові» — всеукраїнська молодіжна християнська громадська організація, яка працює в рамках молодіжного мирянського апостоляту. Метою діяльності є об'єднання християнської молоді для пропагування християнської моралі, поширення християнського світогляду, популяризації в молодіжному середовищі християнського способу життя шляхом виховання членства на християнських засадах, в дусі духовності, готовності працювати для добра Церкви та українського народу / Коротко про УМФ <http://dyvensvit.org/reference/7103.html>

«позитивно впливають не лише на тих, на кого спрямована діяльність, але й на самих учасників» (Ігор, 22 роки).

На думку греко-католицької молоді, зацікавити людину взяти участь у позакультових практиках можливо, застосовуючи різні способи, але найважливішими є особисте прагнення молодої людини, вплив ЗМІ, а також ініціатива Церкви.

Звернемося до аналізу думок молоді РКЦ. Переважна більшість опитаних вважає, що віруючою людиною є та, яка не лише вірить у Бога, дотримується заповідей, відвідує храм, але й бере участь у позакультових практиках, тобто сучасний вірянин має бути активним учасником церковної та позацерковної діяльності. З п'яти респондентів лише у двох обрання РКЦ було зумовлене вибором батьків, для інших цей вибір був зроблений з особистих причин:

«шуканням Бога живого, прагненням спільноти однодумців» (Василь, 23 роки), *«за покликом серця»* (Ганна, 21 рік), *«моя душа відпочиває, коли я на службі»* (Оксана, 25 років).

Частота та причини відвідування храму римо-католицькою молоддю (не рідше 1-2 разів на тиждень), як і греко-католицькою, мотивується задоволенням духовних потреб. Значущу роль у житті молодих людей відіграє молитва, яка здійснюється, як правило, щоранку та щовечора. Найчастіше звертаються до таких молитов: «Отче наш», «Радуйся, Маріє!», «Вірую», «Ангел Господній». Римо-католицька молодь охоче читає Біблію та «Життя святих», церковні документи (3 з 5 респондентів) та такі періодичні видання, як молодіжний журнал «Любіте друг друга» та журнал «Credo».

Схвально ставиться молодь і до позакультових практик, оскільки вони дають можливість допомогти іншим людям. Сприймаючи позакультові практики як соціально зорієнтовану діяльність Церкви, молоді віряни спрямовують їх на надання допомоги бідним, хворим та самотнім людям. Такою діяльністю займається благодійна організація «Карітас». Серед основних причин участі в позакультових практиках молодь зацентрувала увагу на допомозі іншим, оскільки *«християни – це люди, які ділом підтверджують свою віру»* (Оксана, 28 років), *«тому що цьому вчить Біблія»* (Василь, 19 років). Поширення позакультових практик, на думку молоді, має на меті допомагати усім людям. Заходи, в яких респонденти брали участь, незмінно пов'язані із благодійністю – *«передноворічна роздача подарунків дітям-сирота малозабезпеченим, акція «Серце до серця»»* (Оксана, 25 років).

Найбільше уваги позакультовим практикам, на думку римо-католицької молоді, приділяють римо-католики, частково православні (УПЦ) та протестанти (СЄХБ). Відповідаючи на питання про те, які позакультові практики потрібно здійснювати в РКЦ, молодь надала перевагу вже існуючим та тим, у яких молоді люди самі брали участь: благодійність та допомога дітям, людям похилого віку та хворим. Для того, щоб молодь активніше брала участь у позакультових практиках, оскільки поки що, згідно з проведеним інтерв'ю, небагато молодих прихожан працює в цьому напрямі, необхідна особисте бажання.

Звернемося до думки протестантів з питань, що нас цікавлять. Молоді люди, що належать до СХВЄ, відмітили, що вірянином є людина, яка не лише вірить у Бога, дотримується заповідей Божих, але і своїми справами, зокрема позакультовими практиками, доводить свою віру. З дев'яти респондентів троє дотримуються такої думки, інші все ж надають перевагу культовим практикам. На відміну від православної та католицької молоді, яка обирала конфесію, спираючись на сімейну традицію, молодь СХВЄ керувалися іншими мотивами, передусім власними переконаннями, які ґрунтуються на *«зрозумілому та доступному читанні Біблії»* (Галина, 21 рік), *«богослів'я та форма служіння тут досить близькі до мого розуміння»* (Дмитро, 30 років). Частота відвідування храму вища, ніж у православних та католиків, і коливається від двох разів на тиждень до щоденного відвідування. Це зумовлюється, з одного боку, бажанням спілкуватися з Богом, з іншого – прагненням відчутти себе частиною релігійної спільноти. Для опитаних прихожан молитовний дім постає не лише храмом, але й клубом однодумців, де відбуваються зустрічі людей із спільними інтересами. З огляду на це, молитва у протестантів відбувається в іншій формі, аніж у православних та католиків. Окрім знання «Отче наш», молодь СХВЄ підкреслює, що молиться переважно своїми словами, бо таким чином легше спілкуватися з Богом. Можливо, з цієї причини звернення до Бога у такий спосіб відбувається щодня та навіть декілька разів на день, про що і зазначили респонденти. Серед релігійної літератури, до якої постійно, зі слів опитаних, вони звертаються, окрім Біблії, вагоме місце займає періодика – газета «Голос надії», журнал «Благовісник», вісник «Благо» та сучасна література (М. Лукадо, Ф. Янсі П. Янг).

Щодо позакультових практик, то респонденти підкреслювали свою прихильність до них, вказавши, що значну роль в актуалізації

таких практик відіграє церква, яка є «*організацією, покликаною взаємодіяти із суспільством*» (Дмитро, 23 роки). Окрім цього, головна мета позакультових практик, у розумінні молоді СХВЄ, полягає у наданні допомоги та піклуванні про людей, які цього потребують. До основних напрямів позакультових практик, які розвиваються у СХВЄ, молодь віднесла культурно-просвітницькі заходи, профілактику шкідливих звичок, організацію дозвілля для дітей та молоді (літні табори), надання допомоги матеріальної та моральної підтримки різним верствам населення. Саме останній напрям найбільше користується популярністю у молоді. В благодійних акціях беруть участь усі опитані респонденти, мотивуючи це перш за все небайдужістю до тих негативних процесів, що відбуваються в суспільстві, прагненням до саморозвитку та отримання задоволення від надання допомоги іншим людям. З огляду на це, можна дійти висновку, що позакультові практики прищеплюють молоді моральні та духовні якості, здатність співчувати, бути небайдужими до чужої біди. Серед напрямів, які, на думку протестантської молоді, варто розвивати, називалися ті, в яких респонденти брали участь (на зразок надання допомоги різним категоріям населення), а також різноманітні форми роботи з бездомними людьми, з особами, що перебувають у місцях позбавлення волі, і т. д. З метою популяризації позакультових практик, вважають опитані, варто започаткувати серію теле- та радіопередач про цей напрям роботи християнських церков.

Опитування показало, що позакультові практики надзвичайно цікавлять молодь, вона охоче бере в них участь; головним мотивом такої участі є виключно особистісне прагнення, бажання та інтереси. При цьому, на переконання респондентів, така мотивація є надконфесійною. На їхню думку, найбільше уваги позакультовим практикам приділяють протестанти – СХВЄ та СЄХБ, на другому місці – УПЦ, на третьому – УГКЦ.

А тепер звернемося до результатів нашого інтерв'ю з молодими представниками СЄХБ. Вірянин, на думку молоді СЄХБ, має глибоку віру в душі, намагається слідувати заповідям і «*бути подібною Христу*» (Віктор, 23 роки). На відвідуванні молитовного дому опитані не роблять акценту, оскільки спілкування з Богом не обмежується лише культовою спорудою. Попри це, вони відвідують богослужіння постійно. Щодо мотивів вибору конфесії, то троє із п'яти респондентів до цього підійшли свідомо. Вони вважають, що

саме в цій конфесії «слідування Божому слову» є оптимальним та відповідає їхньому світосприйняттю. Відвідування богослужінь, як відмічала молодь СХВЄ, мотивується, з одного боку, спілкуванням з Богом, а з іншого – прагненням спілкуватися із вірянами, «єдністю з братами та сестрами», причому останній мотив є найвагомим.

Важливою рисою богослужінь у протестантів, у тому числі і СЄХБ, є, як зазначалось вище, молитва своїми словами, у якій здійснюється подяка Богові. На переконання опитаних, *«молитва – це спілкування, а не читання»* (Альона, 22 роки). Окрім Біблії, молоді люди цікавляться творами О. Чемберса, Б. Шлінка.

Позакультові практики, на думку молоді СЄХБ, є не тільки важливою складовою церковної діяльності, але й необхідною умовою її розвитку на сучасному етапі. Завдяки позакультовим практикам актуалізуються цінності та норми, за якими живуть християни. З огляду на це, усі опитані молоді люди охоче та постійно беруть участь у позакультових практиках, яким СЄХБ приділяє особливу увагу, розвиваючи наявні напрями та формуючи нові.

У фокусі особливої уваги приходу СЄХБ знаходиться молодь, у тому числі молодіжні подружжя. Для цих категорій прихожан працюють два музичні гурти, тенісний клуб, клуб англійської мови, сформована лінія довіри, втілюється в життя проект «Тиждень подружжя» та відеопроект «Поговоримо про сім'ю». Саме в таких заходах брали участь респонденти, мотивуючи це потребою у саморозвитку, *«обов'язком перед Богом»* (Тетяна, 27 років), можливістю знайомства з іншими людьми зі схожими інтересами. Перелічені форми позакультових практик свідчать про те, що СЄХБ приділяє багато уваги молодому поколінню. Такі практики, на думку респондентів, *«допомагають приймати правильні рішення»* (Олена, 24 роки), *«впливають на розвиток самосвідомості і самовдосконалення»* (Юлія, 20 років). Щодо розвитку позакультових практик в інших церквах, то, на думку молоді, найбільше цьому приділяє увагу саме їхня церква.

Звернемося до результатів опитування воцерковленої молоді АСД. На думку наших респондентів, вірянина від невіруючого відрізняє слідування християнським принципам, щоденне спілкування з Богом з допомогою молитви та читання Святого Письма, а також надання допомоги іншим, тобто вірянином людина має бути не номінально, а реально. Це є одним із головних мотивів вибору конфесії АСД, що зазначили восьмеро із дев'яти опитаних

респондентів (лише один продовжив сімейну традицію). Попри те, що молитовний дім не виконує тієї функції, що, наприклад, храм у православних, тим не менше частота його відвідування вказує на певну в цьому потребу. Молодь АСД вважає, що молитовний дім дає можливість *«відчутти присутність Бога»* (Христина, 19 років), *«відчутти себе в церкві вільним»* (Ігор, 21 рік), *«почути проповідь»* (Андрій, 22 роки), а також дозволяє зустрітися із однодумцями, спілкуватися з ними (богослужіння побудоване таким чином, що віряни мають можливість обговорити той чи інший фрагмент Святого Письма чи проповіді як із пастором, так і з іншими прихожанами).

Молитва та читання релігійної літератури є важливими складовими повсякденного життя молоді АСД. Як і молодь СХВЄ та СХЄБ, молоді люди – прихожани АСД надають перевагу не чітко визначеному тексту молитви, а моляться своїми словами, що пов'язано із конфесійною специфікою. Щодо читання релігійної літератури, то, крім Біблії, респонденти, що належать до цієї церкви, також звертається до творів Е. Уайт *«Дорога до Христа»*, *«Велика боротьба»*, *«Христос - надія світу»*. Серед них великою популярністю користуються відеопрограми про формування сімейного життя Л. Нейкурс.

Реалізація АСД різноманітних позакультових практик та залучення до них молоді, як стверджують самі молоді люди, має позитивний і *«корисний»* характер, адже *«допомога людям є справжньою цінністю»* (Христина, 24 роки).

Серед конкретних форм позакультових практик, в яких молоді люди брали участь, називалися такі: *«Парковка»*, *«Країна здоров'я»*, фестиваль *«Я співаю для Ісуса»*, благодійний марафон *«Бог багатий милосердям!»*, *«Цигарку за цукерку»* та ін. У цілому позакультові практики АСД орієнтуються на молоде покоління та популяризацію здорового способу життя. Саме це, на думку молодих вірян, варто розвивати і надалі, але є напрями роботи, які теж вимагають привернення уваги: надання допомоги людям без постійного місця проживання, піклування про тварин та збереження довкілля. Оскільки багато заходів спрямовано на молодь, їхніми виконавцями переважно є саме молодь. Говорячи про вплив позакультових практик на молоду людину, наші респонденти перш за все зазначили, що вони дозволяють розвиватися, самовдосконалюватися, стати гідним членом громади. Участь молоді в позакультових практиках, на думку опитаних, залежить від особистісного фактору – бажання та

розуміння необхідності цієї роботи як для власного розвитку, так і для суспільства. На думку респондентів, для поширення позакультових практик необхідно налагодити систему інформування про цей напрям роботи церкви.

Таким чином, результати нашого дослідження засвідчили зацікавленість та активну частку воцерковленої молоді в позакультових практиках (особливо у порівнянні із загалом студентської молоді, про що свідчать дані наших попередніх досліджень). На відміну від студентів, для воцерковленої молоді позакультові практики стають повсякденними практиками. На наш погляд, більш широке залучення молоді (і не тільки воцерковленої) до позакультових практик та їхнє перетворення в повсякденні практики сприятимуть підвищенню рівня духовності в нашому суспільстві, ствердженню моральних, зокрема християнських, норм його функціонування, миру та злагоди в душах пересічних громадян.

3.4. Особливості формування позакультових практик сучасних християнських церков: погляд зсередини

Реалізуючи мету і завдання нашого дослідження, ми, в тому числі, акцентували увагу на та участі священників як суб'єктів позакультових практик у їхньому становленні та розвитку, а також на визначенні ними потенціалу цих практик як інструменту взаємодії церкви і суспільства. Щоб знайти відповіді на ці питання, ми провели якісне дослідження серед священників міста Луцька. Методом глибинного інтерв'ю у 2012 р. та у 2014 р. було опитано 14 священників – представників трьох християнських гілок. Інтерв'ю було проведено за такими блоками:

1. Роль священника у позакультових практиках:

- ставлення священників до позакультових практик (особиста оцінка поширення позакультових практик у діяльності церкви як власної єпархії, так і інших церков; визначення спрямування наявних позакультових практик, виокремлення їхніх пріоритетних видів);
- мотиви участі священників у позакультових практиках (в яких заходах брали участь, яким позакультовим практикам надають перевагу, які потребують уваги церкви); Обізнаність священників

щодо позакультових практик трьох християнських церков:

- суспільні сфери, в яких реалізуються позакультові практики, що організовуються та проводяться в межах тієї чи іншої церкви, їхнє спрямування на певну соціальну групу, участь у позакультурних практиках членів цієї соціальної групи;
- міжцерковні позакультові практики (практики, що спрямовані на взаємодію із іншими церквами, є спільними як для різних церков (православ'я, католицизму, протестантизму), так і в межах окремого напрямку; оцінка значущості та перспектив розвитку таких практик);
- позакультові практики, спільні з державою та недержавними, зокрема громадськими, організаціями (які саме організації співпрацюють із церквами у сфері позакультових практик, напрями співпраці, спільні проекти);

2. Участь воцерковленої молоді у позакультових практиках:

- мотиви участі, засоби стимулювання (з'ясування ступеня поширеності участі воцерковленої молоді у позакультових практиках своєї церкви, засоби заохочення до такої діяльності, що застосовуються у православних, католицьких та протестантських церквах);
- види практик, до яких залучається молодь (які позакультові практики, орієнтовані на молодь, поширені у церквах та яким з них молодь надає перевагу).

Як зазначалось вище, ми розглядаємо позакультові практики як тип повсякденних практик, тобто як такі практики, що є непрофесійними, актуалізуються у повсякденному житті, відбуваються у звичних, типових ситуаціях. Отже, при їхньому формуванні важливу роль відіграє повсякденний життєвий досвід суб'єктів практик – священників та вірян.

Зважаючи на соціокультурну природу практик, можемо припустити, що функції священника не обмежуються виключно культовою діяльністю, а мають і загальносоціальний зміст. Священик є невід'ємною постаттю церкви як соціального та релігійного інституту. В історичному поступі священник передусім виконував роль проповідника, а церква, у свою чергу, була «божественною спільнотою за своєю природою» [209, с. 38-41]. У позакультових практиках роль священника доповнюється й іншими функціями, не характерними для його основної діяльності (культових практик).

Розглянемо, які саме функції виконують священники, долучаючись до позакультових практик, звернувшись до аналізу інтерв'ю, здійснених нами з православними священниками.

Історично склалося так, що православ'я головним чином орієнтоване на божественне, духовне. З огляду на це, православні церкви володіють потужним потенціалом культових практик. Але вони не заперечують і людської природи церкви, мотивуючи це тим, що Христос був і Богом, і Людиною одночасно. Таким чином, ідея позакультових практик не відкидається православними церквами, але їхнє бачення таких практик у порівнянні із католицькими та протестантськими церквами дещо відрізняється. Як зазначає Єпископ Васильківський Євстратій (Зоря), термін «соціальне служіння» часто асоціюється із розповсюдженням гуманітарної допомоги, тому доцільніше застосовувати інший термін – «суспільне служіння Церкви» [209, с.38]. Наше розуміння позакультових практик ближче до останнього терміну.

Звертаючись до даних інтерв'ю, зазначимо, що представники УПЦ та УПЦ КП в цілому позитивно ставляться до розвитку позакультових практик у своїх церквах. Та все ж деякі розбіжності у їхніх поглядах є. Так, отець М.(представник УПЦ) у своїй діяльності надає перевагу культовим практикам, відводячи позакультовим практикам другорядну роль: *«Головна місія Церкви – спасіння, а все інше – як виходить»* [210]. Проте на питання про питому вагу позакультових практик у діяльності церкви він відповів, що культові і позакультові практики мають бути в однаковій мірі представлені в цій діяльності. Таку відповідь ми можемо пояснити, по-перше, небажанням бути гіршими за тих церков, в яких позакультові практики набули широкого застосування; по-друге, прагненням враховувати у своїй діяльності суспільний фактор, що, на наш погляд, дуже важливо у контексті становлення громадянського суспільства в Україні.

Цікавим є той факт, що при позитивному ставленні до розвитку позакультових практик у цитованого нами представника УПЦ все ж спостерігалось особисте упереджене ставлення до них: *«Це те, чим Церква не повинна займатися»*. Але це твердження не дає достатніх підстав говорити про вимушений характер позакультових практик УПЦ, оскільки це може бути лише думкою даного респондента. Аналіз православних ЗМІ (УПЦ) засвідчив зацікавленість церкви у

розширенні напрямів позакультових практик, висвітленні власної діяльності у цьому напрямі [211, с.10-11].

На запитання про власну участь у позакультових практиках отець М. дав ствердну відповідь, мотивуючи таку участь званням християнина. В основному ця участь зводиться до викладання курсу «Християнська етика» та ведення благодійних концертів, що зумовлено особистими можливостями.

Отець М. (представник УПЦ КП) теж засвідчив своє позитивне ставлення до розвитку позакультових практик, але мотивація була іншою, ніж у представника УПЦ. На думку цього респондента, позакультові практики є невід'ємною складовою діяльності Церкви: *«це не відхід від норми, а прихід до неї»*. Водночас позакультові практики є одним із способів місіонерства: *«Ісус Христос проповідував скрізь: і на горі, і на природі»*. Проте такий підхід дещо суперечить офіційній позиції УПЦ КП, яка у своїй Декларації досить стримано ставиться до позакультових практик, а в деяких судженнях навіть негативно, вбачаючи в цьому загрозу існуванню традиційної Церкви [162]. Особисту участь у позакультових практиках отець М. пояснює двоїсто (*«принципом біблійності та моральним обов'язком»*), оскільки ці практики є також засобом допомоги людям у складних життєвих ситуаціях. Він називає різні напрями позакультових практик: капеланство у Волинському національному університеті імені Лесі Українки (цю діяльність до позакультових практик відносить сам священник), робота із учнями школи у формі бесід на цікаві для них релігійні теми, а також започаткований (новий для даної церкви) напрям – «таборювання» (термін отця М.), тобто створення таборів відпочинку для дітей та молоді. Священник також зауважив, що викладання і ведення богослужіння важко поєднувати, *«необхідний вибір в бік одного або іншого»*. Але це стосується лише освіти, щодо розвитку та появи інших напрямів, то позиція священника незворушна – необхідно розвивати позакультові практики, заохочувати до участі в них молодь, тобто не відставати як від інших церков, так і від нових суспільних реалій в цілому.

Представники РКЦ та УГКЦ теж прихильно ставляться до позакультових практик як сучасного напрямку церковної діяльності, пояснюючи це тим, що Церква *«не може бути асуспільною»* (отець О., РКЦ), *«розвиток такого напрямку є вимогою часу»* (отець Р., УГКЦ). Отець О. та отець Р. засвідчили свою участь у позакультових практиках. Основними мотивами участі у цих практиках священники

назвали громадянський обов'язок та потребу у служінні суспільству. Для отця О. пріоритетними є участь у благодійних марафонах («Бог добрий і милосердний») та робота із молоддю. Отець Р. не зміг визначитися із пріоритетними напрямками, зазначивши лише, що всі напрями позакультових практик є важливими.

Необхідно відмітити прихильне ставлення протестантських церков до становлення та розвитку позакультових практик. Власне, як і представники католицизму та частково православ'я, протестантські священники відмітили важливу роль позакультових практик у вирішенні певних суспільних проблем. Позакультові практики, на їхню думку, як і культові практики, є засобом заповнення духовного та комунікативного вакууму. Щодо ролі держави, то вона, як підкреслили наші респонденти, зводиться до дозволу церквам займатися позакультовими практиками (у всякому разі заборони цьому немає). Серед особистісних мотивів участі у позакультових практиках пастори називали такі, як *«співчуття до ближнього, любов до людей, бажання допомогти, вислухати, дати пораду»*. Варто відмітити, що самі протестанти вважають, що недостатньо уваги приділяють розвитку позакультових практик (на відміну від православних священників, які відмічають протилежне). На їхню думку, більшість заходів протестантських церков припадає саме на позакультові практики. Основними напрямками, які вимагають уваги у контексті цих практик, були названі робота із молоддю та проблемними сім'ями, просвітницька діяльність (про це говорили отець Я. (СЄХБ) та отець І. (АСД)), допомога віруючим у повсякденних справах (отець П. (СХВЕ)).

Таким чином, аналіз відповідей на запитання першого блоку нашого інтерв'ю свідчить про особисту зацікавленість священників у розвитку позакультових практик їхніх церков, що зумовлено розумінням суспільної потреби реалізації такого напрямку діяльності.

Звернемося до аналізу відповідей на запитання другого блоку, в якому ми сфокусували увагу на різних видах позакультових практик. Перш за все виділимо практики, які організовуються та реалізуються певною церквою. Так, за словами отця М., УПЦ притаманні такі практики, як надання допомоги дитячим будинкам та притулку для старих; проведення благодійних концертів (власних та спільних із іншими конфесіями); просвітня діяльність; робота Молодіжного православного товариства тощо. До основних напрямів позакультових практик УПЦ КП отець М. відніс «таборування» і

виховання молодіжних лідерів. Причому священник відмітив особисту зацікавленість у розширенні позакультових практик, перш за все спрямованих на молодь, мотивуючи це недостатньою увагою до молодіжних проблем та молодіжного дозвілля, зокрема з боку держави. Щодо спільних практик із іншими церквами, то священники говорили про наявність домовленостей про такі практики на рівні керівництва, але рівень реалізації цих домовленостей не дуже високий. Так, спільним є проведення благодійних марафонів та різних соціальних заходів (на кшталт Дня боротьби зі СНІДом). Водночас, наші респонденти зазначили, що неофіційна співпраця існує. Зокрема, отець М. (УПЦ КП) говорив про дружні стосунки та спільні заходи із УГКЦ та СХВС. Проте в цілому церкви проводять свою роботу самостійно. Як приклад взаємодії з органами влади можемо навести факти співпраці із селищною радою та школою, про що говорив отець М. (УПЦ КП).

Декілька слів варто сказати і про позицію представників православ'я щодо міжконфесійної співпраці. В УПЦ вважають, що кращим напрямом є благодійність, а в УПЦ КП – робота із молоддю щодо «таборування», організації подорожей, причому така співпраця можлива із греко-католиками та протестантами. Цікавою є думка щодо запозичення, обміну досвідом із останніми.

У ході інтерв'ю з католицькими священниками з'ясувалося, що вони надають великого значення співпраці із недержавними організаціями (наприклад, «Карітас–Спес», Мальтійський орден – РКЦ), державними органами (обласною радою) та відділом релігій при Раді церков. Щодо міжконфесійних зв'язків, то отець О. (РКЦ) відмітив, що вони є в межах деяких церков (УПЦ КП, ССХБ та особливо УГКЦ). Тривалий період на території парафії діє група анонімних алкоголіків. Отець Р. (УГКЦ) звернув увагу на співпрацю у цьому напрямі із УПЦ КП та РКЦ, але знову ж таки на рівні окремих соціальних акцій. На думку отця О. (РКЦ), найбільш плідним співробітництво може бути у сфері освіти (створення спільного підручника) та у контексті організації та проведення культурно-масових заходів для молоді. Отець Р. відзначив, що співпраця може бути ефективною в будь-якому напрямі, особливо акцентуючи на допомозі сиротинцям, притулкам для старих тощо. Прозвучала думка про те, що, оскільки держава не опікується в достатній мірі проблемами таких закладів, то краще було б передати їх під опіку Церкви. Але якщо це буде зроблено, то можливе

міжконфесійне протистояння, оскільки не розроблені механізми опіки [212, с.53].

Під час інтерв'ю із представниками протестантських церков було зафіксовано досить широке різноманіття напрямів позакультових практик, особливо у СЄХБ та АСД. СХВЄ більше зосереджені на благодійності (допомога хворим в онкодиспансері та тубдиспансері, а також допомога хворим віруючим), допомозі нарко– та алкоголезалежним та місіонерській діяльності. Скажімо, СЄХБ надає допомогу різним верствам населення (людям у сільських населених пунктах; непрацездатним; сиротам та людям похилого віку; вдовам та вдівцям в рамках проекту «Бабуся –бабусі», жінкам після абортів та ін.); організовує дозвілля та проводить роботу з молоддю щодо негативного впливу тютюнопаління, алкоголю та наркотиків тощо. На думку отця Я., якби була можливість, то можна було б реалізувати значно більше позакультових практик, на долю яких припадає лише 10% загальної кількості заходів церкви. Він також вважає, що міжконфесійна співпраця є найбільш плідною з СХВЄ та іншими баптистами. Щодо взаємодії із державою, то найчастіше вона реалізується у співпраці із відділом сім'ї та молоді облдержадміністрації.

У АСД акцент у позакультових практиках теж зроблений на молоді та сім'ї. У громади церкви «Ковчег» є спеціальні відділи сім'ї і здоров'я, які організовують заходи з профілактики шкідливих звичок (виставки здоров'я), крім того, ведеться служіння у в'язницях; важливим напрямом залишається місіонерська діяльність. Одним із вагомих здобутків позакультових практик було визначено видання підручника «Світогляд», який має надконфесійний характер. Щодо співробітництва із іншими церквами були названі УПЦ КП та СХВЄ (в основному у сфері благодійності, а також участь у марафонах, організованих Волинською Радою Церков). Пастор І. (АСД) показав свою обізнаність щодо позакультової діяльності АСД у цілому в Україні. Так, були названі такі напрями позакультових практик, як участь у благодійних акціях адвентистської агенції ADRA; організація кулінарних класів; діяльність церковних санаторіїв; програма «Цілком таємно» та «Тиждень жахів», що знайомлять молодь із наслідками позашлюбного статевого життя та вживання алкоголю, тютюну та наркотиків.

Таким чином, позакультові практики християнських церков є досить різноманітними, не обмежені лише однією сферою,

орієнтовані на конкретні соціальні групи, що свідчить про розуміння та сприйняття соціальних проблем представниками різних церков та бажання їх вирішити, в тому числі завдяки позакультовим практикам.

Перейдемо до аналізу відповідей на третій блок запитань нашого інтерв'ю. Необхідно відмітити, що представники практично всіх церков відмітили ключову роль батьків у вихованні підростаючого покоління, саме від них залежить ставлення до церкви та участь у її справах, зокрема в позакультових практиках. Внаслідок цього, виникли питання щодо ролі церкви у процесі виховання молоді та мотивів її участі у позакультових практиках. Виявилось, що молодь охоче бере участь у таких практиках. Священики відмічали соціально–психологічну, навчальну, адаптаційну, патріотичну, оздоровчу, дозвільну тощо функції позакультових практик тієї чи іншої церкви. Щодо мотивів участі молоді у цих практиках, то вони варіювали від прикладу батьків до способу самовираження. На думку священиків, молодь охочіше бере участь у тих практиках, які стосуються безпосередньо її власних проблем. Особливою популярністю у віруючої молоді користуються бази відпочинку (в тому числі і міжконфесійні), молодіжні табори, паломницькі поїздки, фестивалі та концерти. Надаючи великого значення цим практикам, християнські церкви, особливо протестантські, намагаються залучати молодь і до праці на благо громади, суспільства в цілому. Тут варто згадати реалізацію такої програми, як «Чисте серце-чисте місто» (СЄХБ), та допомогу хворим, старим людям, що здійснюється усіма церквами.

Підсумовуючи сказане, відмітимо, що, незалежно від ступеня прихильності до позакультових практик, всі християнські церкви усвідомлюють необхідність розвитку як власних, так і міжконфесійних позакультових практик, акцентують на необхідності співпраці із державними інституціями, хоча розраховують в основному на власні сили. Більшість опитаних священиків схиляються до думки про те, що у своїй діяльності їм обов'язково необхідно враховувати суспільні виклики, оскільки церква, особливо на сучасному етапі, не відділяє себе від суспільства та його нагальних проблем, що роль церкви як соціального та релігійного інституту у вирішенні цих проблем має бути більш значною.

Щодо ролі священика у позакультових практиках, то, як довели результати дослідження, за сучасних умов священик бере на себе не тільки функції проповідника, але й функції соціального психолога та

навіть соціального працівника. При цьому у представників протестантської церкви це не викликає будь-яких незручностей чи внутрішньорольового конфлікту. Що ж стосується ставлення до позакультових практик православних священників, то у них виникають певні упередження, оскільки, відзначаючи корисність позакультових практик, вони все ж таки вважають їх вторинними по відношенню до духовної складової своєї діяльності (культових практик).

Окрім цього, респонденти-священники відмітили соціальну та культурну спрямованість позакультових практик, орієнтацію на роботу із проблемними групами (неповносправними, дітьми-сиротами, людьми похилого віку тощо). Особлива увага приділяється роботі із молоддю, яка бере участь як в організації, так і в безпосередньому втіленні позакультових практик [213]. Такі результати першого етапу якісного дослідження (2010 р.) дозволили зробити припущення, що позакультові практики християнських церков мають певний потенціал не лише для розвитку церкви як соціального та релігійного інституту, оскільки вони дозволяють вирішувати як особистісні, так і суспільні проблеми. Таким чином, церква постає такою інституцією, яка віру та надію у краще майбутнє трансформує у реальні справи. Про це свідчать і результати моніторингу, проведеного Центром Разумкова (2000р., 2010р., 2013р., 2014 р.). Згідно із даними цих досліджень, переважна більшість (74%) українських громадян впевнені в тому, що «Церква завжди має ставати на бік людей і боронити їх від свавілля влади». Лише 7% опитаних вважають, що «в суспільно-політичних процесах церква має захищати насамперед владу, бо «немає влади, щоб не була від Бога» [174, с. 3]. Участь церкви у подіях Майдану показала, що фактично вона перейшла на бік його учасників, закликаючи владу до мирного вирішення конфлікту. Такі події у соціумі спонукають церкву реагувати та брати активну участь у них, звичайно, в силу можливостей, прагнень та статусу. [174].

Говорячи про роль релігії в житті суспільства, слід зазначити, що рівень довіри до інституту церкви залишається стабільно високим: у 2000 р. та у 2012 р. більше 60% опитаних висловили свою довіру церкві, у 2010 р. – більше 70%, у 2014 р. – трохи більше 65%. Це свідчить про те, що громадяни України досить високо оцінюють діяльність церкви як релігійного інституту. Якою ж сприймають релігію та церкву громадяни? За даними моніторингу, близько 80% респондентів вказали на те, що церква залишається інститутом, що

опікується зростанням моральності та духовності людей. З тим, що релігійні діячі повинні ставати на захист найбільш вразливих прошарків громадян у разі прийняття владою рішень, які знижують життєвий рівень населення, згодні близько 80%; близько 40% опитаних відмітили, що церква займається соціальною роботою, зокрема позакультовими практиками: допомогою нужденним, інвалідам, хворим, літнім людям та ін. Окрім цього, церква та релігійні організації не стоять осторонь таких соціальних проблем сучасності, як аборти, СНІД, сексуальне виховання тощо (про це говорили більше 40 % респондентів). [174, с. 21].

Проаналізувавши результати другого етапу власного якісного дослідження (2014 р.), ми з'ясували, наскільки позакультові практики можуть бути ефективним механізмом у взаємодії церкви із суспільством [214]. Так, на думку отця В. – представника УПЦ МП, позакультові практики є невід'ємною частиною церковної та релігійної діяльності. Головною причиною появи таких практик є тяжке матеріальне становище населення в цілому, проблеми людей, які не можуть адаптуватися до життя у суспільстві (це так звані «проблемні групи»). Власне, «багато біди», як відмітив отець В., і призводить до того, що церква вважає за необхідне працювати в цьому напрямі. Опіка та допомога надається різним верствам населення - молоді, дітям, людям похилого віку, сиротам, інвалідам, ув'язненим тощо. Такі практики є специфічними в силу роботи із різними соціально-демографічними та соціально-статусними групами населення. Священник вказав на особисті фактори, які спонукають його як організовувати, так і брати безпосередню участь у соціальних проектах. У його випадку особисті прагнення допомогти, підтримати співпадають із почуттям обов'язку: *«це моє життя»*, – зазначив він. Реалізація соціальних проектів вимагає від УПЦ як особливих матеріальних зусиль, так і людських ресурсів. Але не завжди їх достатньо, тому співробітництво із іншими церквами християнського спрямування, державними органами та громадськими організаціями, зрештою віруючими^б є ефективним.

^б Як зазначив священник, поняття віруючий не завжди точно відображає ставлення до релігії та церкви, тому необхідно вирізняти на просто віруючих, а й воцерковлених. Так, *«воцерковлені або прихожани, (оскільки він вживав саме такий термін) - це люди, які живуть життям церкви, надають посильну соціальну та матеріальну допомогу церкві та тим, хто цього потребує; а*

Повертаючись до предмету нашого інтерв'ю, священник відмітив надконфесійний характер позакультових практик (*«роблячи добрі справи, не дивлюся ні на конфесію, ні на політичні уподобання, ні на інші характеристики людини»*). Такий особистий підхід, як він вважає, втілюється і в організації роботи церкви, що розширює горизонти для співпраці не лише зовнішньої (із державою, громадськими організаціями), але і внутрішньої – між священниками, оскільки за кожним священником закріплюється певний напрям, що дає можливість здійснювати практики на високому рівні. Він зазначив, що на радіо та телебаченні є православні програми, в яких висвітлюються і позакультові практики, які здійснюються церквою, головне, щоб більше показували роботу церкви, а не «церковників».

Важливою особливістю позакультових практик є підтримка в їхній реалізації з боку держави, громадських організацій та самих прихожан. До державних органів, співпраця з якими є досить тісною, належать, зокрема, Департамент з виконання покарань, заклади пенітенціарної системи, в освітній сфері – заклади освіти. Щодо громадських організацій, то інформант зазначив, що співробітництво існує практично з усіма, зокрема з «Волинським благовістом» (до Дня захисту дітей в організації свят «Подаруй дитині радість», «Подаруй дитині вишиванку!»), йшлося також про організацію молодіжних таборів, співпрацю з організаціями, які займаються малозабезпеченими сім'ями та дітьми-сиротами; з боку церкви для даних категорій виділяються продуктові набори, побутова техніка тощо.

Соціальне спрямування позакультових практик дає можливість співпрацювати із іншими церквами, принаймні з тими, що входять до Волинської Ради церков. Передусім мова йде про багаторічний проект «Бог багатий милосердям», мета якого полягає у зборі коштів для дітей-сиріт та інших категорій, які мають у цьому потребу. Оскільки багато соціальних проблем стосуються молоді, то такому напрямку позакультових практик священник та його прихожани приділяють особливу увагу. Власне це зумовлено тим, що самі освітні заклади недостатньо активні у справі виховання молодого покоління, сім'я теж далеко не завжди активно бере участь у вихованні дітей та молоді, прищепленні їм моральних норм та цінностей. Серед

також є захожани (невоцерковлені) – віруючі, які пристають до церкви час від часу, як правило, на свята».

важливих факторів, які зумовлюють увагу церкви до дітей та молоді, є поширення у молодіжному середовищі шкідливих звичок, в цілому шкідливого способу життя, незайнятість молоді та дітей у продуктивних формах дозвілля. Саме ці причини спонукають церкву до активних дій: молодь залучають до позакультових практик через волонтерські рухи, завдяки чому молоді люди допомагають хворим, малозабезпеченим сім'ям, сиротам. Така праця знаходить відклик у молоді, тому у планах - створення Луцького округу благочинності. Головною передумовою цього є створення груп молоді у соціальних мережах, охочих займатися саме позакультовими практиками. Все це свідчить, на нашу думку, про те, що УПЦ значно більше уваги почала приділяти позакультовим практикам, які поєднують зусилля держави, громадських організацій та прихожан, зокрема молоді.

Отець М. – представник УПЦ КП підкреслив важливу роль позакультових практик та відмітив, що на їхній розвиток вплинув ряд факторів: відповідна законодавча база, своєрідний духовний вакуум, який виник після розпаду СРСР, за часів існування якого різноманітні функції моральної та духовної регуляції, виховання молоді тощо були виключно прерогативою держави. УПЦ КП не обмежується лише одним напрямом позакультових практик. Такі практики торкаються різних верств населення: дітей та молоді, людей похилого віку, сиріт, малозабезпечених сімей, ув'язнених та ін. Попри широкий спектр позакультових практик, зазначив священник, церква більше уваги має приділяти саме соціальному служінню. Позакультові практики здійснюються перш за все з ініціативи церкви, але все ж підтримка держави та спільні проекти із громадськими організаціями теж є, наприклад заходи, присвячені до Дня захисту дітей. На запитання про спільні проекти із іншими церквами, інформант дав ствердну відповідь, зауваживши, що вона є у сфері соціальної діяльності та благодійності, що особливо важливо за сучасних умов. Посильну допомогу в організації та участі у позакультових практиках надають прихожани, що є добровільним та залежить від особистих прагнень. Якщо йдеться про молодь, то вона охочіше бере участь у благодійних акціях та паломницьких поїздках, які згуртовують віруючих молодих людей.

У цілому, на думку отця М., позакультові практики свідчать про рівень воцерковлення, оскільки воцерковлені це – *«віруючі, які вважають себе християнами не тільки тому, що вони хрещені, але живуть щодня згідно заповідей Божих, відвідують храм, виявляють*

милосердя до ближніх», у тому числі долучаючись до позакультових практик.

Католицький священник отець Р. зазначив, що організація та проведення позакультових практик у РКЦ має свої особливості у порівнянні із православними. Передусім, церква зосереджує свою увагу на декількох напрямках позакультових практик, що зумовлено потребами громади та фінансовими можливостями церкви. Основними напрямками таких практик є надання гуманітарної допомоги не тільки прихожанам, а й невоцерковленим громадянам, що стає можливим завдяки зв'язкам із іншими країнами, перш за все із Польщею та Німеччиною; а також благодійність, організація дозвілля дітей та молоді у літніх таборах тощо. Значна частина позакультових практик зосереджена на такому напрямі, як благодійність, що зумовлено передусім низьким матеріальним рівнем життя прихожан. Саме тому у центрі уваги церкви ті верстви населення, які найменш захищені – хворі, люди похилого віку, багатодітні тощо. Співпраця із державою, громадськими організаціями у контексті позакультових практик здійснюється у напрямі благодійності. Серед яскравих проєктів, в яких беруть участь різні церкви, вже названий вище «Бог багатий милосердям».

Священник всіляко підкреслював важливу роль позакультових практик у формуванні особистості вірянина та вихованні молодого покоління. На відміну від православних, у римо-католиків не виокремлюють для визначення вірян такі поняття, як «воцерковлені» «невоцерковлені», натомість виділяють віруючих, які *«охрещені, практикують виконання Божих заповідей, ходять до храму, беруть участь у позакультових практиках»*. При цьому сучасні віруючі - це передусім молодь, яка бере активну участь у житті церкви. Серед популярних напрямів позакультових практик молоді – надання допомоги та організація відпочинку (літні табори). Організація та участь у позакультових практиках в РКЦ має «спадковий» характер, тобто діти та молодь, подорослішавши, продовжили брати участь у тих напрямках позакультових практик, яким надавали перевагу раніше. Позакультові практики в РКЦ значною мірою реалізуються завдяки її власним зусиллям, завдяки прихожанам громади та зв'язкам місії «Карітас-Спес» у сфері благодійності із іншими країнами

Отець В. - представник УГКЦ зазначив, що, на його думку, поява та розвиток позакультових практик пов'язані із суспільними

потребами. Церква в силу своїх можливостей опікується різними верствами населення: людьми похилого віку, неповносправними, ув'язненими тощо. З огляду на це, УГКЦ зосереджує свою діяльність на різних напрямках позакультових практик: благодійність, дозвілля, адресна допомога. Важливою характеристикою позакультових практик є участь у них священника. Сам інформант бере активну участь у наданні благодійної допомоги сиротинцям, координує збір та роздачу гуманітарної допомоги як керівник «Карітас-Спес» у Волинському регіоні. Важливим напрямом роботи є й організація та проведення благодійних акцій до новорічних, різдвяних та пасхальних свят, зокрема таких, як «Святий Миколай тебе не забуде», «Різдвяна свічка», «Великодній кошик» та інші. Особисті прагнення цього священника виходять за межі даних напрямів позакультових практик. На його думку, важливо було б втілити в життя ряд конкретних проектів, зокрема створити благодійну їдальню для тих, хто цього потребує; забезпечити соціальним житлом дітей-сиріт терміном хоча б на 1 рік; створити реабілітаційний та тренінговий центри для дітей з особливими потребами. В цілому, на думку священника, розвиток позакультових практик, спрямованих на усі верстви населення, є дуже важливою частиною роботи церкви, але він вважає, що першочергово необхідно розвивати позакультові практики, що спрямовані на дітей та молодь. Для реалізації спеціальних програм позакультових практик, окрім залучення прихожан, УГКЦ співпрацює із державними органами та громадськими організаціями, лікарнями, військовим шпиталем, Волинською обласною організацією інвалідів та ін.

На рівні міжконфесійної співпраці УГКЦ взаємодіє із СХВЕ у контексті роботи із дітьми-сиротами, самотніми особами похилого віку; із УПЦ КП - у сфері роздачі гуманітарної допомоги, цей же напрям є актуальним і у сфері контактів з РКЦ. Робота із ВІЛ-позитивними особами – ще один напрям, який можна було б втілити у життя із СХВЕ, оскільки у цієї церкви є такий досвід.

Як і інші, отець В., вказував на особливу роль молоді в організації та здійсненні позакультових практик. Молодь охоче бере участь в таких практиках. Мета священника полягає у координації та спрямуванні її дій. Участь молоді у позакультових практиках, на його думку, зумовлена перш за все її особистими потребами, прагненням до самореалізації.

Однією із важливих характеристик позакультових практик у

протестантських церквах є їхній соціально виражений характер. Це засвідчують і результати інтерв'ю із пастором М. - представником СХВЄ. Оскільки, на його думку, позакультові практики є *«покликом від Бога»*, то саме піклування про людей, які цього потребують, є першочерговим завданням церкви. Верстви населення, яким надає допомогу церква, різняться за соціально-демографічними, майновими та іншими характеристиками. Окрім хворих, людей похилого віку, здійснюється робота із алко- та наркозалежними, ув'язненими, дітьми-сиротами та ін. Для ілюстрації своїх слів пастор назвав заклади, в яких ведеться така робота. Так, на території Волинської області існує 3 центри милосердя, 13 центрів реабілітації алко- та наркозалежних осіб, організовуються безкоштовні обіди для дітей-сиріт та малозабезпечених.

Як вже неодноразово підкреслювалось, значну роль у процесі розвитку позакультових практик відіграє священик, його власна участь, що стає гарним прикладом для прихожан. Найактивнішими послідовниками пастора є молоді прихожани, які беруть участь у різних позакультових практиках, що є характерним для всіх християнських конфесій.

Для ефективного втілення в життя соціальних проектів СХВЄ співпрацює із державними органами, громадськими організаціями, з іншими церквами. При цьому співробітництво стосується передусім благодійності.

Відмінністю АСД від інших церков є її відносна закритість та зосередженість на декількох видах позакультових практик, які здійснюються систематично, а відтак мають свої традиції і власне стають візитівкою АСД. Закритість церкви полягає в тому, що позакультові практики здебільшого здійснюються зусиллями самої церкви у єдності із вірянами. Хоча деякі позакультові практики реалізуються за підтримки місцевих органів влади, наприклад автопробіг проти паління. До речі, профілактика шкідливих звичок, виставки здоров'я – це позакультові практики, які проводяться АСД систематично.

Як зазначає пастор В., оскільки АСД є членом Волинської ради церков, то співпраця із іншими церквами обмежується тими заходами, які вона організовує, насамперед благодійність. Проте позакультові практики АСД переважно здійснюються за активної участі самих прихожан. Однією із основних причин такої активності є

членство у громаді (цього немає у православних та католицьких громадах), що передбачає також участь у позакультових практиках. Як і в інших конфесіях, саме молодь є найбільше залученою до таких практик, як правило, це соціальний напрям позакультових практик та практики, які пов'язані із пропагандою здорового способу життя.

Позакультові практики у СЄХБ теж є актуальним напрямом діяльності церкви. На думку нашого респондента – пастора П., на них припадає 60% від усієї церковної діяльності. Основними факторами, які спричинили розвиток позакультових практик у СЄХБ, є свобода віросповідання, духовно-моральний вакуум, що виник після розпаду СРСР, а також поширення негативних явищ у суспільстві. СЄХБ – одна із тих протестантських церков, які враховують суспільні потреби у впровадженні позакультових практик і залежно від цього вкладають більше або менше матеріальних та інших ресурсів. Зокрема, церква «Фіміам», керівником якої є наш інформант, почала свою діяльність у 1995 році з роботи із молоддю, алко- та наркозалежними, що згодом призвело до створення реабілітаційного центру, а пізніше – благодійного фонду «Преображення». На сьогодні, як відмічає пастор, фонд займається боротьбою із поширенням наркоманії, алкоголізму та сексуального насильства. Головними особливостями в організації позакультових практик на даний час є розширення мережі закладів, які їх здійснюють, зокрема створення художньої студії для неповносправних, 6 таборів для відпочинку, клубів молоді, в перспективі відкриття будинку для проживання неповносправних «Агапе». Для надання допомоги жінкам з постабортним синдромом та для профілактики абортів створений центр «Єва». Для дітей створена приватна християнська школа «Скарбниця мудрості», що є першим на Волині закладом, який займається вихованням неповносправних дітей. Іншим верствам населення теж надається допомога; це передусім стосується хворих, зокрема незрячих, людей похилого віку, ВІЛ-інфікованих.

Пастор також підкреслив особливу роль прихожан у житті церкви, яка не обмежується лише участю у культових практиках. Оскільки в СЄХБ, як і в інших протестантських громадах, існує членство, то кожен член громади зобов'язаний брати участь у всіх справах церкви, в тому числі і в позакультових практиках. Проте така участь, як зауважує пастор, залежить від бажань, прагнень та життєвих ситуацій віруючих, того, що важливо для них на даний час.

У здійсненні позакультових практик СЄХБ заручається підтримкою місцевих органів влади: департаменту соціальної політики, державно-кримінальної інспекції, відділу у справах сім'ї та молоді при Волинській обласній державній адміністрації.

Співпраця із іншими церквами теж стосується соціального напрямку позакультових практик (в основному із СХВС). Із спільних проєктів пастор зацентрував увагу на «Тижні сім'ї» та «Виставці сім'ї». Широкий спектр позакультових практик він пояснив суспільними потребами та тим, що церква невіддільна від суспільства та громадян.

Висновки до розділу 3

Аналізуючи позакультові практики християнських церков у нових соціокультурних умовах, ми перш за все здійснили їхній типологічний аналіз, заснований на ціннісних критеріях. Це дозволило нам виокремити такі типи позакультових практик, як традиціоналістський, модерністський та постмодерністський.

Головною особливістю першого (традиціоналістського) типу позакультових практик є акцент на традицію, тобто перш за все на християнські цінності та норми поведінки.

Для модерністського типу практик характерна певна свобода від диктату традицій, адекватні відповіді на виклики сучасного світу, орієнтація на діяльність інших соціальних інститутів, порозуміння з ними, раціональність та соціальну корисність.

У постмодерністському типі практик на перший план виходять громадянські наміри, їхня відповідність суспільним потребам, орієнтація на можливості особистісної самореалізації учасників таких практик.

Як засвідчили результати якісного дослідження, традиціоналістський тип позакультових практик перш за все притаманний православним та католицьким церквам, модерністський – протестантським та (меншою мірою) католицьким церквам, постмодерністський – протестантським церквам, які найчастіше (у порівнянні з іншими конфесіями) звертаються до такого роду практик.

Особлива роль у реалізації позакультових практик усіх типів належить таким їхнім суб'єктам, як священники та віряни. Серед невоцерковлених громадян до таких практик більш активно долучається молодь.

Визначаючи роль позакультових практик сучасних християнських церков у зростанні духовного та морального потенціалу українського суспільства, ми зацентували увагу на їхньому впливі на формування морального імперативу та здорового способу життя сучасної молоді. Здійснене нами якісне дослідження, зокрема аналіз публікацій церковних ЗМІ, присвячених висвітленню позакультових практик, спрямованих на молодь, довело, що молодь є

не тільки об'єктом, але й суб'єктом цих практик, що суттєво знижує ризики її девіантної поведінки, аморального способу життя, розповсюдження шкідливих звичок тощо. Участь у позакультових практиках актуалізує прагнення молоді долучитися до християнських цінностей, стати справжнім вірянином. Останнє набуває сьогодні особливого значення, оскільки, з огляду на результати кількісних досліджень, можна говорити про певну парадоксальність релігійної свідомості сучасної молоді, зокрема студентства. Так, за даними досліджень, здійснених за нашої участі соціологами ХНУ ім. В.Н. Каразіна, вважають себе віруючими більше 65% українських студентів, відносять себе до православних – більше 8%, до протестантів – більше 1%; проте зазначають, що сповідують певне віровчення лише 48% наших респондентів.

Як довели результати здійсненого нами якісного дослідження, серед студентів волинських вишів, цей парадокс релігійної свідомості українського студентства знижує свою напруженість завдяки участі у позакультових практиках. За даними кількісних досліджень, віряни тих церков, де позакультові практики стають повсякденними (перш за все протестантських та частково католицьких), дають більш високі оцінки ролі релігії у житті суспільства в цілому та окремої особистості; виявляють більш високий рівень громадянської ідентичності. Останнє є особливо важливим, оскільки справжнім суб'єктом становлення громадянського суспільства в нашій країні може бути лише людина, яка певною мірою відчуває себе громадянином своєї держави, пишається своїм громадянством, прагне працювати на благо України, готова захищати її суверенітет та цілісність.

ВИСНОВКИ

Застосування феноменологічного підходу до аналізу позакультових практик сучасних християнських церков дозволило нам досягти мети та реалізувати завдання наукової роботи, а саме розробити концепцію позакультових практик сучасних християнських церков як чинника формування громадянського суспільства в Україні. Цьому перш за все сприяло застосування категоріально-понятійного апарату феноменологічної соціології, а також використання методології якісного аналізу. Це дозволило дослідити роль позакультових практик у становленні громадянського суспільства, у формуванні особистості як суб'єкта такого суспільства, у поліпшенні соціально-психологічної атмосфери в країні. У досягненні мети та реалізації завдань нашого дослідження суттєве значення мав здійснений нами аналіз концепцій громадянського суспільства, зокрема таких соціологів, як А. де Токвіль та Дж. Александер, які акцентували увагу на проблемі взаємодії різних соціальних інститутів, у тому числі інституту релігії, у контексті розбудови громадянського суспільства.

Звернення до концептів феноменологічної соціології дозволило нам розробити понятійний апарат власного дослідження, до якого, поряд з поняттями «релігійність», «релігійна діяльність», «релігійна свідомість», «вірянин», «воцерковлений» та іншими категоріями, що зазвичай використовуються у контексті соціологічного дослідження релігії, увійшли такі поняття, як «культові практики», «позакультові практики», «традиціоналістський тип позакультових практик», «модерністський тип позакультових практик», «постмодерністський тип позакультових практик», «суб'єкти позакультових практик», «громадянсько-релігійна суб'єктність» та ін..

Формулюючи визначення цих понять та визначаючи їхні емпіричні індикатори, ми, зокрема, спиралися на феноменологічний дискурс «практичної парадигми», що активно розвивається в межах сучасного соціогуманітарного знання, та таку галузь соціології, як соціологія релігії, а також на соціологічні теорії громадянського суспільства та соціалізації особистості. Нами були сформульовані авторські визначення таких понять, як «позакультові практики» та «громадянсько-релігійна суб'єктність». Під позакультовими практиками ми розуміємо конативно-ментальний феномен, який

актуалізується завдяки певній релігійній мотивації, цінностям, установкам та поведінці, спрямованій на реалізацію основних завдань християнських церков як соціального інституту, та формується завдяки взаємній типізації узвичасних дій у контексті повсякденності як інтерсуб'єктивної реальності. Громадянсько-релігійну суб'єктність ми визначаємо як сутнісну якість соціального суб'єкта (індивіда чи групи), що виявляється в його громадянських та релігійних ціннісних орієнтаціях, стратегічному життєвому виборі, соціально творчій самодіяльності, цілеспрямованій активній участі у позакультових практиках.

Аналіз соціологічної інформації, отриманої за допомоги якісних методів, зокрема глибинних напівструктурованих інтерв'ю, а також результатів анкетних опитувань, здійснених за нашої участі, дозволив підтвердити сформульовану гіпотезу щодо значення позакультових практик у формуванні громадянського суспільства в Україні, оскільки такі практики мають соціальну спрямованість, сприяють самореалізації та самовдосконаленню особистості, її становленню як суб'єкта формування громадянського суспільства, актуалізують духовні потреби як воцерковлених, так і невоцерковлених громадян. На суспільному рівні позакультові практики християнських церков, виступаючи специфічними формами самоорганізації суспільства, уможливають вирішення актуальних соціальних проблем, що стосуються різних верств українського населення.

Застосування розробленої нами теоретичної типології позакультових практик, заснованої на ціннісних критеріях, дозволило сформулювати висновок про те, що позакультові практики православних церков більшою мірою відповідають традиціоналістському, католицьких – традиціоналістському та частково модерністському, протестантських – модерністському та постмодерністському типам цих практик. Проте для всіх конфесій є характерним змішаний тип позакультових практик.

Аналіз даних якісних досліджень, здійснених нами методом глибинних напівструктурованих інтерв'ю зі священниками, воцерковленою молоддю та студентами довів, що участь молоді у культових та позакультових практиках, в цілому рівень її релігійності зумовлюється багатьма чинниками. Головним із них для молоді Західної України є сімейні традиції, які вона засвоює ще на етапі первинної соціалізації. Для молоді Східної України релігійність та

релігійні практики є більш усвідомленим вибором, оскільки вона долучається до них на етапі вторинної соціалізації.

Інтерв'ю зі студентською молоддю засвідчили її зацікавленість у позакультових практиках, попри невисокого рівня участі в них, що зумовлено відсутністю інформації про такі практики. Натомість інтерв'ю із воцерковленою молоддю показали високий рівень її участі у позакультових практиках, що перш за все пояснюється власною зацікавленістю прихожан у такій діяльності, бажанням отримати життєвий досвід, проявити себе у різних ситуаціях, отримати нові знання та вміння, зрештою самореалізуватися. Наше дослідження довело, що позакультові практики стають повсякденними для значної частини воцерковленої та певної частини невоцерковленої молоді; участь у таких практиках є проявом самоорганізації суспільства, становлення суб'єктних характеристик пересічних громадян.

Таким чином, в межах здійсненого нами дослідження було доведено, що позакультові практики сучасних християнських церков є важливим чинником розбудови громадянського суспільства в Україні. Завдяки участі у таких практиках громадяни (воцерковлені та невоцерковлені) залучаються не лише до життя церкви, але й до суспільного життя, до вирішення актуальних проблем життєдіяльності соціуму в цілому та окремих, найбільш вразливих соціальних груп, що на індивідуальному рівні сприяє розвитку соціальної суб'єктності особистості, її самовдосконаленню та самореалізації, актуалізації громадянсько-релігійної суб'єктності, а на суспільному створює оптимальні умови для актуалізації форм самоорганізації громадян у вирішенні численних соціальних проблем. Розвиток позакультових практик свідчить про те, що церква як соціальний інститут не є замкнутою системою, вона відкрита до змін, що відбуваються в сучасному українському суспільстві та світі в цілому.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання : монографія / А. В. Арістова. – К. : 2007. – 336 с.
2. Виговський Л. А. Функціональність релігії: природа і вияви : Моногр. / Л. А. Виговський ; НАН України. Від-ня релігієзнавства Ін-ту філос. ім. Г. С. Сковороди, Хмельниц. ун-т упр. та права. – К. ; Хмельниц., 2004. – 340 с.
3. Єленський В. Християнство і ХХ століття / В. Єленський // Людина і світ. – 2000. – № 1-2. – С. 2-12.
4. Недавня О. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом / О. Недавня. – К. : Гнозис, 2000. – 218 с.
5. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. / О. Саган. – К. : Світ знань, 2004. – 912 с.
6. Релігія і нація в суспільному житті України й світу / За ред. Л. О. Филипович. – К. : Державне науково-виробниче підприємство «Видавництво «Наукова думка» НАН України», 2006. – 287 с.
7. Яроцький П. Протестантизм в Україні: динаміка змін / П. Яроцький // Людина і світ. – 2004. – №7. – С. 2-10.
8. Бевзенко Л. Особливості релігійної регуляції в умовах суспільних регуляцій / Л. Бевзенко, М. Паращевін // Соціальна регуляція поведінки в умовах суспільної нестабільності / За ред. О. Злобіної. – К. : Інститут соціології НАН України. – 2013. – С. 222-229.
9. Дудар Н. П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. соц. наук : спец. 22.00.04 «Спеціальні та галузеві соціології» / Н. П. Дудар. – К., 2002. – 26 с.
10. Дурманенко О. О. Релігія як чинник онтологічної безпеки особистості: аналіз з позицій феноменологічної парадигми / О. О. Дурманенко // Соціологія та суспільство: взаємодія в умовах кризи. II Конгрес САУ : тези доповідей, Харків, 17-19 жовтня 2013 р. – Харків : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2013. – С. 182-184.
11. Дурманенко О. О. Становлення поняття онтологічної безпеки особистості: від Р. Лейнга до Е. Гідденса / О. О. Дурманенко // Соціологічні студії : Науково-практичний журнал / уклад. Л. Й. Кондратик, С.А. Сальнікова.– Луцьк : Східноєвроп. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2013. – № 2. – С. 40-44.

12. Кондратик Л. Й. Українське релігієзнавство доби національного відродження : [Монографія] / Л. Й. Кондратик. – Луцьк : Надстир'я, 2004. – 341 с.
13. Кондратик Л. Й. Проблема «релігія-церква-нація» в соціологічній спадщині діячів українського національного відродження / Л. Й. Кондратик // Соціологічні студії : наук.-практ. журн. / уклад. Л. Й. Кондратик, С.А. Сальнікова.– Луцьк : Східноєвроп. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2013. – № 1(2). – С. 11-16.
14. Кондратик Л. Й. Сутнісні характеристики релігії як соціального інституту / Л. Й. Кондратик // Соціологія та суспільство: взаємодія в умовах кризи. II Конгрес САУ : тези доповідей, Харків, 17-19 жовтня 2013 р. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2013. – С. 185-187.
15. Паращевін М. Релігія як фактор суспільної активності населення / М. Паращевін // 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. – С. 128-134.
16. Паращевін М. Відмінності ціннісних орієнтацій православних і греко-католицьких віруючих України (дані соціологічних досліджень) / М. Паращевін // Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери його буття : Науковий збірник / За ред. Л. Филипович і П. Яроцького. – К. : УАР, 2015. – С. 269-274.
17. Паращевін М. А. Соціальні інтереси і релігійні практики / А. М. Паращевін // Соціальні інтереси в контексті соціокультурної модернізації / За ред. О. Злобіної. – К. : Інститут соціології НАН України, 2011. – С. 244-262.
18. Решетняк Е. М. Религиозный капитал и религиозное участие в странах Новой Восточной Европы / Е. М. Решетняк, С. А. Сальникова, Д. В. Миронович // Вестник Киевского национального университета им. Т. Г. Шевченка. Социология. – 2013. – № 4. – С. 16-27.
19. Рязанова Л. Влияние религиозной и конфессиональной идентичности на этнонациональную толерантность/интолерантность (украинский контекст) / Л. Рязанова / Под ред. Л. Дробижевой, Е. Головахи // Национально-гражданские идентичности и толерантность. Опыт России и Украины в период трансформации. – К. : Институт социологии НАН Украины ; Институт социологии РАН, 2007. – С. 241-251.

20. Сальнікова С. А. Аналіз багатовимірної моделі вимірювання релігійності (за даними емпіричного соціологічного дослідження) / С. А. Сальнікова // Грані : наук.-теорет. і громад.-політ. альм. – Дніпропетровськ, 2010. – № 6(74). – С. 129-134.
21. . Сальнікова С. А. Конструювання змісту, особливостей та рівнів вимірювання релігійності (за даними емпіричного соціологічного дослідження) / С. А. Сальнікова // Український соціум. – 2010. – № 4 (35). – С. 108-119.
22. . Сальнікова С. А. Порівняння вітчизняних та зарубіжних підходів до виокремлення показників релігійності / С. А. Сальнікова // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи. – 2013. – № 1053. – С. 39-43.
23. Щудло С. А. Ціннісний світ Галичини та Донбасу: дрогобицький прецедент / С. А. Щудло // Polska – Ukraina: Pogranicze. Rocznik Naukowy. – Lublin – Дрогобич : UMCS – ДДПУ, 2012. – С. 395-421.
24. Щудло С. А. Релігійний вимір сучасного українського суспільства: регіональні особливості соціальних практик та ідентичностей / С. А. Щудло // Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики : Збірник наукових праць. – Запоріжжя : Вид-во КПУ, 2014. – Вип. 63. – С. 74-83.
25. Щудло С. А. Релігія у системі пізнавальних орієнтацій мешканців заходу та сходу України / С. А. Щудло // Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики : Збірник наукових праць. – Запоріжжя : Вид-во КПУ, 2014. – Вип. 64. – С. 134-142.
26. Щудло С. А. Особливості соціальної ідентифікації сучасного українського суспільства: динаміка регіонального сприйняття / С. А. Щудло // Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія: соціологічні науки. – 2015. – № 1. – С. 44-49.
27. Анурін В. Ф. Религия как фактор социальной интеграции / В. Ф. Анурін // Социс. – 2013. – № 1. – С. 135-146.
28. Каргина И. Г. Новые формы сакрализации светского и секуляризация сакрального в христианских обществах / И. Г. Каргина // Социс. – 2010. – № 6. – С. 52-62.
29. Каргина И. Г. Ключевые тренды в изучении современных проявлений религиозности / И. Г. Каргина // Социс. – 2013. – № 6. – С. 108-115.

30. Кирдина С. Г. Гражданское общество: уход от идеологемы / С. Г. Кирдина // Социс. – 2012. – № 2. – С. 63-73.
31. Мчедлова Е. М. Социологическая интерпретация религиозно-общественных процессов / Е. М. Мчедлова // Вестник МГУ. Серия 18. Социология и политология. – 2013. – № 1. – С. 100-104.
32. Мчедлова Е. М. Разноаспектность результатов социологического исследования религиозности россиян (2010-2012) / Е. М. Мчедлова // Вестник МГУ. Серия 18. Социология и политология. – 2015. – № 1. – С. 127-13.
33. Рейгас Е. В. Религиозные взгляды в виртуальной реальности (на примере текстов социальной сети vkontakte.ru) / Е. В. Рейгас // Социс. – 2013. – № 6. – С. 115-121.
34. Синелина Ю. Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах ее изучения / Ю. Ю. Синелина // Социс. – 2013. – № 10. – С. 104-115.
35. Бистрицький Є. Поняття громадянського суспільства і моральнісність [Електронний ресурс] : Виступ на Українській школі політичних студій, 12-15 квітня 2007 р. / Є. Бистрицький. – Режим доступу: <http://usps.parlament.org.ua/uploads/docs/Bystritskiy.doc.pdf>.
36. Бистрицький Є. Передчуття громадянського суспільства [Електронний ресурс] / Є. Бистрицький // Дзеркало тижня. — 2007. — № 42(671). — 11-18 листопада. — Режим доступу: <http://www.dt.ua/1000/1550/61107/2007>.
37. Бистрицький Є. Національна ідентичність і громадянське суспільство / Є. Бистрицький, О. Білий, Р. Зимовець, Р. Кобець, С. Лозниця, С. Пролеєв. – К. : Дух і літера, 2015. – 452 с.
38. Бойчук М. А. Влада і громадянське суспільство: механізми взаємодії / М. А. Бойчук : [Текст] : монографія. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова. – 2007. – 211с.
39. Драгоманов М. П. Вибране / М. П. Драгоманов. – К. : Либідь, 1991. – 688 с.
40. Карась А. Ф. Філософія громадянського суспільства як інтерпретація свободи і соціальності : дис... д-ра філос. наук : 09.00.03 / Львівський національний ун-т ім. Івана Франка. – Л., 2004. – 454арк. – Бібліогр.: арк. 436-454.
41. Кин Дж. Демократия и гражданское общество / Дж. Кин ; [Пер. с англ. ; Послесл. М. А. Абрамова]. – М. : Прогресс - Традиция, 2001. – 254 с.

42. Колодій А. Ф. Історична еволюція громадянського суспільства та уявлень про нього (формування ідеалу) / А. Ф. Колодій // Електронний незалежний культурологічний часопис «І». – 2001. – № 21 – С. 23-42.
43. Лавринович О. Релігійні організації як чинник формування громадянського суспільства в Україні / О. Лавринович // Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери його буття : Науковий збірник / За ред. Л. Филипович і П. Яроцького. – К. : УАР, 2015. – С. 224-229.
44. Надольний І. Національна самосвідомість як чинник державотворення / І. Надольний // Науковий часопис. Філософія освіти 3 (5). – К., 2006. – С. 175-185.
45. Пасько Я. І. Соціальна держава і громадянське суспільство: співпраця versus протистояння [Текст] : монографія. / Я. І. Пасько. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 272 с.
46. Пасько І. Т. Громадянське суспільство і національна ідея. (Україна на тлі європейських процесів. Компаративні нариси) / І. Т. Пасько, Я. І. Пасько. – Донецьк : ЦГО НАН України, УКЦентр, 1999. – 184 с.
47. Патеї-Братасюк М. Громадянське суспільство: сутність, генеза, ідеї, особливості становлення в умовах сучасної України / М. Патеї-Братасюк, Т. Довгунь. – Тернопіль : Мандрівець, 1999. – 254 с.
48. Розова Т. Ідеальне та реальне в уявленнях про громадянське суспільство / Т. Розова, В. Барков // Людина і Політика. – 2003. – № 6 – С. 44-51.
49. Рябчук М. Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і «розбудова держави» / М. Рябчук. – К. : Критика, 2000. – 272 с.
50. Тарасенко В. Про стан громадянськості українського суспільства / В. Тарасенко, М. Сакада // 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. – С. 67-76.
51. Титаренко В. Роль релігійного фактору у формуванні громадянського суспільства: український контекст / В. Титаренко // Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери його буття : Науковий збірник / За ред. Л. Филипович і П. Яроцького. – К. : УАР, 2015. 386 с. – С. 211-219.
52. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества / А. Фергюсон ; [Пер. с англ. И. И. Мюрберг. Под ред. М. А. Абрамова]. – М. : РОССПЭН, 2000. – 389 с.

53. Чувардинський О. Історична рефлексія поняття «громадянське суспільство» та його філософська еволюція / О. Чувардинський // Політичний менеджмент. – 2006. – № 3(18). – С. 69-75.
54. Черниш Н. Й. Чи можливе громадянське суспільство в Україні? / Н. Черниш // Українські варіанти. – 1998. – № 1. – С. 12-21.
55. Шульга М. Феномен громадянської депривації / М. Шульга // 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. – С. 77-83
56. Щедрова Г. П. Громадянське суспільство, правова держава і політична свідомість громадян / Г. П. Щедрова. – К. : ІСДО, 1994. – 112 с.
57. Якубовський О. П. Державна влада і громадянське суспільство: система взаємодії. / О. П. Якубовський, Т. О. Бутирська ; Національна академія державного управління при Президентіві України, Одеський регіональний інститут державного управління . – Одеса, 2004. – 196 с.
58. Коэн Джин Л. Гражданское общество и политическая теория / Джин Л. Коэн, Э. Арато ; [Пер. с англ.] ; Общ. ред. И.И.Мюрберг. – М. : Весь Мир, 2003. – 784 с.
59. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Э. Дюркгейм ; пер. с англ., нем., фр. ; [сост. и общ. ред. А.Н. Красникова] // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М. : Канон +, 1998, 432 с.
60. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский. – М. : Рефл–бук, 1998. – 304 с.
61. Рэдклифф-Браун А. Р Структура и функция в примитивном обществе : Очерки и лекции ; Пер. с англ. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН. – 2001. – 304 с.
62. Вебер М. Протестантська етика та дух капіталізму / М. Вебер. – К. : Основи, 1994. – 261 с.
63. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Из ранних прозведений. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1956. – 699 с.
64. Парсонс Т. О социальных системах / Т. Парсонс. – М. : Академический проект, 2002. – 832 с.
65. Манхейм К. Диагноз нашего времени / К. Манхейм ; [Пер. с нем. и англ.]. – М. : Юристъ, 1994. – 693 с.
66. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и

- его соотношении с рациональным / Р. Отто ; [пер. с нем. А. М. Руткевич]. – СПб. : АНО «Изд-во С.-Петербур. ун-та», 2008. – 272 с.
67. Еліаде М. Священне і мирське / М. Еліаде ; [пер. з нім. Г. Кьорян]. – К. : Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 116 с.
- 68 Угринович Д. М. Введение в религиоведение / Д. М. Угринович. – 2-е изд., доп. – М. : Мысль, 1985. – 270 с.
69. Угринович Д. М. Философские проблемы критики религии : О специфике религии и ее месте в обществ. сознании / Д. М. Угринович. – М. : Изд-во Моск. гос. ун-та, 1965. – 394 с.
70. Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение / Д. М. Угринович. – М. : Мысль, 1973. – 240 с.
71. Ніколаєвська А. М. Релігійна ідентичність в системі соціальних ідентичностей українського суспільства / А. М. Ніколаєвська // СОЦІОПРОСТІР : міждисциплінарний збірник наукових праць з соціології та соціальної роботи. – 2011. – № 1 (2). – С. 35-42
72. Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні / М. Паращевін [За ред. С. Макєєва. Передне слово О. Іваненко]. – К. : Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009. – 68 с.
73. Колодний А. Социальное служение конфессий Украины: мотивы, формы, проблемы / А. Колодний // Релігійна панорама. – 2011. – № 6. – С. 29-36.
74. Гаврилова Н. Современная религиозность. Во что и как верит молодежь Украины / Н. Гаврилова // LAP LAMBERT Academic Publishing. – 2010. – 148 с.
75. Robert N. Bellah Civil Religion in America // Religion American Style, Harper & Row. – NY, 1974. – P. 75.
76. Колодний А. М. Постмодерн в контексті історії християнства / А. М. Колодний // Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози (тематична збірка вибраних статей і тез). – К., 2009. – С. 17-29.
77. Рязанова Л. С. Релігійне відродження в Україні: соціокультурний контекст / Л. С. Рязанова. – К. : Інститут соціології, вид-во «Біла криниця», 2004 – 240 с.
78. Бурлуцький А. Н. Феноменологія у контексті наук про релігію [Електронний ресурс] / А. Н. Бурлуцький. – Режим доступу: http://ua-referat.com/Феноменологія_у_контексті_наук_про_релігію.
79. Москалець В. П. Психологія релігії : [посібник] / В. П. Москалець. – К. : Академвидав, 2004. – 240 с.
80. Віруючий // Соціологічна енциклопедія; [укладач

- В. Г. Городяненко]. – К. : Академвидав, 2008. – С. 72.
81. Колодний А. Україна в її релігійних виявах : [монографія] / А. Колодний. – Львів : СПОЛОМ, 2005. – 336 с.
82. Шюц А. О множественности реальностей // Социологическое обозрение. – 2003. – Том 3. – № 2. – С. 3-34.
83. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль. – Новочеркасск : Сагуна, 1994.
84. Вебер М. Основные социологические понятия. О некоторых категориях понимающей социологии [Тексты] / М. Вебер // Западно-европейская социология XIX-начала XX веков. – М., 1996. – С. 455-506.
85. Вебер М. Основные социологические понятия / М. Вебер ; пер с нем., сост. общ. ред. и послесловие д. филос. н. П. П. Гайденко // Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1990. – С. 602-639.
86. Социология : Энциклопедия / Сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терещенко. – Мн. : Книжный Дом, 2003. – 1312 с.
87. Григорьев Л. Г. «Социология повседневности» Альфреда Шюца / Л. Г. Григорьев // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 123-128.
88. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм Другого человека / Э. Левинас. – СПб. : Высшая Религиозно-Философская Школа, 1999 г. – 266 с.
89. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. : А-сэд / М. Фуко ; [пер с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой]. – СПб., 1994. – 408 с.
90. Шюц А. Избранное : Мир, светящийся смыслом / А. Шюц // Пер. с нем. и англ. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 1056 с.
91. Современная западная философия: словарь / [сост. В. С. Малахов, В. П. Филатов; редкол. : д. филос. н. В. А. Лекторский и др.]. – М. : Политиздат, 1991. – 414 с.
92. Ионин Л. Г. Социология культуры / Л. Г. Ионин – М. : Логос, 1996. – 280 с.
93. Сыров В. Н. О статусе и структуре повседневности (методологические аспекты) // Личность. Культура. Общество. – 2000. – Т.2. – Спец. выпуск. – С. 147-159.

94. Шпак Л. Л. Социология повседневной жизни / Л. Л. Шпак ; [Учебное пособие]. – Кемерово : Кемеровский государственный университет, 2001. – 376 с.
95. Повседневность середины 90-х годов глазами петербуржцев [Текст] / Отв. ред. И. И. Травина, Ю. Симпура. – СПб. : Европейский дом, 1999. – 368 с.
96. Мусиездов А. А. Повседневность как социологическая проблема / А. А. Мусиездов // Вестник Харьковского государственного университета. «Социологические исследования современного общества: методология, теория, методы». – 1999. – № 433. – С. 91-94.
97. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания [пер. Е. Руткевич] / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
98. Lefebvre H. The Critique of Everyday Life ; [Volume 1] / H. Lefebvre : John Moore trans. – London : Verso, 1947. – 312 p.
99. Бауман З. Философские связи и влечения постмодернистской социологии / З. Бауман // Вопросы социологи. – 1992. – Т.1, № 2. – С. 5-22.
100. Життя повсякденне // Соціологія : короткий енциклопедичний словник. [Уклад. : В. І. Волович, В. І. Тарасенко, М. В. Захарченко та ін.] ; Під заг. ред. В. І. Воловича. – К. : Укр. центр духовн. культури, 1996. – С. 169-172.
101. Кант І. Естетика / І. Кант ; [Пер з нім. М. Б. Гавришкова]. – Львів : Аверс, 2007. – 360 с.
102. Сміт А. Теорія моральних почуттів / А. Сміт. – М. : Республіка, 1997. – 352 с.
103. Ortner S. Theory in Anthropology since the Sixties / S. Ortner // Comparative Studies in Society and History.–1984. – Vol. 26 – P. 126-166.
104. Bourdieu P. Outline of A Theory of Practice / P. Bourdieu ; [Transl. R. Nice]. – Cambridge : Cambridge University Press, 1977.
105. Волков В. В. О концепции практик в социальных науках / В. В. Волков // Социологические исследования. – 1997. – № 6. – С. 9-23.
106. Giddens A. The Constitution of Society / A. Giddens. – Cambridge : Polity Press, 1984.
107. Bourdieu P. The Logic of Practice / P. Bourdieu [Trans. R. Nice]. – Cambridge : Polity Press, 1990.
108. Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас :

- [учеб. пособие] / Перевод и вступительная статья А. В. Леденевой. – Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – 120 с.
109. Бурдьё П. Практический смысл / П. Бурдьё ; [Пер. с франц. : А.Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. М. Зенкин, Н. А. Шматко ; отв. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко]. – СПб. : Алетейя, 2001. – 563 с.
110. Социоанализ Пьера Бурдьё // Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2001. – 228 с.
111. Витгенштейн Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Философские работы. (Часть 1). – М. : Гнозис, 1994. – С. 166-167.
112. Ставцев С. Н. Введение в философию Хайдеггера / С. Н. Ставцев. – СПб. : Лань, 2000. – 192 с.
113. Hume D. Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals / D. Hume. – Oxford : Clarendon Press, 1902. – P. 39.
114. Austin J. How to Do Things with Words. Cambridge (Mass.) / J. Austin. – Harvard University Press, 1962.
115. De Certeau M. The Practice of Everyday Life / M. de Certeau. – Berkeley : University of California Press, 1984.
116. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль. – М. : Академический проект, 2009. – 486 с.
117. Elias N. The Civilizing Process / N. Elias. – Vol. I: The History of Manners ; [Trans. T. Jephcott]. – London : Blackwell, 1978.
118. Foucault M. Discipline and Punish: The Birth of Prison / M. Foucault ; [Trans. A. Sheridan]. – New York : Pantheon, 1977.
119. Thompson E. The Making of English Working Class / E. Thompson. – London: Gollancz, 1977.
120. A History of Private Life, vols 1-5. – [Ed. P. Aries and G. Duby]. – London : Belknap Press, 1988.
121. Chartier R. Cultural History: Between Practices and Representations / R. Chartier. – [Trans. L. Cochrane]. – Cambridge : Polity Press, 1988.
122. Burke P. The Fortunes of the 'Courtier' / P. Burke. – Cambridge : Polity Press, 1995.
123. Greenblatt S. Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare / S. Greenblatt. – Chicago : Chicago University Press, 1980.

124. The New Cultural History / Ed. L. Hunt. – Berkeley : University of California Press, 1989.
125. John Searle Intentionality: An Essay on the Philosophy of Mind / John Searle. – Cambridge : Cambridge University Press, 1983. – P. 141-159.
126. Heidegger M. Being and Time / M. Heidegger [Trans. J. Macquarrie and E. Robinson]. – San Francisco: Harper, 1962. – P. 97-98.
127. Spinoza C. Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity / C. Spinoza, F. Flores, H. Dreyfus // Inquiry. – 1995. – vol. 38. – № 2.
128. Козлова Н. Н. Социология повседневности: переоценка ценностей / Н. Н. Козлова // Общественные науки и современность. – 1992. – № 3. – С. 47-56.
129. Локк Д. Сочинения в трех томах / Д. Локк. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3: Опыт веротерпимости. – 1988. – 668 с.
130. Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society / A. Ferguson // Part of Cambridge Texts in the History of Political Thought ; ed. F. Or-Salzberger. – 1996. – 322 p.
131. Гегель Г. В. Ф. Философия права [Текст] / Г. В. Ф. Гегель ; [ред.и сост. тома Д.А. Каримов и В.С. Нерсисянц ; авт. вступ. ст., примеч.: В. С. Нерсисянц ; перевод Б. Г. Столпнера и М. И. Левиной] ; Академия наук СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.
132. Токвіль А. де Про демократію в Америці / А. де Токвіль ; [пер. з фр. Г. Філіпчук, М. Москаленко]. – К. : Всесвіт, 1999. – 590 с.
133. Колодій А. Перешкоди на шляху інституціалізації громадянського суспільства в Україні / А. Колодій // Суспільні реформи та становлення громадянського суспільства в Україні : Матеріали науково-практичної конференції за міжнародною участю, 30 травня 2001 р. – Київ : Українська Академія державного управління при Президентові України. Т. 1-3. – Київ, 2001. – Т. 1. – С. 50-53.
134. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс ; [Пер. с англ. Л.А. Седова, А.Д. Ковалева]. – М. : Аспект Пресс, 1998. – 270 с.
135. Хабермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії «громадянське суспільство» / Ю. Хабермас ; [пер. з нім А. Онишко]. – Львів : Літопис, 2000. – 318 с.
136. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники / Э. Геллнер; Серия "Библиотека Московской школы политических исследований". - М.: Ad marginem.,

1995. – 222 с.

137. Маркузе Е. Одномерний человек / Е. Маркузе ; [пер. с англ. А. А. Юдина]. – М. : ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак». – 2003. – 331 с.

138. Alexander J. Civil Society I, II, III: Constructing an Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations / Ed. by J.C. Alexander Real // Civil Societies. – L., 1997. – P. 1-20.

139. Степаненко В. Громадянське суспільство як дискурс та соціальний нормативний порядок у соціології Джері Александера / В. Степаненко // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2006. – № 2. – С. 5-23.

140 Alexander J. The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies / J. Alexander, Ph. Smitch // Theory and Society. – 1993. – Vol. 22. – № 2. – P. 151-207.

141. Александер Дж. Парадоксы гражданского общества / Дж. Александер // Социология: теория, методы, маркетинг. – 1999. – № 1. – С. 27-42.

142. Колодний А. Свобода місіонерської діяльності в Україні / А. Колодний // Релігійна панорама. – 2007. – № 3. – С. 52-56.

143. Климов В. Толерантність міжконфесійних відносин як культура нового тисячоліття / В. Климов // Релігійна панорама. – 2010. – № 1. – С. 29-33.

144. Нове бачення євангелізації в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

http://ecbua.info/index.php?option=com_content&task=view&id=288&Itemid=58.

145. Євангелізація Римсько-Католицької Церкви в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

http://catholicmedia.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=37

146. Паращевін М. Інтегративна роль релігії: історико-соціологічний нарис / М. Паращевін – К. : Інститут соціології НАН України, 2004. – 152 с.

147. Побачив світ молитовник волонтера “Будьте милосердні” [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://caritas-lviv.org>

148. Католицький священник сам возить допомогу в АТО [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://ye.ua/news/news_19942.html

149. Православні волонтери Київщини організували дітям учасників

АТОвідпочинок на Закарпатті [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://pro.church.ua/2015/07/06/pravoslavni-volonteri-kijivshhni-organizuvali-dityam-uchasnikiv-ato-vidpochinok-na-zakarpatti/>

150. “Це не благодійність, а наш обов'язок” – католики Бердичева про допомогу армії [Електронний ресурс] – Режим доступу : // <http://www.credo-ua.org/2014/12/126697>

151. Волинська єпархія УПЦ піклується про визволення з полону українських військових. Відбулась зустріч священників із прем'єр-міністром України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://volyn.church.ua/2015/08/23/volinska-jeparxiya-upc-piklujetsya-pro-vizvolennya-z-polonu-ukrajinskix-vijskovix-vidbulas-zustrich-svyashhenikov-z-vice-premjer-ministrom-ukrajini/>.

152. Церква й АТО. Як представники різних християнських конфесій допомагають українським військовим [Електронний ресурс] – Режим доступу: // <http://fil.org.ua/published/786>.

153. Релігія і світ // Релігійна панорама. – 2008. – № 4. – С. 27.

154. Любчук В. В. Внекультовые практики как актуализация гражданской направленности в деятельности современных христианских церквей / В. В. Любчук // Вестник Сургутского государственного педагогического университета : Научный журнал. – 2015. – № 4 (37). – С. 95-100.

155. Кисельов О. Урізноманітнення виявів соціального служіння релігійних спільнот України / О. Кисельов // Релігійна панорама. – 2007. – № 12. – С. 52-54

156. Отець Андрій Нагірняк: Добро й милосердя будуть потрібні завжди [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.ugcc.ua/ukr/library/zmi/article;4905/

157. Стратегический план на 2005–2010 гг. [Електронний ресурс] – Режим доступу: www.adventist.org.ua/article/osrs_strategy/.

158. Куценко О. Д. К новой парадигме социальных изменений: теоретические штрихи / О. Куценко // Харьковские социологические чтения – 98 : Сборник научных работ. – Харьков, 1998. – С. 12-17.

159. Сокурская Л. Г. Студенчество на пути к другому обществу: ценносный дискурс перехода : монография / Л. Г. Сокурская. – Харьков : Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина, 2006. – 576 с.

160. Антонова О. И. Роль религиозных общностей в реализации социальной политики / О. И. Антонова, Н. Б. Костина // Социологические исследования. – 2009. – № 9. – С. 89-96.
161. Основы социальной концепции Украинской Православной Церкви. – К. : Информ.-изд. Центр УПЦ, 2002. – 80 с.
162. Декларація Ювілейного Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату «Церква і світ на початку третього тисячоліття» [Електронний ресурс] / Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу: http://www.risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uoskr_doc/34099].
163. Життя у Христі : Моральна катехиза [упорядник о. Д-р. С. Шевчук]. – Львів : Вид-во Укр. Католиц. ун-ту, 2004. – 180 с.
164. Катехизм Української греко-католицької церкви: Христос – наша Пасха. – Львів, 2011. – 336 с.
165. Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 550 с.
166. Історія Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня в Україні. – К. : Джерело життя, 2004. – 160 с.
167. Головаха Є. Україна та Європа: результати міжнародного порівняльного соціологічного дослідження / Є. Головаха, А. Горбачик, Н. Паніна – К. : Інститут соціології НАН України, 2006. – 142 с.
168. Здіорук С. І. Співпраця держави і релігійних організацій як запорука демократичного поступу України / С. І. Здіорук // Релігійна панорама. – 2010. – № 2. – С. 35–39.
169. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин : Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку», 8 лютого 2011 року. – К., 2011. – 82 с.
170. Городяненко В. Г. Социологический практикум : [учебно-методическое пособие] / В. Г. Городяненко. – К. : Издательский центр «Академия», 1999. – 160 с.
171. Ядов В. А. Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности / В. А. Ядов. – [7-е изд.]. – М. : Добросвет, 2003. – 596 с.
172. Любчук В. В. Державно-церковні відносини у передвиборних програмах політичних лідерів як чинник становлення громадянського суспільства / В. В. Любчук // Религия и гражданское общество: геополитическое измерение культурного пространства :

- Матеріали ІХ міжнародного семінара. 4-8 жовтня 2010 р.; Під ред. Т. А. Сенюшкиної. – Севастополь : Вебер, 2011. – С. 217-220.
173. Любчук В. В. Взаємодія Церкви і держави як чинник утвердження громадянського суспільства (на прикладі контент-аналізу передвиборних програм політичних лідерів) / В. В. Любчук // Сучасні виклики для суспільних наук в умовах глобалізації : Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 30-31 травня 2014 року). – Львів : ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2014. – С. 50-52.
174. Україна-2014: суспільно-політичний конфлікт і церква (інформаційні матеріали). – К. : Центр Разумкова, Вид-во «Заповіт», 2014. – 112 с.
175. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2015 р.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2015/60129/>.
176. Соціологія : Навч. посіб. / За ред. С.О. Макеєва. [3-тє вид., стер]. – К. : Т-во «Знання», КОО, 2005. – 455 с.
177. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер ; [пер. с нем., составл., общ. ред. и послесловие д-ра филос. наук Ю.Н. Давидова]. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
178. Becker H. Constuctive Typology in the Soial Sciences / H. Becker // American Sociological Review. – 1940. – V. 5. – № 1. – P. 40-55.
179. McKinny J.C. Constuctive Typology and Social Research: An Introduction to Social Research. – Harrisburg, Stackpole Co., 1954. – P. 139-198.
180. Штейнберг И. Качественные методы. Полевые социологические исследования / И. Штейнберг, Т. Шанин, Е. Ковалев та А. Левинсон ; [под ред. И. Штейнберга]. – СПб. : Алетейя, 2009. – 352 с.
181. Українське студентство у пошуках ідентичності : Монографія / за ред. В. Л. Арбеніної, Л. Г. Сокурянської. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. – 520 с.
182. Любчук В. В. Позакультові практики християнських церков як тип повсякденних практик: теоретичний аспект аналізу / В. В. Любчук // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : [збірник наукових праць]. – Випуск 16. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2010. – С. 164-167.
183. Любчук В. В. Типологічні особливості позакультових практик сучасних християнських церков (за результатами якісного дослідження) / В. В. Любчук // Вісник Харківського національного

- університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи : [збірник наукових праць]. – Випуск 31. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2013. – С. 141-146.
184. Lyubchuk V. Внекультовые практики современных христианских церквей: понятие, феномены, типология / V. Lyubchuk // Humanities and social sciences, III (8), Issue: 52, 2015. – P. 24-28.
185. Колодний А. Християнство на порозі нового тисячоліття / А. Колодний // Релігійна панорама. – 2009. – № 11. – С. 35-46.
186. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества / Р. Инглхарт // Политические исследования. – 1997. – № 4. – С. 6-32.
187. Костенко Н. Досвід контен-аналізу: Моделі та практики : Монографія / Н. Костенко, В. Іванов. – К. : Центр вільної преси, 2003. – 200 с.
188. Любчук В. В. Позакультові практики сучасних християнських церков як чинник формування морального імперативу сучасної молоді / В. В. Любчук // Український соціологічний журнал. – 2011. – № 1-2. – С. 41-47.
189. Всеукраїнський з'їзд православної молоді // Православний вісник. – 2009. – Березень-квітень. – С. 24.
190. На захист традиційної віри // Православний вісник. – 2009. – Травень-червень. – С. 16-17.
191. Софійчук В. Церква бореться за здоров'я нації / В. Софійчук // Церковна православна газета. – 2009. – № 24. – С. 5.
192. Про VIII Міжнародний фестиваль православного кіно «Покров» – 2010 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://cpgazeta.blogspot.com/2010/11/blog-post_5482.html#more
193. Карпенко О. Актуальне богослов'я для молоді / О. Карпенко // Церковна православна газета. – 2010. – № 5. – С. 6.
194. Андрощук І. Знову Сямошице! / І. Андрощук // Воля з Волині. – 2009. – Вересень-жовтень. – С. 7-8.
195. Відкриття Теологічного інституту ім. Йосифа Більчевського // Воля з Волині. – 2009. – Листопад-грудень. – С. 8.
196. Щербанюк А. Зустріч з Богом / А. Щербанюк // Адвентистський вісник. – 2010. – Січень. – С. 10.
- Кузьменко Ю. Спасенні, щоб служити / Ю. Кузьменко // Адвентистський вісник. – 2010. – Січень. – С. 7.
197. Листоноша Христа // Адвентистський вісник. – 2010. – Січень. –

С. 8.

198. Українські підлітки співаються // Благовісник. – 2009. – № 1. – С. 56.

199. Алексеева М. С. Воцерковленность как показатель религиозности / М. С. Алексеева // Социологические исследования. – 2009. – № 9. – С. 97-102.

200. Чеснокова В. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века / В. Чеснокова – М. : Академический Проект, 2005. – 297 с.

201. Синелина Ю. Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области / Ю. Ю. Синелина // Социологические исследования. – 2005. – № 3. – С. 96-107.

202. Ніколаєвська А. М. Реалії моральної повсякденності в оцінках пострадянського студентства / А. М. Ніколаєвська // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи : [збірник наукових праць]. – 2008. – № 795. – С. 166-172.

203. Малиш А. Р. Рівень (не)довіри українців до інститутів та посадовців / А. Р. Малиш // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2012. – № 2. – С. 38-39.

204. Степаненко В. Етнос-демос-поліс: етнополітичні проблеми соціетальної трансформації в Україні / В. Степаненко // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2002. – № 2. – С. 102-120.

205. Любчук В. В. Участь студентської молоді у позакультових практиках сучасних християнських церков (за результатами якісного дослідження) / В. В. Любчук // Соціологія майбутнього: науковий журнал з проблем соціології молоді та студентства : Наукове онлайн-видання. – 2011. – № 2. – С. 82-91.

206. Любчук В. В. Студентська молодь як суб'єкт позакультових практик сучасних християнських церков / В. В. Любчук // Соціологія та суспільство: взаємодія в умовах кризи. II Конгрес САУ : тези доповідей, Харків, 17-19 жовтня 2013 р.) – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2013. – С. 191-192.

207. Любчук В. В. Воцерковлена молодь як суб'єкт позакультових практик сучасних християнських церков / В. В. Любчук // Український соціум. – 2014. – № 3 (50). – С. 22-33.

208. Головков А. Православний погляд на соціальне служіння / А. Головков // Православний вісник. – 2010. – № 1–2. – С. 38-41.

209. Любчук В. В. Особливості формування позакультових практик сучасних християнських церков (за результатами якісного дослідження) / В. В. Любчук // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи : [збірник наукових праць]. – Випуск 28. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2011. – С. 163–167.
210. Коваленко Г. Інформаційний простір Української Православної Церкви / Г. Коваленко // Церковна православна газета. – № 22 (248), листопад. – 2009. – С. 10-11.
211. Гаврилова Н. Урізноманітнення виявів соціального служіння релігійних спільнот України / Н. Гаврилова // Релігійна панорама. – 2007. – С. 52-54.
212. Любчук В. В. Особливості формування позакультових практик сучасних християнських церков (за результатами якісного дослідження) / В. В. Любчук // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Серія: Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи : [збірник наукових праць]. – Випуск 28. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2011. – С. 163-167.
213. Любчук В. В. Позакультові практики сучасних християнських церков як інструмент взаємодії Церкви і суспільства / В. В. Любчук // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : [збірник наукових праць]. – Випуск 20. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2014. – С. 283-288.

Для нотаток

Для нотаток

Наукове видання

Любчук Валентина Василівна

**ПОЗАКУЛЬТОВІ ПРАКТИКИ СУЧАСНИХ ХРИСТИЯНСЬКИХ
ЦЕРКОВ В УКРАЇНІ: ТЕОРЕТИЧНИЙ ТА ЕМПІРИЧНИЙ
АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ**

Монографія

Друкується в авторській редакції

Формат 60x84 ¹/₁₆. Обсяг 10,93 ум. друк. арк., 10,62 обл.-вид. арк.
Наклад 300 пр. Зам. 71. Видавець і виготовлювач – Вежа-Друк
(м. Луцьк, вул. Шопена, 12, тел. (0332) 29-90-65).
Свідоцтво Держ. комітету телебачення та радіомовлення України
ДК № 4607 від 30.08.2013 р.