

СУЧАСНІ ТЕОРІЇ ТА КОНЦЕПЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ДИНАМІКИ: МОЖЛИВОСТІ ЗАСТОСУВАННЯ ДО УКРАЇНСЬКИХ РЕАЛІЙ

Паращевін М.,

кандидат соціологічних наук, старший науковий співробітник,

доцент кафедри соціології?

Інституту соціології НАН України

Стаття присвячена порівняльному аналізу основних теорій та концепцій, які спрямовані на опис та пояснення стану та перспектив суспільно-релігійних взаємодій в модерних суспільствах. Відповідний аналіз здійснено з точки зору визначення можливостей застосування цих теорій та концепцій до українських реалій. Обґрунтовується, що ані теорія секуляризації, ані теорія "релігійної економіки" не може стати базисом для комплексного аналізу соціальної ролі релігії. Натомість підкреслюється, що соціологічний аналіз суспільно-релігійних взаємодій в Україні має базуватися на комбінації аналізу процесів секуляризації та десекуляризації, з акцентом саме на останній. Доводиться, що саме десекуляризація є основним трендом у взаємодії релігії та суспільства, але цей тренд може поєднуватися зі збереженням секулярного стану, або й продовженням секуляризації в окремих сферах, є поступовим та повільним, може мати певні межі, та не обов'язково означає відновлення стану, який мав місце до перемоги секуляризації.

Статья посвящена сравнительному анализу основных теорий и концепций, направленных на описание состояния и перспектив общественно-религиозных взаимодействий в современных обществах. Соответствующий анализ произведен с точки зрения определения возможностей приложения этих теорий и концепций к украинским реалиям. Обосновывается, что ни теория секуляризации, ни теория «религиозной экономики» не может быть базисом для комплексного анализа социальной роли религии. Подчеркивается, что социологический анализ общественно-религиозных взаимодействий в Украине должен основываться на комбинации анализа процессов секуляризации и десекуляризации, с акцентом именно на последнем. Доказывается, что именно десекуляризация является основным трендом во взаимодействии религии и общества, но этот тренд может комбинироваться с сохранением секулярного положения, или даже с продолжением секуляризации в отдельных сферах, является постепенным и медленным, может иметь определённые пределы, и не обязательно означает восстановление положения, имевшего место до победы секуляризации.

The article is dedicated to the comparative analysis of the basic theories and conceptions, referred to description of the state and prospects of society-religion interplay in modern societies. Such analysis is made from the point of view of possibilities to applying of these theories and conceptions to Ukrainian realities. There is grounded, that neither a theory of secularizing nor theory of "religious economy" can be a base for the complex analysis of social role of religion. It is emphasized that a sociological analysis of society-religion interplay in Ukraine must be base on combination of analysis of processes of secularization and desecularization, with an accent namely on the last. There is proved, that namely desecularization is a main trend in reciprocity of religion and society, but this trend can be combined with retention of secular situation, or even with maintenance of secularization in some spheres), is gradual and slow, can have certain limits, and not necessarily means renewal of situation, taking place before secularization's success.

Ключові слова: теорія секуляризації, теорія "релігійної економіки", постсекулярна ситуація, десекуляризація, релігійна ситуація, Україна.

Постановка проблеми. В кінці XIX та протягом XX століття втрата релігією соціальної ролі, можливостей регулювати суспільне життя, видавалася цілком очевидною. Відповідно, в соціології релігії увага зосереджувалася на описі та виявленні причин такого занепаду релігій, що знайшло найбільш цілісний вигляд у теорії секуляризації. Але несподівано наприкінці XX століття релігія повернулася в соціальне життя, стала помітним чинником різних процесів і в політичній, і в соціокультурній сферах. Як, наприклад, підсумовує це В. Єленський "всі великі світові релігії вибухнули потужними повстаннями. Майже одночасно світ став свідком ісламської революції в Ірані й могутньої консервативної хвилі у світовому протестантизмі, яка справила та справляє вплив на політику не лише у США,

але й у країнах Латинської Америки й Африки; фундаменталістських “заколотів проти модерності” в індуїзмі, буддизмі, сикхізмі та юдаїзмі, вибуху народного, спрямованого проти привладних режимів католицизму в Південній і Центральній Америці, Польщі, на Філіппінах й у Південній Африці та стрімкого поширення новітніх релігійних рухів у Північній Америці та Західній Європі” [6]. Безумовно до цього переліку відноситься стрімке повернення релігії і в особисте, і в публічне життя великих мас населення країн, що утворилися на уламках СРСР. Таке світове релігійне “відродження” призвело до втрати теорією секуляризації свого монопольного становища в теоретизуванні щодо місця релігії в сучасних суспільствах, та появи нових підходів до такого теоретизування, які ставлять нові запитання та пропонують нові відповіді щодо майбутнього суспільно-релігійних відносин. Зокрема, до таких підходів належать теорія “релігійної економіки”, концепції “постсекулярної ситуації” та десекуляризації. Жоден з цих підходів не набув беззаперечного визнання, і залишаються чималі питання щодо їх адекватності для опису релігійної ситуації в окремих країнах. Відповідно зберігається потреба в критичному аналізі теорій та концепцій, які в сучасній соціології релігії конкурують за пояснення поточних процесів в сфері взаємодії суспільств та релігій, та пропонують прогнози майбутнього таких взаємодій, з точки зору можливостей їх використання (в цілому, чи окремих складових) для оцінки динаміки соціальної ролі релігії в Україні. Отже такий аналіз і є *метою* даної статті.

Теоріям секуляризації та “релігійної економіки”, зважаючи на їх тривалу історію та претензії на те, аби бути загальною теорією взаємодії будь-якої релігії з будь-яким суспільством, присвячено великий обсяг літератури. Щодо критичного аналізу теорії секуляризації в Україні та Росії, можна згадати роботи В. Єленського [6], О. В. Богданової [4], А. Панкова [13], Д. Узланера [21; 22], Ю. Сінеліної [16], О. А. Богданової [3]. Теорію “релігійної економіки” аналізували С. Опалев [12], О. Руткевич [15], Д. Миронович, С. Сальникова, Е. Решетняк [11]. Тематика “постсекулярності” є доволі популярною в російській соціології релігії [1; 10; 19-21]. Проблематику десекуляризації підіймали в своїх працях В. Єленський [7], І Загребельний [8], А. Шишков [25], спроба всебічної концептуалізації дослідницької програми цього явища здійснена В. Карповим [9]. Згадані праці зосереджуються переважно на окремих теоріях (їх змісті та загальній критиці), і залишається недостатнім комплексний аналіз можливостей їх застосування до конкретних досліджень суспільно-релігійної ситуації в Україні.

Виклад основного матеріалу. Насамперед необхідно відмітити, що всі зазначені вище теоретичні концепції мають справу з одним і тим же процесом, з одними і тими ж реаліями, а саме з процесом та реаліями секуляризації. Загалом під секуляризацією в соціології розуміють процес звільнення різних сфер життя суспільства, свідомості і поведінки особи з під впливу релігії та Церкви. Щодо того, що в модерних суспільствах (насамперед, в найрозвиненіших країнах Європи, але також в тих країнах, які орієнтувалися на західну модель розвитку), мав місце процес секуляризації, і самі ці суспільства є на сьогодні значною мірою секуляризованими (тобто такими, в яких соціальна значущість релігії є достатньо слабкою), існує переважаючий консенсус. Але відсутня згода щодо того, якими є причини, та особливо яким є майбутнє цього стану, що відбивається в існуванні кількох напрямів теоретизування. Хронологічно першим, та єдиним напрямом, щодо вірності якого певний час існував консенсус, була теорія секуляризації. Більше того, можна сказати, що ця теорія задала тон всім іншим загальним теоретизуванням в соціології релігії, оскільки останні формувалися головним чином як реакція на теорію секуляризації, як спроба критики її постулатів та висновків.

“Класична” версія теорії секуляризації загалом полягала в тому, що внаслідок процесу модернізації (тобто всього комплексу соціальних змін, пов’язаного із модернізацією), релігія втрачає свою соціальну значущість¹, причому передбачається, що цей процес є прогресуючим (тобто з часом витіснення релігії із суспільного життя зростатиме). Безпосередньо ж, з точки зору прихильників даної теорії, секуляризація проявляється через: 1) втрату здатності релігії як соціального інституту виконувати свої функції, внаслідок функціональної диференціації, як характерної риси Модерну; 2) приватизацію релігії, тобто витіснення її в приватну сферу, перетворення її на приватну справу кожного індивіда, коли присутність релігії в публічній сфері юридично або фактично обмежується або взагалі забороняється; 3) зменшення соціальної ролі масової організованої релігії (релігійні організації втрачають безпосередній вплив на широкі маси населення); 4) втрату релігією впливу на прийняття рішень, безпосередньо з нею не пов’язаних. Водночас, практично ніхто з прихильників цієї теорії не стверджував, що секуляризація веде до зникнення релігії як такої, до повної атеїзації суспільства.

Активна критика та очевидна невідповідність «класичної» теорії реаліям призвели до, з одного боку, відходу від неї частини її колишніх прихильників, а з іншого боку, намагання решти сформулювати відповідь на критичну навалу, що призвело до модифікування цієї теорії. Зокрема тут мають місце: 1) відмова від претензій на універсальність процесу секуляризації; 2) демонстрація неоднозначності емпіричних даних щодо релігійності населення [див., напр., 37]; 3) відмова від ідеї

¹ Як писав П. Бергер (колишній провідний представник теорії секуляризації, а потім її активний критик), в основі теорії секуляризації лежить проста ідея що “модернізація неминуче веде до занепаду релігії, як в суспільстві, так і в індивідуальній свідомості” [26, 2].

обумовленості секуляризації модернізацією (наприклад, Р. Інгельхардт в якості основного чинника, що обумовлює міру секуляризації, замість модернізації вводить “екзистенційну безпеку” [34]), або визнання нелінійності зв'язку між цими феноменами; 4) визнання неоднорідності секуляризації, її “множинності” (різного протікання в різних суспільствах та в різних контекстах), або й можливості того, що секуляризація може відбуватися в різних сферах з різною швидкістю, чи взагалі, відбуватиметься в одних сферах (на одних рівнях), але не відбуватиметься на інших, та визнання територіальної обмеженості процесів секуляризації [див., напр., 17; 28; 30; 33]; 5) визнання можливості зупинки або навіть завершення цього процесу (наприклад, Д. Узланер вказує, що секуляризацію варто розглядати не як всесвітньо-історичний процес, не як універсальний та незворотний напрям руху, а як “лише один з етапів історії людства, який має свій початок та кінець” [20]; 6) наголос на тому, що секуляризацію варто розглядати не лише з точки зору того, як змінюються взаємовідносини світського суспільства та релігії, але й з точки зору того, як змінюється сама релігія [див., напр., 17].

Але всі ці поправки не рятують теорію секуляризації (саме як теорію). Адже, по-перше, чимала частка існуючих контраргументів обґрунтовує не вірність теорії секуляризації, а реальність самої секуляризації (яку практично ніхто не заперечує). По-друге, на мій погляд, якщо з теорії секуляризації прибрати прогностичну складову (оцінку її як прогресуючої, та придатної для всього світу), визнати її просторову та конфесійну обмеженість (придатність лише для християнського світу або для західно-європейської цивілізації, і то не для всієї), визнати множинність варіантів її протікання навіть в цьому обмеженому просторі, то вона перетворюється просто на сукупність окремих гіпотез, які пояснюють окремі фрагменти реальності. Адже якщо процес секуляризації може тривати, але обумовлюватися найрізноманітнішими чинниками в конкретних локальних контекстах, при цьому відбуватиметься не всюди, а лише в окремих місцях, і при цьому невідомо, чи буде він десь відбуватися за визначених умов чи ні, то це фактично заперечує можливість побудови якоїсь єдиної теорії секуляризації. В результаті, на мій погляд, теорія секуляризації (саме як теорія) зазнала невдачі. Її класична версія є фальсифікованою, а новітні версії, по-перше, не є переконливими а, по-друге, не є теорією (хоча це не може заперечувати реальність та значущість процесу секуляризації та стану секулярності).

Найбільшим критиком теорії секуляризації (з претензією стати її заміною), стала сукупність теоретичних побудов, яка не має одного чітко визначеного терміну, і для позначення якої використовують різні назви – “теорія раціонального вибору релігії”, “теорія релігійної економіки”, “теорія релігійної пропозиції” [докладно див. 32]. На мою думку в цій теоретичній конструкції можна виділити дві складові: 1) *гіпотезу щодо причин звернення до релігії як такої*; 2) *гіпотези стосовно причин динаміки релігійного середовища*.

Щодо першої складової, то ця теорія виходить по суті з того, що релігійність є невід’ємною частиною людської свідомості, породженою недосконалістю людської природи та нездатністю впоратися з “крайніми” проблемами життя (смерті, зла, страждань); тобто на релігію є постійний попит [наприклад, див. 35]. При цьому релігійний вибір розглядається як раціональна (в сенсі прагнення отримувати щось корисне, гарне, та ухилитися від шкідливого, поганого, та розрахунку такого утримання та ухилення) діяльність.

Але тоді звідки з’являється релігійна динаміка, варіації в релігійності, якщо потреба в релігії та попит на неї є відносно постійною? Джерелом такої варіації вважається варіація релігійної пропозиції, а саме варіація активності релігійних організацій (які й пропонують релігійні “товари”), та зовнішнє релігійне середовище. Тобто постулюється, що рівень релігійності, в першу чергу, залежить від здатності релігійних організацій реагувати на існуючий попит в релігійній сфері, задовольняти його. Зокрема, припускається, що така здатність обумовлюється: 1) мірою жорсткості вимог тієї чи іншої релігійної організації до своїх членів [31, 238] (а саме, вимоги мають бути достатньо, але не занадто жорсткими, має бути певний оптимум жорсткості); 2) мірою “віддаленості та антагонізму між релігійною групою та її оточенням (“зовнішнім” світом)” [36, 143]; 3) переважаючим релігійним плюралізмом (який створює конкуренцію між релігійними організаціями, що стимулює останні до кращого задоволення існуючого попиту), чи існуванням релігійних монополій (результатом яких є неможливість задоволення релігійних потреб та смаків всіх членів суспільства, та низька ефективність цих монополій, результатом чого стає низький рівень участі в релігійному житті і релігійна апатія); 4) ефективності та різноманіття існуючих релігійних організацій.

Теорія “релігійної економіки” претендувала на те, аби стати “новою парадигмою” в соціології релігії (на зміну “старої парадигми” теорії секуляризації), але врешті решт такою парадигмою не стала, натомість стала об’єктом не менш активної критики, ніж у випадку з теорією секуляризації (це і критика раціональності релігійного вибору, і критика постулатів про наслідки релігійної конкуренції та релігійного монополізму [див., напр., 27; 29].

Українська релігійна ситуація як раз є свідченням обмеженості теорії “релігійної економіки”. З одного боку ми начебто маємо її підтвердження, оскільки є ситуація певної релігійної монополії православ’я, що поєднується з низьким рівнем релігійної активності (низьке залучення до діяльності

релігійних громад, низький рівень відвідуваності церков, мале значення релігійної належності та релігійної віри для ціннісної сфери людей тощо). Але з іншого боку вказана православна монополія по суті не є монополією (існують дві великих конкуруючі, навіть ворожі одна до одної, православні Церкви, і ще є великий кластер православних, які не належать до жодної з церков), до того ж ситуація на релігійному “ринку” є цілком плюралістичною, і православні Церкви на рівних конкурують з великим спектром інших Церков (в першу чергу різноманітними протестантськими течіями). Причому такий плюралізм не призводить до масового зростання релігійності. Якщо дивитися з формальної точки зору, то за даними різних опитувань частка релігійних осіб вже багато років стабілізувалася на одному рівні (в залежності від жорсткості вимог ця частка оцінюється приблизно від 70% до 90%). Не прослідкується й якое суттєве зростання показників релігійної поведінки та орієнтації на релігійні моральні норми, і переважна більшість віруючих залишається зорієнтованою на ритуально-магічну складову своєї релігії. Так само практично не змінюються співвідношення часток, які різні окремі релігійні організації мають у всій сукупності цих організацій. Зокрема, на початок 1997 році православні (всі разом) релігійні громади складали близько 53% від загальної кількості релігійних громад, а на початок 2016 року – близько 55%, тоді як для всієї сукупності протестантських громад відповідні показники складали близько 25% та близько 29%. Тобто незважаючи на невисокі вимоги з боку домінуючих Церков масового переходу в інші конфесії не спостерігається². Тож можна припустити, що велике (якщо не головне) значення має культурна традиція тієї чи іншої країни, а тоді ми знову, як у випадку з теорією секуляризації, маємо теорію, яка працює лише в окремих локальних ареалах. Тож теорію “релігійної економіки” можна розглядати як одну з “локальних” теорій, які здатні пояснювати деякі процеси в релігійному середовищі в певних контекстах та в певних країнах (адже ця теорія формувалася як пояснення специфічності релігійної ситуації в США).

Невдача перетворення теорії “релігійної економіки” на “нову парадигму” в соціології релігії стимулювала появу інших напрямів теоретизування, а саме концептуалізацій “постсекулярної ситуації” та десекуляризації.

В центрі уваги філософів та соціологів постсекулярне опинилося після звернення до цієї тематики Ю. Хабермаса, який після 11 вересня 2001 року почав говорити про “постсекулярний стан світу”. Причому вже з самого терміну зрозуміло, що передбачається реальність секуляризації як такої, і визнається, що відповідні міркування мають відношення лише до тих суспільств, які пройшли шлях секулярного розвитку [24]. Постсекулярність нинішньої ситуації Ю. Хабермас вбачає не в перемозі релігійного над секулярним, а у визнанні секулярними структурами та особистостями обмеженості своєї позиції, їх готовності почути і прийняти іншу сторону (релігійних осіб), так само як готовності релігійних осіб йти на компроміс з “секуляристами”. Досить схожою є трактування постсекулярності М. Розаті [14]. Б. Трейнор, також вважає, що процес десекуляризації пов’язаний з тим, що, по-перше, має місце перехід від старої моделі ліберального суспільства, в якій “підтримується поділ на сакральне та секулярне, і держава є (лише) нейтральним третейським суддею”, до нової, постсекулярної моделі ліберального суспільства “в якому підтримується та підкреслюється розрізнення сакрального та секулярного (взаємодоповнююча єдність різних аспектів) і держава має переосмислити себе саму ...; постсекулярна ліберальна держава є елементом і частиною суспільства, а не парить над ним, практикуючи навмисну байдужість щодо внутрішнього життя своїх громадян та асоціацій” [18, 178].

Тобто по суті вказується на те, що постсекулярне суспільство є не стільки реальністю, скільки бажаним станом, який може реалізовуватися, а може й ні, і питання скоріше саме в його бажаності. Відповідно, “постсекуляризаційний підхід” не став повноцінною теорією, залишаючись скоріше програмою, та певною корекцією секуляризаційного підходу. Водночас ті процеси, які намагаються осмислити теоретики “постсекулярної ситуації”, безперечно заслуговують на увагу, а концептуалізації відповідних теоретиків можуть (і мають включатися) в конкретні соціологічні дослідження релігії.

Ще одним напрямом аналізу особливостей сучасних суспільно-релігійних взаємодій є аналіз з точки зору *десекуляризації*. Саме поняття десекуляризації у широкий вжиток увійшло наприкінці 90-х років ХХ століття з подачі П. Бергера, який наголосив на тому, що секуляризаційні тенденції зіткнулися з потужним опором в більшій частині світу, що призвело до зворотної реакції “контр-секуляризації” (або десекуляризації), і тепер “контр-секуляризація як мінімум настільки ж важливий феномен в сучасному світі, як і секуляризація” [26, 6]. Так само, як у випадку з теоретизуванням щодо “постсекулярної ситуації”, концептуалізація десекуляризації виходить з визнання того, що секуляризація таким мала місце. Але прихильники ідеї десекуляризації вважають останню домінуючим трендом (хоча й з невизначеним майбутнім).

Саму десекуляризацію переважно представляють як дзеркальне відображення секуляризації, тобто як “анти-секуляризацію” або “контр-секуляризацію”. Наприклад, В. Єленський розуміє

² Звичайно, має місце активне зростання протестантських Церков, та окремих сект, але це зростання помітно лише в абсолютних показниках, тоді як відносна частка прихильників цих нових релігійних організацій залишається доволі невеликою, і до того ж стабільною.

десекуляризацію саме як ситуацію *повернення* релігії в суспільне життя, відтворення нею своєї соціальної значущості, а основними чинниками «великого релігійного повернення» вважає виснаження великих ідеологій ХХ століття, глобалізацію, кінець Холодної війни, що закінчилася падінням комунізму [7, 325]. В. Карпов також пропонує розуміти десекуляризацію як контрсекуляризацію, яка реалізується як «процес соціальних змін, пов'язаний з відродженням релігій та розширенням їх впливу на суспільство загалом» [9, 121]; у зв'язку з чим наголошує, що про цей процес можна говорити лише тоді, коли має місце *реакція* на секуляризаційні процеси³. Складовими цього процесу, за В. Карповим, є: 1) зближення між раніше секуляризованими інститутами і релігійними нормами; 2) відродження релігійних вірувань і практик; 3) повернення релігії в публічну сферу; 4) повернення релігійного змісту в різні культурні підсистеми, який проявляється «в тому числі в мистецтві, філософії і літературі, а також в зниженні статусу науки стосовно відродженої ролі релігії в світобудові та світопідтримці» [9, 124]. Крім цього, до значимих показників десекуляризації В. Карпов відносить динаміку народжуваності та чисельності населення; зміни в територіальній «вписаності» релігій, відновлення пов'язаних з вірою матеріальних структур; збільшення долі пов'язаних з релігією товарів на ринку. Е. ван дер Звеерде виділяє такі прояви десекуляризації, як: повернення церкви її власності; соціетальна ретоталізація; зростання релігійної віри; повернення релігії в публічний простір; повернення до початкової чистоти віри; повернення в життя трансцендентного; повернення до старих форм релігії; теологічний поворот [5, 90–91].

При цьому акцент на десекуляризації не означає, що постулюється перемога чи навіть велика перевага останньої. Як наголошує В. Карпов, десекуляризаційні процеси можуть по-різному і з різною швидкістю проходити в різних підсистемах суспільства, десекуляризація в одних сферах може бути або слабо пов'язаною, або взагалі не пов'язаною з десекуляризацією в інших сферах. Наприклад, десекуляризація в сфері інституційної взаємодії не обов'язково відбувається в такому ж масштабі, як відродження особистої релігійності; збільшення масштабів особистої релігійності та церковної інфраструктури може не відобразитися в такому ж масштабі у впливі релігії на політичне життя. Більше того, «контрсекуляризаційні тенденції можуть також супроводжувати стійку чи навіть поглиблювану секуляризацію в деяких соціетальних сферах і, більше того, виявляти приховану взаємозалежність з ними» [9, 136]. Відповідно, можна говорити про існування «множинних десекуляризацій», що обумовлюється відмінністю історичних та поточних соціальних умов в різних суспільствах, специфікою різних релігій, особливостями взаємодії різних груп та соціальних сил в межах одного релігійного та національного контексту. Відповідно, «десекуляризація сучасного суспільства ... може бути такою ж поступовою та тривалою, як це було з розтягнутою на кілька століть появою сучасної секулярності» [9, 158].

Для розуміння того, як саме реалізується десекуляризація, В. Карпов пропонує враховувати: 1) масштаб десекуляризації; 2) інституційні механізми (формальні та неформальні); 3) спосіб «запуску» цих механізмів; 4) ідеології, які легітимують ці механізми; 5) характер масових реакцій на конкретні форми десекуляризації. Сюди можна додати відмічену Е. ван дер Звеерде можливість того, що в процесі десекуляризації ми можемо отримувати не повернення до того, що було (адже в процесі секуляризації і сама релігія, і суспільство в цілому, піддається різноманітним змінам [5, 93]), а нові форми як самої релігії, так і взаємодії між релігією та суспільством.

Як бачимо, теоретизування десекуляризації також є на сьогодні скоріше програмою, закликком, ідеєю, а не повноцінною теорією. Більше того, стосовно міркувань як щодо «постсекулярної ситуації», так і щодо десекуляризації, можна відмітити відсутність бажання підійматися до рівня загальної теорії. Ймовірно надзвичайна строкатість світового релігійного поля (навіть в межах одних цивілізацій), та невдачі узагальнюючого теоретизування в межах теорії секуляризації та теорії «релігійної економіки» стримують дослідників від спроб створення «великої теорії».

Висновки. Здійснений аналіз дозволяє сказати, що сучасна соціологія релігії після невеликого періоду начебто визначеності щодо глобальних питань місця релігії в сучасних суспільствах, знову повернулася до стану невизначеності, коли «великі» теорії виявляються неспроможними підтримати свої глобалістські претензії, а нове теоретизування констатує скоріше невизначеність як поточного стану, так і майбутнього. Тобто на сьогодні немає загальної теорії, яка б пояснювала особливості процесів в суспільно-релігійній сфері. Відповідно, опора на якусь одну теорію (секуляризації чи «ринку релігій»), чи спроби теоретизування (про постсекулярну ситуацію або десекуляризацію) вестиме до обмеженого (якоюсь мірою заангажованого погляду) на проблему місця релігії в нашому суспільстві. Необхідно шукати якийсь синтез з існуючих напрацювань, здійснених в межах різних теоретичних підходів. Водночас, на мій погляд, все ж таки можливо виділити ту концепцію, яка найбільш наближається до українських реалій, і від загальної ідеї якої необхідно відштовхуватися. І такою концепцією є концепція десекуляризації. Саме ця концепція, з одного боку, використовує адекватний термін для опису української релігійної ситуації⁴, а з другого дозволяє синтезувати інші підходи. Адже теорія

³ Тож, з цієї точки зору, навіть проста життєздатність релігій в секуляризованих контекстах не є проявом десекуляризації.

⁴ Зважаючи на повернення масового охоплення населення релігійними віруваннями, популяризацію різноманітних забобон, прогресуюче розширення мережі релігійних організацій, спроб введення якихось форм релігійного навчання в школи, просування релігійної символіки в публічний політичний простір ми маємо справу саме із десекуляризацією.

секуляризації переважно заперечує ідею десекуляризації, тоді як аналіз з точки зору десекуляризації визнає і попередню секуляризацію, і можливість збереження секуляризаційних процесів поряд із їх запереченням; також концепція десекуляризації цілком може інтегрувати здобутки теоретизування з точки зору постсекулярної ситуації, але при цьому є ширшою за постсекулярний підхід, оскільки останній скоріше постулює домінування секулярності, а не її можливу руйнацію. Тому базовою ідеєю, яка визначатиме основний напрям наших пошуків в соціологічному дослідженні місця релігії в українському суспільстві, має бути, з одного боку, визнання того, що наше суспільство належить до високо секуляризованих суспільств і, з другого боку, що ми знаходимося в ситуації, яку цілком можна охарактеризувати як десекуляризація. І саме на те, як ця десекуляризація відбувається (або де вона зупиняється), які є її джерела, має спрямовуватися увага дослідників в галузі соціології релігії. Але в повній мірі це є неможливим без врахування напрацювань, зроблених в межах інших теорій (в першу чергу, теорії секуляризації), адже десекуляризація вочевидь є рухом від секулярності, тому цілком зберігається актуальність аналізу чинників і ходу секуляризації. А зважаючи на те, що десекуляризація є значною мірою (якщо не переважно) реакцією на попередню секуляризацію, то корисним буде врахування розробок, в яких розглядалися ситуації соціокультурного спротиву зовнішньому втручанню (на зразок спротиву локальних культур культурі глобалізованій).

При цьому потрібно виходити з визнання “множинності” як секуляризації, та і десекуляризації, тобто визнання того, що в сучасних реаліях немає якогось одного, цілісного першого або другого процесу. Також має визнаватися можливість не просто конкуренції секуляризації та десекуляризації, але й їх одночасного перебігу в різних сферах (на різних рівнях), тобто можливості ситуації, коли десекуляризація в одній сфері матиме місце водночас із секуляризацією в інших. Звідси випливає неможливість чіткої оцінки ситуації як секулярної або десекулярної (потрібно розглядати, як відповідні тренди взаємодіють в конкретних умовах в конкретний час, і можна хіба що констатувати перевагу одного чи другого тренду). Далі, необхідність зважати на те, що як секуляризація, так і десекуляризація є як об’єктивним процесом, який може розгортатися, так би мовити, сам по собі (внаслідок комбінації багатьох різних чинників та дій соціальних акторів, які не спрямовані свідомо на педалювання відповідних процесів), так і цілеспрямованою політикою, що обумовлює необхідність розрізнення цих відмінностей та врахування дії різноманітних акторів. Крім цього, необхідно враховувати, що навіть у випадку десекуляризації ми маємо справу не з буквальним поверненням до десекулярного стану, а з якимось новим станом, в якому релігія все рівно певним чином модифікується. І аналізувати потрібно не просто повернення релігії, а й ті нові якості, в яких вона повертається.

Література:

1. Агаджанян А. “Множественные современности”, российские “проклятые вопросы” и неизбежность секулярного Модерна // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. – 2012. – №1. – С. 83–110.
2. Белькова А. Отношения государства и церкви в теории религиозной экономики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3 (31). – С.178–198.
3. Богданова О. А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века. – Ростов-на-Дону, 2001. – 156 с.
4. Богданова О. В. Рівень та специфіка релігійності європейських суспільств: чи все ще має шанси на справдження теорія секуляризації? / О. В. Богданова // Вісник Національного технічного університету України “Київський політехнічний інститут”. Політологія. Соціологія. Право. – 2014. – №1. – С. 31–47.
5. Ван Дер Звеерде Э. Осмысливая “Секулярность” // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – №2(30) – С. 69–113.
6. Єленський В. Едемський сад: вигнання і повернення [Електронний ресурс] // Критика. – 2004. – Грудень. – Режим доступу до ресурсу: <http://kritiki.net/2004/12/22/edemskij-sad-vignannya-ta-povernennya-chastina-1>.
7. Єленський В. Секуляризація, десакаралізація і десекуляризація в сучасному світі // Релігія – Світ – Україна. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга III: Релігійні процеси в перспективі їх виявів // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – №61. – с. 315–338.
8. Загребельний І. В. Секуляризм, десекуляризація, постсекулярність: до проблеми релігійної характеристики сьогодення / І. В. Загребельний // Філософські обрії. – 2013. – Вип. 30. – С. 150–157.
9. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – №2. – С. 114–164.
10. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха [Електронний ресурс] // Континент. – 2004. – №12. – Режим доступу до ресурсу: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html>.

11. Миронович Д. Религиозный капитал и религиозное участие в странах новой Восточной Европы / Д. В. Миронович, С. А. Сальникова, Е. Решетняк // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Соціологія. – 2013. – №1(4). – С. 16–27.
12. Опалев С. А. Критика теории секуляризации в теории рационального выбора / С. Опалев // Религиоведческие исследования. – 2010. – №3–4. – С. 170–189.
13. Панков А. А. Секуляризация как социокультурная реальность современной Украины / А. А. Панков // Вісник Харківського національного ун-ту ім. В. Н. Каразіна. – 2002. – №3. – С. 122–125.
14. Розати М. Постсекулярные современности: социологическое прочтение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2014. – №1(32). – С. 272–293.
15. Руткевич Е. Д. “Новая парадигма” в социологии религии: Pro et Contra / Е. Руткевич // Вестник ИС РАН. – 2012. – №6. – С. 208–233.
16. Синелина Ю. Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. Теоретические аспекты изучения религиозности населения в социологии религии. — М.: ИСПИ РАН, 2009. – 120 с.
17. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – №2(30). – С. 21–51.
18. Трейнор Б. Теоретизируя на тему постсекулярного общества // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – №2(30). – С. 178–212.
19. Узланер Д. В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным [Электронный ресурс] / Д. А. Узланер // Континент. – 2008. – Режим доступа до ресурсу: <http://magazines.russ.ru/continent/2008/136/u20.html>.
20. Узланер Д. А. Картография постсекулярного [Электронный ресурс] / Д. А. Узланер // Отечественные записки. – 2013. – №1(52). – Режим доступа до ресурсу: <http://magazines.russ.ru/oz/2013/1/16u.html>.
21. Узланер Д. А. От секулярной современности к “множественным”: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – №1(30). – С. 11–58.
22. Узланер Д. А. Секуляризация как социологическое понятие (по исследованиям западных социологов) // Социологические исследования. – 2008. – №8. – С. 62–67.
23. Узланер Д. А. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // Религиоведение. – 2008. – № 2. – С. 135–148.
24. Хабермас Ю. Против “воинствующего атеизма”. “Постсекулярное” общество – что это такое? О новом европейском порядке [Электронный ресурс] / Ю. Хабермас // Русский журнал, 23.07.2008. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.russ.ru/pole/Protivvoinstvuyuschegoateizma>.
25. Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России / А. Шишков // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – №2(30). – С. 165–177.
26. Berger P. L. The desecularization of the world: a global overview // The desecularization of the world: resurgent religion and world politics (ed. P. L. Berger). – Washington, D.C.: Grand rapids, 1999. – PP. 1–18.
27. Bruce S. Choice and Religion: A critique of Rational Choice. – New York, Oxford Univ. Press, 2000. – 247 pp.
28. Chaves M. Secularization as Declining Religious Authority // Social Forces. – 1994. – Vol. 72. – No.3. – PP. 749–774.
29. Chaves M., Gorski Ph. Religious Pluralism and Religious Participation // Annual Review of Sociology. – 2001. – Vol.27. – PP. 261–281.
30. Dobbelaere K. Secularization: a multi-dimensional concept // Currents sociology. – 1981. – Vol. 29. – PP. 10–24.
31. Finke R., Stark R. The Churching of America: Winners and Losers in Our Religious Economy. – New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1993. – 328 p.
32. Lechner Frank J. Rational Choice and Religious Economies [Электронный ресурс] / Frank J. Lechner // Forthcoming in the SAGE Handbook of the Sociology of Religion, 2006. – Режим доступа до ресурсу: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.483.5309&rep=rep1&type=pdf>.
33. Martin D. A general theory of secularization. – Oxford: Blackwell pub., 1978. – 353 p.
34. Norris P., Inglehart R. Sacred and secular. Religion and politics worldwide. 2nd edition – N.Y.: Cambridge university press, 2011. – 375 p.
35. Stark R. Bainbridge W. S. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. – Berkeley: Univ. California press, 1985. – 600 p.
36. Stark R., Finke R. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. – Berkeley: University of California Press, 2000. – 343 p.
37. Voas D., Chaves M. Is the United States a Counterexample to the Secularization Thesis? // American Journal of Sociology. – Vol. 121. – Number 5 (March 2016). – PP. 1517–1556.