

## ПІСЛЯСЛОВО

### ПРОГНОЗ ГЛОБАЛЬНИХ ТЕНДЕНЦІЙ РЕЛІГІЙНИХ ЗМІН У СВІТІ ХХІ СТОЛІТТЯ ТА ЇХНІХ ІМПЛІКАЦІЙ В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Як розвиватиметься релігія у ХХІ столітті? Наскільки оптимістичним може бути погляд на її майбутнє? Яким буде зміст глобальних релігійних змін у найближчі десятиліття? Попри дуже розвинуту на Заході футурологію, відповіді на ці питання лишаються проблематичними. У знаменитій праці "Повернення сакрального: аргументи щодо майбутнього релігії" Д.Белл зазначав, що наприкінці ХVІІІ і на початку ХІХ століть більшість мислителів чекали, що у ХХ столітті релігія зникне (Bell Daniel. *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion// The British Journal of Sociology*. – Vol. 28, No. 4. December 1977. - P. 419-449.) На зламі ХІХ-ХХ століть багато хто з соціологів вважав, що релігія існуватиме не довше, ніж до початку ХХІ століття. "Принаймні від часів Просвітництва більшість західних інтелектуалів очікували на смерть релігії так само завзято, як стародавні євреї приходу Месії, - нагадують американські релігієзнавці Р.Старк і Р.Бейндбрідж. – Вчені у сфері соціальних наук особливо вирізнялися у пророкуванні неминучого тріумфу раціональності над "забобонами". Найушлюбленіші постаті у соціології, антропології та психології одностайно висловлювали впевненість у тому, що їхні діти, або вже точно – онуки – будуть свідками нової ери, в якій, перефразовуючи З.Фрейда, інфантильні ілюзії релігії людство переросте". (Rodney Stark, William Sims Bainbridge. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* - University of California Press, 1986.- P.1).

Релігія ототожнювалася із забобонами, формою уникнення страху, виявом світської обмеженості тощо. У другій половині ХХ століття релігієзнавці демонстрували вже набагато більше оптимізму стосовно майбутнього релігії, ніж на його початках. "Слід чекати, - пише німецький релігієзнавець Д.Гольдшмідт, - що релігія існувала і буде існувати в усіх суспільствах в усі часи..." (Probleme der Religionssoziologie. Hrsg.von P.Goldschmidt u. J. Matthes.- Koln-Opladen, 1962.- S. 4).

У цілковитому протиріччі з панівними настроями "володарів думок" ХІХ – початку ХХ ст. в останній чверті ХХ ст. вже йдеться про Бога, який ніколи не помре: "Люди потребують Бога, щоби реалізувати свій життєвий шлях. Людина не дасть йому померти" (Religion, societe et politique: Nulanges en hommage a Jacques Ellul, professeur emerite a l'Univ.- De Bordeaux I. P., 1983. - P.163).

А вже на початку XXI ст. автор однієї з найбільш обговорюваних релігієзнавцями останнім часом праць “Наступне християнство” Ф.Дженкінс пише: “XXI століття майже напевно буде визначено майбутніми істориками як століття, в якому релігія заступить ідеологію як головна жива і руйнуюча сила в людських відносинах, що вказуватиме на ставлення до політичної свободи та обов’язку, концепції державності і, звісно, до конфліктів і воєн.” (Jenkins Philip. *The Next Christendom: The coming of global Christianity*. - New York, 2002.- P.54).

Однак якщо власне існування в майбутньому релігії, як конституючого аспекту людського досвіду, інтегральної відповіді на екзистенційні питання, невіддільні від людської культури, мало в кого викликає сумнів, то головні характеристики, які їй будуть притаманні, викликають гострі дискусії. Дослідники вже переконалися в неспроможності прогнозів, які ґрунтуються на пролонгації висхідних тенденцій і на нехтуванні змістом процесів, які видаються маргінальними або взагалі не потрапляють до дослідницького поля. До того ж, у публіцистичному дискурсі існує ціла низка поширених уявлень про майбутнє релігії, на які (ці уявлення) варто було б подивитися більш критично.

Англійська дослідниця К.Девіс, посилаючись на матеріали масштабного вивчення британської релігійності, зазначає, що пролонгація наявних тенденцій, що існують у Великобританії – одній з найбільш секуляризованих країн світу, дозволяє прогнозувати подальший занепад релігійної належності та її стабілізації на низькому рівні. Але ці ж матеріали не свідчать з необхідністю, що такий процес обов’язково матиме місце. Дослідниця нагадує той факт, що трансформація Великобританії у напрямку до першого в світі модернізованого, урбанізованого, індустриального суспільства супроводжувалася зростанням релігійної залученості і відданості релігійним інституціям. Це сталося завдяки тому, що модернізація і економічний розвиток спочатку призвів до зростання релігійної активності мігрантів з аграрних общин, котрі прагнули віднайти коріння у позбавленому коренів світі. Подальший спад цієї активності був уже пов’язаний з їхніми нащадками, які були асимільовані модерним суспільством і не потребували релігії в щоденному житті такою мірою, як їхні батьки. Якщо це справді так, висновує К.Девіс, то зв’язок між релігією, модернізацією і модерністю є дуже важким для розрізнення і дуже важко прогнозованим (Davis C. *Religion and the Twenty-First Century in the West: Existing Trends and New Direction // The Future of Religion. East and West / Eds. by I.Borowik, P.Jablonsky. – Krakow, 1995. – P.36-37*).

XX століття істотно скорегувало погляди філософів, соціологів, історіософів на майбутнє релігії. Головними чинниками цієї корекції стали: колосальні політичні катаклізми останнього сторіччя II тисячоліття і зокрема дві світові війни, які призвели до небачених дотепер людських втрат; вичерпаність прогресистської схеми сприйняття історії, згідно з якою людство розвивається у висхідному, попри окремі "відкатні" кроки, напрямі;

загострення глобальних проблем сучасності, поява і поширення зброї масового знищення, наближення екологічної катастрофи; орієнтаційна криза західної, сутнісно секулярної цивілізації; планетарна глобалізація і уніфікація; поглиблення і диференціація антропологічних знань, майже повсюдне прагнення повернення до сталих архетипів, укорінених у самій природі людини.

Велике значення у цьому процесі відіграла відмова від наївного ставлення до досягнень науково-технічного прогресу, в якому дотепер убачали панацею від усіх соціальних хвороб. Розширення розламу між інтелектуальним і моральним станом світу вказало на драматичну проблему розвитку цивілізації: науково-технічний прогрес, який не супроводжується прогресом моральним і духовним зростанням людини призводить до катастрофічних криз і ставить людство на межу самознищення. Спостерігаючи за цим цивілізаційним протиріччям, М.Бердяєв ще до II Світової війни і з'яви ядерної зброї сформулював його розуміння вичерпною формулою: "Коли дано таку страшну силу в руки людини, тоді доля людини залежить від її духовного стану" (Бердяєв Н. Духовное состояние современного человека // Путь. - 1932.- N35.- С.59).

Гранично важливим чинником, який спричинився до перегляду прогнозів щодо майбутнього релігії, стало її, релігії, повернення на публічну арену взагалі і в світову політику зокрема. Це повернення вбирало у себе низку світових і регіональних процесів, серед яких найбільш значущими для усвідомлення майбутнього розвитку релігії у світі є наступні: піднесення консервативної хвилі у світовому протестантизмі, яка почала серйозно впливати на політику не лише у США, де кожний четвертий християнин належить до консервативних євангелічних деномінацій, але й у країнах Латинської Америки та Африки, а також фундаменталістські хвилі як у великих (іслам, буддизм, індуїзм), так і в національних (сикхізм та іудаїзм) релігіях; також ісламська революція в Ірані, вибух народного католицизму, спрямованого проти правлячих режимів у Південній і Центральній Америці, Польщі, на Філіппінах та у Південній Африці; стрімке поширення новітніх релігійних рухів у Північній Америці та Західній Європі.

Героями 1980-х стали визивно побожний Р.Рейган і аятола Хомейні, експресивний лідер "Моральної більшості" Дж.Фоллувел і сальвадорський архієпископ-мученик Ромеро, папа Кароль Войтила та реформатський пастор Ласло Токеш, з якого почалася революція в Румунії. У своїх найбільш радикальних формах „релігійне вторгнення в політику” останніх десятиріч минулого століття віддзеркалюється у заяві одного з ізраїльських „релігійних правих”: „Секулярний уряд не може бути легітимним.”(Juergensmeyer M. The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State. - Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993. -P.21).

Ще одним надзвичайно важливим чинником перегляду уявлень про майбутнє релігії стали релігійні процеси, які розгорнулися на величезному просторі на схід від Берлінського муру після падіння комунізму. Причому

релігія виявила себе тут потужною силою саме в публічному дискурсі, а не в масовому “прориві до святого” індивідуальних душ. В Україні, зокрема (але, зрозуміло, не тільки в Україні), найбільш очевидними виявилися зміни саме у тих сферах, де релігія підсилювала політичну і культурно-етнічну ідентичність.

Те, що релігія не втратила своєї публічної значущості, більше того, значно підсилила її наприкінці ХХ ст., примушує критично ставитися до прогнозів майбутнього релігії, ґрунтованих саме на тезі, згідно з якою „...релігія *поєднується* з суспільством сучасного типу, вміщується в його системі тільки як *приватна сфера життя*” (Гараджа В.И. Социология религии. - М., 2005. - С.308).

Прикметно, що цю тезу В.Гараджа обґрунтовує посиланнями на ранні праці П.Бергера, який пізніше прямо і недвозначно заявив про те, що він переглянув наріжні твердження, котрі містяться у цих працях. ”Весь той корпус літератури, створений фахівцями з історії та соціальних наук і неохайно визначений як “теорія секуляризації”, є сутнісно помилковим, – пише з цього приводу П.Бергер. – У своїх ранніх працях я доклався до цієї літератури. Я був у гарній кампанії – більшість соціологів релігії поділяли подібні погляди і ми мали непогані резони дотримуватися їх” (Berger P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. (Ed. by P.L.Berger). – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. - P.2.) Те, що в літературі (і, відповідно, в прогнозах) пророкується публічна роль релігії, винна, вважає П.Бергер, інтернаціональна субкультура створена освіченими західними інтелектуалами, переважно з гуманітарних і соціальних наук, які є головними агентами поглядів і цінностей Просвітництва. Цей прошарок є дуже вузьким, але дуже впливовим, оскільки саме він контролює інституції, що формулюють “офіційні” дефініції реальності, тобто системи освіти, масової комунікації, вищі ешелони правової системи. Дуже містко сутність цієї аберації формулює данський дослідник Х.Р.Іверсен: „У Копенгагенському університеті 90 відсотків вчених, включно з низкою релігієзнавців і теологів, є вищою мірою секулярними. У світі, який лежить за стінами університету, 90 відсотків людей є релігійно мислячими” (Iversen Hans Raun. Religion in the 21<sup>st</sup> Century. // Dialog: Journal of Theology. -Volume 43. No 1.- Spring, 2004.- P.29).

Відтак для розуміння напрямків глобальних релігійних змін ми повинні відповісти на питання: що стало вирішальним у великому релігійному поверненні кінця ХХ ст.? Видається, що цим вирішальним чинником стала остання фаза глобалізації, яка „стиснула світ у єдине ціле” і примусила людей дедалі більше усвідомлювати ослаблення обмежень, що накладаються географією на соціальний і культурний устрій (Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. -1992. -P. 8, а також: Waters M. Globalization. - London, 1995.- P.3).

Глобалізація перетворює світ в єдине ціле й навіть якщо не приводить до глобальної культурної і релігійної конвергенції, то в усякому разі робить зустріч релігій і культур невідвратною. Але цікаво, що величезні маси людей, які живуть у “глобальному селі” й купують товари на глобальному ринку, не виявляють гарячого прагнення до зміни своєї релігійної належності. Люди, як відзначив Х. Казанова, поводяться в даному разі не так, як звичайно поводяться на ринку: часом вони “купають” товар, що не зовсім їх задовольняє; в інших випадках, відмовляючись “купувати” цей товар, вони не шукають йому заміника. Високий монополізм, убивчий для ринку, не знищує високої активності “релігійного супермаркету”, і релігійність у відкритих світові Ірландії та Польщі, де надзвичайно високий монополізм католицької церкви, залишається найвищою в Європі.

В одних куточках планети люди маніфестують непохитну відданість своїм старим, “доглобальним” релігійним ідентичностям, а в інших їхня релігійність набуває якихось імпліцитних або “замісницьких”, за висловом Грейс Деві, форм (Davie Grace. Europe: The Exception That Proves the Rule? // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics (Edvy P.L.Berger). - Washington, 1999. - P.82-83).

Але в будь-якому разі ми не бачимо ані світового масштабу спроб пошуку релігійних альтернатив, ані, тим більше, виникнення якоїсь спільної для землян “глобальної релігії”. Нові (або порівняно нові) глобальні релігійні культури з’являються поряд зі старими, проте не замінюють їх повністю. Причому нові релігії далеко не завжди наділяють своїх послідовників почуттям громадянина “глобального полісу”, як це твердять автори книги “Нові релігії як глобальні культури” (Hexham Irving, Poewe Karla. New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred. - Boulder, CO: Westview Press, 1997. - P.167).

Замість виникнення в єдиному світі єдиної релігії, планета стає, як вже зазначалося, свідком мало не повсюдного “повстання” релігій, що виявляють більшу чи меншу нетерпимість до інших релігій. У соціології релігії свого роду банальністю стали міркування про “великий реванш” релігії, про її “повернення з вигнання на світову арену”, про її нову войовничу появу, ознаменовану вихором нетерпимості, який прокотився “від Алжиру до Айдахо” й жертвами якого стали і Індіра Ганді, і Іцхак Рабин, і вежі Світового торговельного центру (Juergensmeyer Mark. The Global Rise of Religious Nationalism // Religions/Globalizations. Theories and Cases.- Durham and London: Duke University Press, 2001. - P.74). Релігія полишає “гетто приватизації”, а глобалізація релігії не тільки не скасовує встановлених нею демаркаційних ліній, а й зміцнює їх.

У міжнародно визнаному “Індексі глобалізації” Україна посідає 39 місце з-поміж 62 країн. Тобто, її включеність у глобальну систему фінансів й торгівлі, телекомунікацій, міжнародного права, персональних обмінів тощо є доволі високою (до прикладу, зауважимо, що Росія посідає у цьому індексі 47

місце, Мексика – 42, Китай – 51, Бразилія – 52, Індія – 61, а більшості пострадянських країн в “Індексі...” взагалі немає).

За індексом глобалізації 2006 року 1-ше місце посів Сінгапур. Експерти вираховують індекс глобалізації країн за 14 показниками, які розкладаються ними у чотири кошики. Перший – це рівень економічної інтеграції у світову економіку, де беруться до уваги розвиненість торгівлі, інвестиції, плинність капіталу тощо. Другий – персональні контакти, міжнародний туризм, якість та інтенсивність телефонного зв'язку, грошові перекази й усілякі недержавні трансакції. Третій показник – це розвиток інтернету і четвертий – політична залученість, тобто участь у міжнародних організаціях, ратифікація міжнародних угод, внесок у діяльність миротворчих сил ООН (Measuring Globalization // Foreign Policy. - 2004, March-April.- P. 54-69; The Globalization Index. – 2006, november-december. - P.74-77).

Це, крім іншого, означає більшу вірогідність того, що одна з особливостей глобалізації, а саме те, що процеси, які відбуваються в одній частині глобалізованого світу, дуже ймовірно, раніше чи пізніше, розгортатимуться і в іншій його частині, великою мірою стосується і України. Але, знов таки, релігійно-суспільні процеси зовсім не обов'язково з автоматичністю відтворюють те, що відбувається в інших цивілізаційних, культурних та релігійних контекстах.

У розумінні можливих тенденцій релігійних трансформацій у майбутньому чи не найцікавішим є співвідношення рівня релігійності нації та її інтеграції у глобальний світ. Те, що населення найбільш глобалізованої країни планети за індексом глобалізації 2004 р. – Ірландії - демонструє чи не найбільш послідовну релігійну поведінку не лише в Європі, а й в цілому світі, примушує трохи інакше подивитися на взаємини глобалізації з традиційними культурами і релігійними традиціями. Згідно з дослідженнями у рамках Європейської програми з дослідження цінностей, щотижня богослужіння відвідували 81% ірландців, 40 – італійців, третина іспанців та португальців, 23 – бельгійців, 19 – західних німців, 10 – норвежців та шведів і 9% ісландців (Ashford S. and Timms N. What Europe Think: A Study of Western European Values. – Aldershot: Dartmouth, 1992. - P.46).

Причому, ця ситуація видаватиметься парадоксальною тільки в тому разі, якщо ми будемо підходити до неї з категоріями ринку, але все стане на свої місця, якщо аналізувати її у рамках культурних систем. Тобто, і в добу глобалізації „ринковий підхід” до релігії поступається за продуктивністю підходу до неї як до, за словами Пітера Бейера, культурного ресурсу інших соціальних систем (Beyer P. Religion and Globalization. – London – Thousand Oaks – New Delhi, 1994.- P.225).

Дуже промовистим прикладом поведінки релігії перед викликом глобалізації є доля плем'яних релігій. Прогнозувалося, що приблизно до 1950 року вони мали б в цілому зникнути із Землі; натомість число прихильників цих релігій на початку тисячоліття було 228 млн., а до 2025 року прогнозується понад 270 млн. ( Todd M. Johnson, Peter F. Crossing and Bobby

Jangsun Ryu. Looking Forward: An Overview of World Evangelization, 2005-2025. A special report for the Lausanne 2004 Forum on World Evangelization Center for the Study of Global Christianity, Gordon-Conwell Theological Seminary. –P.7).

Як довів у своїй праці П. Бейер, глобалізація приводить до одержання релігією нового імпульсу й посилення її впливу в публічному дискурсі (Johnson Todd, Crossing Peter and Jangsun Ryu Bobby. Looking Forward: An Overview of World Evangelization, 2005-2025. A special report for the Lausanne 2004 Forum on World Evangelization Center for the Study of Global Christianity, Gordon-Conwell Theological Seminary. – P.7)/ Або, як говорять про це американські соціологи релігії, “глобалізація руйнує бар’єри політики і культури, але вона також дає поштовх рухам, спрямованим на підтвердження ідентичностей і самовизначення”(Misztal Bronislaw and Shupe Anson. Religion, Mobilization and Social Action.-Westport, 1998. -P.5).

Іншими словами, глобальне повстання релігії означає глобальну битву за автентичність, глобальні пошуки “фінальних значень”, а також, за зауваженням С.Томаса, глобальне прагнення країн, що розвиваються, скоріше “одомашнити” модерність, ніж модернізувати традиційні суспільства. (Thomas Scott. Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously // Petito Fabio and Hatzopoulos Pavlos. Religion in International Relations: the Return from Exile. - New York, 2003. –P.22).

Не вступаючи в дискусію з приводу періодизації процесу глобалізації і приймаючи твердження про те, що початок її сучасного етапу (або субетапу) припадає на 1960-і роки, відзначимо все-таки, що досить значною віхою цього відтинку часу стало падіння залізної завіси і приєднання до глобальної капіталістичної системи посткомуністичних країн. Глобалізації належить винятково важлива роль у падінні комунізму. Саме глобалізація поставила “реальний комунізм” у ситуацію реальної конкуренції з реальним капіталізмом – конкуренції, якої комунізм не витримав. Ось як пише про це священник В. Зелінський: “Чим, як не всевладдям інформації, що діривила будь-які кордони на замку, був зруйнований на наших очах комунізм? Здавалося б, незламний, побудований на століття, призначений покрити собою всю землю, він плавно й майже безшумно розвалився, коли спробував себе перебудувати, давно вже підточений чутками про те, що десь за “завісою”, є нормальний, вільний, процвітаючий світ. І річ не в тім, що, як згодом виявилось, чутки були сильно перебільшені, а в тім, що комунізм – по суті, перший справді глобалістський проект – був зруйнований іншим подібним проектом, більш могутнім, але й більш хитрим і вкрадливим” (Зелінський Владимир. Православие и глобализация: взгляд с Запада // [http://www.kiev-orthodox.org/culture/modern/zelinsky\\_global.htm](http://www.kiev-orthodox.org/culture/modern/zelinsky_global.htm)).

Після падіння Берлінської стіни, розпаду СРСР, Югославії та Чехословаччини посткомуністичні країни одержали можливість спробувати себе у глобальному світовому проекті.

При цьому Хосе Казанова напередодні 2000 р. звернув увагу академічної громадськості на низку характеристик глобалізації, які будуть вельми корисні в подальших міркуваннях щодо прогнозів майбутнього релігії. Він писав, що, розвиваючись разом з модерністю, глобалізація розриває з великими наративами і філософіями історії, підриває гегемоністський проєкт Заходу й децентралізує світовий устрій. У цьому розумінні глобалізація – постмодерністський, постколоніальний і постзахідний феномен. Глобалізація поза сумнівом розвивається разом із капіталістичною системою, але вона звільняє капіталізм від територіально-юрисдикційної обмеженості у рамках держави і національної економіки, сприяючи його подальшому якісному та кількісному розвитку, не обмеженому зовнішніми політичними, культурними або моральними принципами. Глобалізація накладає обмеження на державний суверенітет. Вона не означає кінця нації і націоналізму, але означає кінець їхнього злиття у суверенній території національної держави.

Глобалізація сприяє поверненню старих цивілізацій і світових релігій не тільки як аналітичних одиниць, але і як значущих культурних систем й уявлених спільнот. Причому ці нові уявлені спільноти перетинаються, а часом і вступають у змагання зі старими уявленими спільнотами, про які писав Бенедикт Андерсон, тобто – з націями. Нації будуть продовжувати існувати, стверджує Х. Казанова, дійовими уявленими спільнотами й носіями колективних ідентичностей у глобальному просторі, але локальні і транснаціональні ідентичності, особливо релігійні, вельми ймовірно можуть виявитися більш значущими. І коли нові транснаціональні ідентичності стануть з'являтися, найвірогідніше, вони знов-таки будуть зв'язані зі старими цивілізаціями і світовими релігіями. Саме в цьому він вбачає заслугу тези С. Гантингтона про “зіткнення цивілізацій” – в усвідомленні зростаючої значущості культурних систем і цивілізацій у справах світу. (Casanova Jose. Religion, the New Millennium, and Globalization (2000 Presidential Address) // *Sociology of Religion*, 2001. Winter.- Vol.62. - N.4.-P.430 та ін.).

У даному розгляді варто, знов-таки, звернути увагу на не повністю продуковане, звичайно, але безсумнівно натхнене все тією ж глобалізацією повсюдне повстання ідентичностей, прагнення відновити, створити або перевідтворити на тих чи інших засадах уявлені спільноти. Продукти цього повстання можуть виявитися найнесподіванішими і непередбаченими. Тим, хто гадає, що нинішня конфігурація національних кордонів і міжнародних відносин, настроїв великих колективів, які ми називаємо націями, і відносини всередині цих націй, – це назавжди, варто нагадати, наскільки непорушною здавалася навіть фахівцям післявоєнна ялтинська система напередодні її розвалу. Адже все, що стосується ідентичностей, належить, за визначенням Лії Грінфелд, до «виникаючих феноменів». Тобто до феноменів, чия природа і можливість розвитку залежить не від характеру їхніх компонентів, а від певних організаційних принципів, що з'єднують ці компоненти воедино й надають їм відповідної значущості (Greenfeld Liah. Five Roads to Modernity.-



Cambridge, 1992. - P.7). І у визначенні характеру цих принципів надто багато залежить від прагнень, почувань і волі цілком конкретних людей.

Що означатиме поглиблення процесу глобалізації для майбутнього релігії? Очевидно, протистояння двох центральних тенденцій цього процесу: взаємопроникнення елементів різних релігій, своєрідну конвергенціалізацію і спротив уніфікації і „запозиченням”, який супроводжуватиметься зростанням фундаменталізмів і консервативних рухів. Нарешті, треба брати до уваги і протистояння світових релігій з гуманізмом, який Н.Смарт у своєму есе „Глобальне майбутнє релігії” називає „великою світовою релігійною традицією” (Smart Ninian. *The Global Future of Religion // Global Religions. An Introduction.* – Oxford University Press, 2003.-P.130).

Іншим, слідом за глобалізацією, фактором, який, по-перше, може бути підданим верифікації, а, по-друге, справлятиме надзвичайно важливий вплив на майбутнє релігії (принаймні, у найближчі десятиліття), є демографічні тенденції у сучасному світі. Власне, саме прогнози, які спираються на демографічних мегатрендах розвитку планети і покладено в основу багатьох сучасних прогнозів майбутнього релігії. Причому деякі з цих прогнозів пропонують кілька сценаріїв – „чисто демографічний”, такий, який ґрунтується на сучасних тенденціях навернення в ту чи іншу світову релігію, сценарій, який припускає „ісламський вибух”, і такий, що припускає „нерелігійний бум”. Згідно з першим, „чисто демографічним” сценарієм, до 2200 року християн у світі буде 32,2%, мусульман – 25,7, нерелігійних осіб – 9,2, індуїстів – 12,5, прибічників китайських релігій – 4,7, буддистів – 5,7, прибічників етнічних релігій – 5,1, атеїстів – 1,8, прихильників нових релігій – 1,9. Інші релігії матимуть менше відсотка в загальній масі населення Землі. За другим сценарієм, християн на Землі до 2200 року буде 38,8%, мусульман – 27,4%, натомість питома вага інших релігій, передовсім індуїстів та буддистів, зменшиться. У разі „ісламського вибуху” християни і мусульмани поміняються місцями – перших буде 30,9%, других – 37,9%, а в разі реалізації останнього сценарію нерелігійні особи становитимуть третину населення Землі (World Christian Trends. *World Christian Trends AD 30 - AD 2200 // Interpreting the annual Christian megacensus.* - Pasadena, 2001.- 934p.).

Як впливатимуть „чисто демографічні” тенденції на релігійне обличчя планети, свідчить суто демографічний прогноз на наступні чотири десятиліття. Так, у 2005 році країною з найбільшою кількістю християнського населення були США (252 млн.), другою країною була Бразилія (167 млн.), третьою – Китай (111 млн.), а п'ятою – Росія (80 млн.). 2025 року Росія переміститься на 9-те місце за кількістю християн, а 2050 р. – полишить десятку країн з найбільшим числом християн, яка виглядатиме так (за низхідною): США, Китай, Бразилія, Конго, Індія, Мексика, Нігерія, Філіппіни, Ефіопія, Уганда. (World Christian Trends 2005. IFMA/EFMA, St. Louis, September 2004. Todd M. Johnson. Center for the Study of Global Christianity. - Gordon-Conwell Theological Seminary. P.4).

Демографічні прогнози стосовно України є доволі тривожними; йдеться, зокрема, про можливість зменшення населення країни у 2025 р. порівняно з початком століття на 40%. (Демографічна криза в Україні: причини та наслідки [Власенко Н.С., Герасименко Г.В., Лібанова Е.М. та ін.; за ред. С.І.Пирожкова]. - К., 2003. - 230 с.). Водночас, як зазначалося у Постанові Президії НАН та Колегії Держкомстатистики України, абсолютно точний дискретний (точковий) прогноз демографічних процесів є принципово неможливим (Постанова Президії НАН України та Колегії Державного комітету статистики України № 313 від 21.11.2007 р. «Про демографічний прогноз розвитку України до 2050 року»//<http://www.nau.kiev.ua/index.php?page=hotline&file=250259&code=v0313550-07>).

Дослідники вказують на те, що механічне продовження існуючих тенденцій при визначенні майбутнього розвитку демографічних прогнозів не є продуктивним, адже суспільство, як зазначив президент Центру економічного розвитку О. Пасхавер, не лише живий, але й живучий організм, який бореться за виживання. Тому прогноз, згідно з яким населення України до 2025 р. має скоротитися до 34,5 млн., він вважає занадто песимістичним (Цит. за: Сиряк Микола. Демографічної кризи не буде // Кримський діалог. - № 26 (156). - 14 липня 2007 р.). Між тим, релігія є принциповим чинником установки на збільшення дітності родини. У євангельських церквах багатодітність традиційно розглядається як релігійний обов'язок; чимдалі більше на цьому наполягають історичні Церкви. 2004 р. практично всі предстоятелі Церков і керівники релігійних організацій України підписали звернення до держави та українського народу із закликом “посилити соціальний захист та опіку сімей у питанні народження і виховання дітей, активно пропагувати збільшення кількості дітей в сім'ї, підтримувати багатодітні сім'ї” (Звернення християнських Церков України до держави та українського народу // Повідомлення прес-служби УГКЦ // <http://www.ugcc.org.ua/print.php?id=785> ).

Говорячи про глобальні прогнози на ХХІ ст. і далі, зазначимо, що вони дедалі частіше (хоча далеко не завжди), спираються на примордіалістський конструкт. Він виходить з того, що належність до тієї чи іншої цивілізації є найбільш важливою детермінантою світової політики. Центральною характеристикою кожної цивілізації, своєю чергою, є релігія. Впродовж холодної війни наддержави були здатними придушувати конфліктогенний потенціал різних релігій. Глобальне протистояння між Заходом і Сходом разом із гранично нерівномірними рівнями озброєності різних країн, сильно послаблювали вплив тих чи інших релігійно-культурних характеристик у глобальному розвитку. Ситуація після холодної війни змінилася кардинально. „У сучасному світі релігія є центральною, можливо найбільш центральною силою яка мотивує і мобілізує людей, – пише С.Гантингтон. – Наївно вважати, що оскільки радянський комунізм повалений, Захід виграв світ на всі часи. А також, що мусульмани, китайці, індуси та інші збираються

сприйняти західний лібералізм як єдину альтернативу. Поділ людства, спричинений холодною війною, позаду. Але більш фундаментальні поділи людства за етнічною, релігійною, цивілізаційною ознакою лишаються і породжують нові конфлікти' (Huntington Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. - New York, 1996. -P. 58). Це означає, що, попри дуже різноспрямовані суспільно-релігійні процеси, вірогідність того, що належність України до східнохристиянського цивілізаційного ареалу буде константно даватися взнаки, є досить високою. Як паростки “питомої цивілізації” здатні ламати шари пізніших культурних і політичних запозичень, свідчить досвід не лише згаданого вище Ірану, але й секулярної Туреччини. Через дев’ять десятиліть після реформ К.Ататюрка іслам починає знов маніфестувати тут свою життєздатність й укоріненість в політиці.

До цього треба додати зміщення християнства на Південь – процес, який і змінює обличчя християнства, і посилює конфліктогенний потенціал релігії взагалі. У 2005 р. “біле”, “північне” християнство охоплювало 11 300 різних деномінацій і три тисячі націй, які говорять на 3,5 тисячах мов. Тоді як “південне” християнство - відповідно 22 500 деномінацій і 6 тисяч націй, які говорили десятками тисячами мов (World Christian Trends 2005. IFMA/EFMA, St. Louis, September 2004 // Todd M. Johnson. Center for the Study of Global Christianity. - Gordon-Conwell Theological Seminary. P.3).

У згадуваній вже книзі „Наступне християнство” Ф. Дженкінс стверджує, що християнство з’явилося на світ як незахідна релігія і зараз воно повертається до своїх коренів. Кіншаса, Буенос-Айрес, Аддіс-Абеба та Маніла заступили Рим, Афіни, Париж, Лондон та Нью-Йорк. Церкви Півдня більш традиціоналістські, консервативні, апокаліптичні, ніж на Півночі. Південні церкви відкидають північне ліберальне християнство. Їхнє християнство більш містичне, воно наголошує на зціленні вірою і пророцтвах. Стрімке зростання консервативного, войовничого християнства в ісламському контексті – в Нігерії, Індонезії, на Філіппінах закладає підвалини для „зіткнення цивілізацій”. До кінця цього століття на світовій карті остаточно окресляться принаймні 20 великих країн, де співвідношення християн та мусульман буде приблизно однаковим і відносно 10 з них можна прогнозувати, що таке співвідношення не буде мирним. (Сам автор прогнозу, однак, плекає надію, що він не справдиться. При цьому він покладає надію не на запобіжні міри, до яких вдаватимуться уряди і організації, а на оновлення релігійної духовності, на те, що християни навчатимуться діалогові один з одним, що спільне екуменічне бачення зрештою подолає вузькоконфесійну обмеженість) (Jenkins Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. -New York, 2002).

Між тим, той факт, що щорічно в Нігерії охрещують більше людей, ніж у Франції, Італії, Іспанії та Польщі разом узятих, означає не лише демографічний зсув і втрату християнством європейської ексклюзивності, але й його соціально-політичну радикалізацію і зниження його толерантності щодо іновірців (Jenkins Philip. *After The Next Christendom* // International

Bulletin of Missionary. - 2004. - Vol. 28. No. 1.- P. 20). Якщо ж взяти до уваги бурхливий ріст ісламу саме в цьому регіоні і його пасіонарність, то стає зрозумілим, що християнсько-мусульманський діалог стає ключовою глобальною проблемою принаймні найближчих десятиліть. Як би не заколисували себе передовсім релігійні лідери, стверджуючи, що релігійний поділ не є релевантним у нинішньому глобальному протистоянні, а йдеться про ресурси, території і домінування, очевидно, що глобальне протистояння початку XXI ст., яке з неминучістю є зверненням у майбутнє, має дуже серйозне релігійне забарвлення.

Звернення лідерів Аль-Каїди не лишають сумніву в тому, що організатори атак 11 вересня 2001 р. розглядають свої дії у апокаліптичних термінах і ґрунтують їх на відповідно інтерпретованих коранічних приписах. Бен Ладен у своїх заявах вдається до класичного поділу світу на „вірних” і „невірних”; вимагає від кожного мусульманина змагатися за те, щоб його релігія стала переможною і стверджує, що „ця війна є переважно релігійною. Люди Сходу є мусульманами. Вони протистоять людям Заходу, які є хрестоносцями. Той, хто намагається приховати цей кришталевий прозорий факт, який визнає цілий світ, обдурює націю Ісламу. Вони прагнуть відволікти увагу ісламського світу від правди про цей конфлікт. За жодних умов ми не можемо забути про ворожнечу між нами і невірними, ворожнечу, яка ґрунтується на вірі.” (Catherwood Christopher. *Why the Nations Rage. Killing in the Name of God.* - Oxford, 2002.- P.74-75). Подібно, відразу після 11 вересня Франклін Грем, син Б.Грема і дуже впливовий євангелічний діяч США, заявив: „Бог ісламу – це не той самий Бог, що і наш. Іслам є саме зло і аморальна релігія” (Sina Ali Muscati. *Reconstructing ‘Evil’: A Critical Assessment of Post-September 11 Political Discourse // Journal of Muslim Minority Affairs.*- Vol. 23. No. 2.- October 2003.- P.250).

При цьому слід зауважити, що вже зараз „гарячі конфлікти” відбуваються здебільшого за лініями, де релігійний чинник відіграє щонайменше помітну роль. Зі 101 збройних конфлікту, які відбувалися у світі між 1989 та 1996 рр., тільки шість були війнами між державами. Інші 95 конфліктів стосувалися зіткнень груп різних ідентичностей всередині держав. Приблизно дві третини з цих внутрішньодержавних конфліктів заторкували релігію, етнічність або національну ідентичність. Етнорелігійні проблеми були рушіями понад половини громадянських війн, які супроводжували розпад британської, французької, голландської, португальської та бельгійської імперій між 1945 до 1960 рр. Питома вага таких війн сягнула приблизно 75% з 1960 до 1990 рр. і ще більше підскочила після розпаду Радянського Союзу (Scott Appleby. *Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation.* – Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2000. - P.xi-xii, 17).

Інші прогнози майбутнього релігії, не спростовуючи її зростаючої ролі у світі, що стрімко глобалізується, відмовляються, однак, вважати її центральною силою світової політики і справжньою детермінантою

політичних конфліктів. Скажімо, відомий дослідник етнорелігійних конфліктів Дж. Фокс свідчить, що конфлікти, де сторонами зіткнення були Захід та ісламський світ становили 5.6 % конфліктів часів холодної війни і 6.9% конфліктів після її закінчення. Конфлікти між двома ісламськими групами становили 12 % конфліктів часів холодної війни і 13.8% після її закінчення (Fox Jonathan. *Islam and the West: The Influence of Two Civilization on Ethnic Conflict* Journal of Peace Research 38 (4). - July 2001.-P. 464).

Вони відзначають, що за кожним релігійно забарвленим конфліктом стоїть нерівномірний розподіл політичної влади і матеріальний інтерес, а водночас звертають увагу на те, що політизація релігійних традицій та радикалізація релігійних рухів стають найбільш вірогідними у добу економічного занепаду, соціальної дезінтеграції і розпаду держав. За таких умов маргіналізовані й збіднілі маси звертаються до своїх релігійних традицій у пошуках альтернативного політичного устрою, який би забезпечив їм добробут, безпеку і віру в майбутнє. Політичні еліти експлуатують ці звернення у своїх цілях; причому мобілізація релігії йде слідом за нарощенням економічних і політичних проблем. Дуже рідко зіткнення між групами, які сповідують різні релігії, відбувається тоді, коли ці групи економічно процвітають. Існує нечисленна кількість культурних, етнічних і релігійних маркерів, які притаманні кожній нації і які здатні бути використаними для її мобілізації проти іншої нації. Розглядаючи сучасний стан міжнародних відносин, інструменталісти не вбачають тут принципово нових ліній поділу, натомість боротьба за владу і ресурси надалі визначає вузли конфліктів на міжнародній арені. Вони вказують на війну в Перській затоці, зіткнення між кланами у Сомалі, геноцид у Руанді тощо. Ці історичні події не вписуються у гантингтонівську логіку „зіткнення цивілізацій”, а, радше, можуть бути інтерпретованими у рамках так званого „нарцисизму малих відмінностей.”

Пам'ять про політичний, релігійний, економічний та мистецький „золотий вік” буде й надалі надихати пізніші покоління цієї ж етнічності і ставати каноном автентичності й креативності для пізніших націоналістів. Е. Сміт відзначає, що „у самій Європі багато культурних конфліктів, у які втягнуто мусульман, циган та афро-карибійців, є менш інтенсивними й масштабними лише порівняно із жорстокістю війн у колишній Югославії. Після закінчення холодної війни ми є свідками ретериторіалізації пам'яті, політизації обраності та перепідсилення героїчного минулого – іншими словами, базові процеси, що підкреслюють формування нації та перепояву націоналізму. Націоналістичний розквіт усе ще триває” (Smith Anthony. *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism* Hanover, N.H: University Press of New England, 2000. -P. 67-68, 76.)

Ще інші конфліктологи пропонують розглядати релігію як перемінну, як казуальний чинник, який знаходиться у полі між існуючим конфліктом і вибором поведінки стосовно його розв'язання/ескалації. Виходячи з цього, вони конструюють моделі майбутнього врегулювання конфліктів, які б

виключали застосування насильства (Hasenclever Andreas, Rittberger Volker. Does Religion Make a Difference? // Religion in International Relations. The Return from Exile (Ed. Fabio Petito and Pavlos Hatzopoulos). – New York-Basingstoke, 2003. – P.107-145).

Оглядачі не виключають також ані дедалі більшого плюралізму, передовсім у християнській спільноті, ані розвинення елементів конвергенції, ані доповнення лібералізму фундаменталізмом, ані широкого діалогу і навіть взаємообміну з нехристиянськими релігіями. Консенсус між прогнозами, однак, віднаходиться на ґрунті визнання дедалі більшого релігійного плюралізму. Глобальний релігійний ландшафт стає з часом дедалі більш різноманітним. Достатньо зазначити, що на початку XIX ст. у Сполучених Штатах було лише 20 різних релігійних течій, а наприкінці XX ст. – понад 1500. В цілому ж, якщо 1800 р. в світі було, до прикладу, 500 християнських деномінацій, то впродовж XIX ст. їхня кількість зросла у 3,8 рази, а впродовж XX ст. – у 9,8 рази. Тільки за перших сім років XXI століття число християнських деномінацій зросло з 33 800 до 39 тисяч (Status of Global Mission, presence and activities, AD 1800-2025 // International Bulletin of Missionary Research, 2007. - Vol. 31. No 1. - P.8). Деякі регіони взагалі вперше стають перед викликом релігійного плюралізму і вчать жити за умов конфесійної множинності. Це передовсім Латинська Америка, яка на початку минулого століття була цілковито католицькою, а наприкінці його тут було вже 12 % протестантів, дві третини з яких – п'ятидесятники (Brooke James. Pragmatic Protestants Winning Converts in Brazil // New York, July 4 1993). Причому у Сальвадорі протестантів було 20%, Бразилії – 21%, Гватемалі – 24%, а у Чилі – 27,9%. (Johnston Patrick. Operation World. 5-th edition/. Grand rapid, MI: Zondervan, 1993. - P. 81 та інш.) Цікаво, що на президентських виборах у Гватемалі 2003 р. змагалися три кандидати – католик, протестант і священник туземної релігії майян. Досвід України, де, на думку Х.Казанови, існує найбільш плюралістичний релігійний ринок всієї Східної Європи, теж заслуговує на особливу увагу (Casanova J. Incipient Religious Denominationalism in Ukraine and Its Effect on Ukrainian-Russian Relations // Harriman Review. - 1996.- Vol.40. - P.9).

Можна майже напевно стверджувати, що у майбутньому релігійна картина і світу, і України буде ще більш строкатою. Величезна множинність релігійних систем буде очевидно однією з головних тенденцій її змін. Помітним може стати процес своєрідного міжрелігійного взаємообміну - звернення дедалі більшої кількості осіб, вихованих у християнській традиції, до східних релігій і навпаки. Власне досить сильні паростки цієї тенденції спостерігаються, починаючи вже з останньої третини XX століття, коли соціологи почали говорити про справжню "орієнталізацію" Заходу, а захоплення східними релігійними вченнями набуло масового поширення серед молоді. Водночас християнство почало завойовувати прихильників серед учнівської і студентської молоді країн Сходу. Вже в середині 60-х рр. м.ст. в Японії склалася досить цікава ситуація: в той час, коли питома вага

християн становила лише 0,7% населення країни, майже половина з опитаних віруючих студентів і дві третини віруючих студенток вважали себе християнами (Basabe F. M. *Japanese Religions Attitudes*. – Maryknoll (N.-Y.), Orbis books, 1972. - P.11-12). Згідно з дослідженнями сінгапурських соціологів 90-х рр. м.ст., найбільш освічена, мобільна і забезпечена частина сінгапурського суспільства, яка прагне високих життєвих стандартів, полишає даосизм і традиційний китайський спосіб життя й приймає християнство (Tong Chee Kiong. *Changing lives, switching faith, religious conversion, and participation in Singapore // Religions sans Frontieres? Present and future trends of migrations, culture, and communication*. - Roma, 1993.- P.278). Такі зміни у масштабі планети здатні посилюватися; вони відбуватимуться поруч із більш масштабними процесами раціоналізації "логічного Сходу" і прагнення уздоровлення Заходу східною духовністю. Вже зараз релігійні практики і поняття Сходу впевнено входять у західний культурний і духовний обіг. Спроби західно-східного релігійного синтезу не слабшатимуть і в пострадянських країнах, де багаторічна відсепарованість від традиції і - як вислід – поверхове знайомство з нею, продукуватиме й надалі спроби еклектичного "доповнення" християнства східними вченнями і філософськими системами. Але прогнозувати масштабну і всеохоплюючу глобальну релігійну конвергенцію на, принаймні, найближчі десятиліття слід дуже обережно. Зрештою, глобалізаційна хвиля, поява потужних релігійно-етнічних діаспор не призвела у минулому столітті до появи насправді великих "синтетичних" релігій. Можна назвати численні маргінальні групи на периферії світових релігій, які тяжіють до такого синтезу, але ми не стали досі свідками появи якихось значущих християнсько-мусульманських чи буддійсько-ісламських спільнот.

Але при цьому старе буде так чи інакше, мирно або конфліктно, співіснувати з новим. Адже всі елементи церковно-богословського комплексу завжди знаходяться у процесі оновлення – більш або менш радикального. Те, що зараз є вкоріненою традицією, свого часу було новацією. Універсалізм й надалі співіснуватиме з винятковістю, суворі і прості доктрини фундаменталістів - з всеосяжністю інтелектуальних релігій. Повернення до ісихастських духовних практик не виключає поширення прибічників релігії "планетарного мозку", згідно з якою Земля цілісна жива істота, яка має "кров'яну систему" (ріки і моря), "пульс" (зміна дня і ночі), "глобальний мозок" (людство), де кожна людина є "нервовою клітиною".

Х.Ворд у своїй книзі "Релігія в 2101 році Божому" висловлює кілька гіпотез щодо майбутніх тенденцій розвитку релігії, серед яких припущення, що поточні проблеми релігійних спільнот інституційного рівня в кінцевому рахунку не є суттєвими; в майбутньому можна очікувати несподіванок, які не впливають з наявних процесів; уявлення сучасної молоді зовсім не обов'язково визначають майбутнє; християнство, як і інші великі релігії, існуватиме дуже довго в різних формах (Ward H. *Religion in 2101 A.D.* – Garden City (N.Y.), 1975. – P. I-XIII).

Водночас взаємопроникнення релігійних традицій може употужнювати ізоляціоністсько-фундаменталістські хвилі. Цілком очевидно, що сучасне піднесення ісламського фундаменталізму постає як реакція на наступ вестернізованої цивілізації, спроба застосувати старий захисний механізм у нових соціокультурних умовах. Ісламознавці зауважують, що це піднесення (всупереч, можливо, логіці, яка ґрунтується на уявленні про наслідки науково-технічного прогресу) виростатиме й надалі з розвитку урбанізації, засобів масової комунікації й освіти. Центр мусульманського світу зміщується в міста з їхніми мечетями і духовними навчальними закладами; більш аскетичний і консервативний іслам міст проникатиме на периферію – в сільську місцевість і синхронно зі зростанням й занепадом плем'яних династій створюватиме “перманентну реформацію” (Arjomand Said Amir. *Islam // Global Religion. An Introduction.* – New York, 2003. - P.33). Що ж стосується головної інтриги майбутнього ісламу, а саме - прагнення структур політичного ісламу здобути владу в арабському світі, то дослідники ісламу зазначають: наприкінці ХХ ст. внутрішня і зовнішня опозиція ісламізму виявилася занадто сильною, щоб дозволити йому повсюдно знести силою існуючі режими і замінити їх ісламською альтернативою. Але говорити про “кінець ісламізму” і про те, що його інституційні вияви стали дещо більш поміркованими, передчасно, бо ж маємо лише зміну тактики. Відповідно, ця тактика може легко змінитися у майбутньому (Tamadonfar Mehran. *Islamism in Contemporary Arab Politics. Lessons in Authoritarianism and Democratization // Religion and Politics in Comparative Perspective. The One, The Few, and The Many.* - Cambridge. – P.163).

Індуїстський фундаменталізм також має під собою подібне підґрунтя. Акти вандалізму проти мусульманських святинь, які, на переконання фундаменталістів, були зведені на місці зруйнованих індуїстських храмів, спроба правих партій Індії (передовсім Бхараті Джаната Парті та Вішва Хінду Парішад) перетворити релігію на політичну ідеологію свідчать про те, що індуїзмові ще доведеться пройти випробування на дотепер притаманну йому толерантність (Віце-президент Джаната Парті Дж.П. Матхур заявляв, що індуїсти славляться своєю толерантністю, але ісламський фундаменталізм примушує нас підняти голову і протидіяти. Йдеться про виживання найбільш пристосованих. - Цит. за: *Hindu Extremism On The Rise In India // Conservative News Service.* -February 14, 2000).

Треба взяти до уваги й те, що деякі релігії беззастережно відкидають саму можливість навіть елементів взаємопроникнення і в діхотомії "універсалізм – партикуляризм" повністю віддають перевагу останній тенденції. Ці релігії, де етнічні, культурні і конфесійні рамки практично повністю співпадають, блокують можливість ерозії сформованого ними етнокультурного простору, ідентичність якого не визнає сторонніх впливів. Серед таких релігій найпомітнішими є сінто та іудаїзм.

Найбільш масштабні і вартісні (не в останню чергу – у прямому сенсі цього слова) спроби прогнозувати майбутнє релігії здійснюється відносно



християнства. Досить зауважити, що самі християнські центри і місії для з'ясування релігійних мегатенденцій і напрямків їх розвитку щорічно розсилають до 10 млн. опитувальників трьома тисячами мов, де аналізується приблизно 180 релігійних проблем. На це витрачається в цілому 1,1 млрд. доларів. З-поміж тенденцій, які можна визнати, по-перше, магістральними для ХХ ст., по-друге, такими, які можна піддати верифікації і, по-третє, такими, які здатні визначати майбутнє християнства і в нинішньому столітті, треба назвати наступні.

Це, передовсім, згадані вище у загальному контексті “живучість релігії”, плюралізація її виявів та зміщення християнства на Південь. Зміщення християнства на Південь означатиме не стільки збільшення числа чорношкірих пасторів в українських неопротестантських громадах. Радше йтиметься про посилення напруженості у відносинах між християнами і представниками інших релігій, вірогідно, хоча і не обов'язково - у внутрішньохристиянських міжконфесійних відносинах. Зазначена тенденція не є питомою проблемою, які виникли у православно-католицько-протестантських відносинах після падіння комунізму в Європі. Ці проблеми були спричинені спочатку комуністичною спадщиною, потім винайденням і перевинайденням ідентичностей народами, останні етапи націєтворення яких розвивалися за мінімальної участі релігійного чинника, багаторазовим посиленням цивілізаційної складової у міжнародних відносинах на противагу ідеологічній складовій часів „холодної війни”, а також глобальною конкуренцією релігійних інститутів – як Заходу, так і Сходу – за величезний посткомуністичний простір, котрий сприймався цими інститутами (великою мірою – помилково) як „релігійна пустеля”. Похідними від цього стали численні фундаменталізми і криза екуменічного руху. Між тим, очевидною стає прагнення до формування солідарного фронту протидії лібералізму, релятивізму і секулярній хвилі, який може стати помітним явищем вже в найближчі роки. Найбільш виразно цю ідею артикулюють речники Московського Патріархату, передовсім митрополит Кирило (Гундяєв), у доповідях і інтерв'ю якого вона проходить червоною ниткою (Доклад митрополита Кирилла на виступі в кафедральному соборі г. Аверсы (Італія) в рамках заходу на тему: «За мир без насилья. Религии и культуры в диалоге», організованого Общиной святого Эгидия (Неаполь, 22 октября 2007 года) // <http://www.mospat.ru/index.php?page=38375>; "Свет Христов и Церковь". Выступление митрополита Кирилла на III Европейской межхристианской ассамблее "Свет Христов и Церковь". Сибиу (Румыния), 5 сентября 2007 года // <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=8&id=15642>).

Також, судячи з трьох з половиною років понтифікату Бенедикта XVI, можна стверджувати, що він є послідовним прихильником цієї ідеї. Історик і журналіст Роберт Мойніхен, який мав численні бесіди й інтерв'ю з кардиналом Ратцінгером, впевнений, що саме папа Бенедикта XVI і прагне і здатний сформувати свого роду консервативний інтернаціонал, який мав би

зупинити знелюднення людини, стати заборолом релятивізму і всепроникаючому цинізму. Причому, на думку Р. Мойніхена, саме німецьке походження папи підштовхує його до цього: «Феномен піднесення і занепаду цивілізацій вражає його. Будучи німцем, він спостерігав піднесення і занепад однієї з найвеличніших потуг і культур в Європі – німецької культури» (П'ять вимірів турецького візиту папи Бенедикта XVI // Програма „Свобода совісті” української редакції Радіо Свобода. - 5 грудня 2006 р.)

Очевидно, спільна боротьба в рамках пропонованого митрополитом Кирилом міжхристиянського альянса (можливо, навіть інституціоналізованого) з секуляризмом, може стати серйозною тенденцією релігійно-суспільного розвитку вже найближчого десятиліття. Цей оборонно/наступальний консервативний союз може зміцнюватися за рахунок принесення в жертву деяких інтересів Апостольської столиці і, чи не насамперед, в українському напрямку. Між тим, такий альянс не означатиме зближення християн в екуменічній перспективі, тобто подолання роз'єднаності і відновлення євхаристийної єдності (на початку XXI ст. навіть сама ідея необхідності богословського діалогу між християнами, передовсім – православними і католиками, ставиться під глибокий сумнів. - Див.: Священник Игорь Выжанов. Дискуссия без результата // НГ-религии. –19 декабря 2007 г.).

**Очевидно, таке відновлення (як, втім, і екуменічний імпульс початку XX ст.) зможе відбуватися „знизу”, зі згромаджень, об'єднаних сприйняттям християнського роз'єднання як „скандалу”.**

Далі, це “пентекосталізація” християнства. XX ст. у цьому сенсі може бути названо “п'ятидесятичним”. Перший рік XX ст. вважається роком народження п'ятидесятництва, а в останньому році століття до п'ятидесятичних, харизматичних, неохаризматичних деномінацій належало майже 524 млн. людей (Global Diagram 30 // <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/globalchristianity/gd/gd30.pdf>).

Тенденція до зростання п'ятидесятичних і харизматичних церков лишатиметься актуальною і в найближчій перспективі. Однак інша тенденція, яка виглядає магістральною - посилюваність цивілізаційної ідентичності – так чи інакше означатиме висхідний розвиток східнохристиянської культури і ототожнення з нею переважної більшості українців.

Зрештою треба відзначити стрімке зростання так званих “незалежних церков”, африканських, афро-американських і афро-латиноамериканських деномінацій. Деномінація на ідентичність цих церков дедалі більше розмивається, їх важко віднести з впевненістю до якоїсь певної християнської родини; християнство в них вигадливо поєднується з місцевими традиційними віруваннями. Релігійна творчість африканців-християн, як відзначає Б. Жуль-Розетт, розвиватиметься і надалі. Імпульс їй надавало і надаватиме розчарування навернених африканців у наслідках свого навернення, яке не виправдало їхніх очікувань, а відтак призвело до

активного зростання профетичних, месіанських та міленіаристських настроїв. Тоді як переклад Біблії на африканські мови стимулював реінтерпретацію Святого Письма та духовні оновлення в християнських громадах Чорного Континенту, усвідомлення розділеності християнства та невдачі, які воно зазнало, зустрівши численні і дуже специфічні потреби африканських народів, викликає до життя хвилеподібні міжцерковні поділи та виникнення місцевих церков, що ґрунтуються на общинній єдності. Водночас, неспроможність західної медицини перед лицем особистих проблем, психічних розладів, епідемій та природних катастроф каталізує аспект духовних зцілень у нових африканських релігійних рухах і, природно, робить їх важливим фактором суспільно-психологічного клімату Африки. Нарешті, невдалі спроби християнських місій зламати соціальні й культурні бар'єри сприяли зміцненню соціальних зв'язків у рамках малих груп сектантського типу. Назагал нові африканські церкви шукають новий сенс традиційної громади у стрімко змінюваному соціально-політичному контексті африканського континенту (Jules-Rosett. *The Sacred in African New Religions // The Changing Face of Religion / Eds. Bekford J.A., Luckman T. Worcester, 1989. - P.147-162*).

Одночасно, Європа, передовсім Західна, очевидно, остаточно втратить роль “християнського бастиону”, принаймні, у сенсі, який у це поняття вкладався до XIX ст. Парафіяльної цивілізації зі священником – монопольним розпорядником духовних благ, з рясними чернечими покликаннями, зі святим покровителем села і присвяченими йому процесіями, статуями і культом – цієї цивілізації в більшості західноєвропейських країн вже не існує. У деяких країнах спадкоємицею парафіяльної цивілізації стане і, власне, вже стає своєрідне етичне середовище, яке пропонує мінімальний набір спільних цінностей (Hervieu-Léger Daniele. *Faces of Catholic Transnationalism: In and Beyond France // Transnational Religion and Fading States. - Boulder, 1997.-P. 104-116*).

Саме з цього середовища виходять вияви релігійності, суголосної індивідуалістичній культурі Вона фокусується радше на персональному запиті, ніж на пасивному повторюванні ортодоксальних істин слідом за церквою. Наголос на персональному духовному досвіді і суб'єктивному емоційному залученні особливо виразно виявився у католицькому харизматичному оновленні. Воно виникло у Франції на початку 1970-х і до середини 1990-х нараховувало вже від 1800 до 2000 молитовних груп, які належали часто до більш численних спільнот (L'Emmanuel, Le Lion de Juda, Le Chemin Neuf тощо). Ці спільноти вийшли за межі Франції і створили емоційно насичену загальноєвропейську мережу, яка маніфестує себе у так званій “святкуючій релігійності”, з її велелюдними мітингами і фестивалями, Всесвітніми днями молоді, що збирають мільйони католиків із всіх кінців світу і, водночас, - з її дерегуляцією релігійних виявів. Просто кажучи, ті, хто вважають себе католиками, часом звертаються до вірувань (не кажучи вже про практики), які аж ніяк не можуть вважатися католицькими. Скажімо, до

25% французів декларують свою віру в “універсальну реінкарнацію” і, водночас, більшість з них усе ще вважає себе католиками („Франція – секулярна (*laïque*) країна католицької культури”, – виснував Жан-Поль Вільямс).

Парафіяльну цивілізацію заступає також ситуація, позначена наявністю виразних ножиць між релігійними віруваннями, потребою особи в духовному досвіді і переживаннях – з одного боку, і стрімким падінням відвідин церкви й участі в інституційованій релігійній діяльності – з іншого. Грейс Деві назвала такий стан “вірою без належності” і цей стан мав би свідчити на користь зведення релігії до приватної сфери і втратою неї соціальної значущості. Насправді, різні дослідження переконують у зацікавленості, скажімо, англійців або голландців різноманітними духовними практиками (індивідуальні медитації набули доволі великої популярності зокрема в Нідерландах), про інтерес європейців до Східних релігій (європейців, які вірять у реінкарнацію, в 1990 р. було всього лише на десять відсотків менше за тих, хто вірить у воскресіння – 22% проти 33%), а також до східного християнства і, водночас, про дуже суттєву втрату ними зв’язку із церквою (Barker D. et al. European Values Study (EVS), 1981-1990, Summary Report. London / Tilburg University, 1992. – P.48). Триумфуючий індивідуалізм підриває владу інституційованих церков авторитарно приписувати форми і зміст релігійних вірувань - індивід конструює свій власний набір вірувань, релігію за власним вибором. Ця конструкція робить європейців не менш релігійними, але *інакше релігійними* за жителів інших континентів. Результати Європейської програми з вивчення цінностей (EVS) свідчать, що західноєвропейці радше є “нецерковними”, ніж секулярними. 60 % європейців повідомляють про свій паранормальний досвід, про вихід їхніх душ з тіл, про духів і видіння. Питома вага тих, хто так чи інакше виявляється залученим до альтернативних релігійних практик, виглядає досить істотною (Knoblauch Hubert. Europe and Invisible Religion // Social Compass, 2003. - P. 271).

Очевидно, релігійність в Україні також буде втрачати деякі елементи аграрного архетипу, який нині унаочнений як у патронуванні представниками всеукраїнської і місцевої влади релігійних інституцій й церковного будівництва, так і у домінуванні позацерковного, народного православ’я й католицтва в загальній структурі масової релігійності.

Вірогідно, що мірою європейської інтеграції України характер релігійності в українському суспільстві буде певною мірою відтворювати деякі з процесів, притаманних релігійному розвитку Європи. У цьому сенсі особливий інтерес мають процеси, які відбуваються у релігійному середовищі Болгарії, Румунії та, певною мірою, на Кіпрі – у нових членів Європейського Союзу, які є країнами православної культури. Зокрема, речники і Болгарської, і Румунської, і Кіпрської православних церков наполягають на тому, що вони володіють духовним і культурним надбанням, яке є необхідним для об’єднаної Європи і без якого саморозуміння Старого

Континенту є неповним. Але, з іншого боку, саме в певних сегментах церковного середовища “євроскептицизм” часом перетворюється на “євроспротив” та інтелектуальну опозицію ліберальним тенденціям.

Водночас, про майбутнє “розцерковлення” Європи треба говорити дуже обережно. Якщо визначати кризу як ситуацію, коли старі стратегії себе не виправдовують і той чи інший суспільний інститут поставлений перед доконечною необхідністю шукати нові шляхи, то у кризі в сучасній Європі перебуває не лише Церква, але й політичні партії як такі, профспілки, школа, сім’я. У благополучних демократіях Західної Європи Церква знаходиться у принципово інакшій ситуації порівняно із минулими століттями. По-перше, вона дедалі більше втрачає монополію; по-друге, вже не може діяти, використовуючи примус; по-третє, вона втратила або втрачає велику кількість функцій, які перебрав на себе держава й інституції громадянського суспільства і які первісно, строго кажучи, також не були суто церковними (утримання, скажімо, притулків, сиротинців, кладовищ, запис актів громадянського стану тощо).

Відбуватиметься і переконфігурація всередині глобальної християнської спільноти. Питома вага католиків і православних зменшиться, а відсоток п’ятидесятницьких, харизматичних і неохаризматичних течій, а також незалежних церков зросте у 2025 р. десь майже на 4% порівняно з 2000 р. (Підраховано за: Status of Global Mission, presence and activities, AD 1800-2025 // International Bulletin of Missionary Research, 2007. – Vol. 31. – No 1. – P.8).

Дуже важливою тенденцією у християнстві, яка не може не знайти свій розвиток у XXI ст., є прагнення до гендерної рівності, яке ще більше змінюватиме обличчя не тільки протестантських і євангелічних, але, з часом, й історичних церков. Жінки вже складають 10% всіх священнослужителів у США, 30% студентів у теологічних навчальних закладах – жінки. Попри жорстку заборону жіночого священства в Католицькій церкві більшість з трьохсот парафій, які не мають священника, керовані, по суті справи, жінками (Chaves M. Ordaining Women: Culture and Conflict in religious Organizations. – Harvard, 1997. - P.1-5). В Англійській співдружності залишилося тільки одна тисяча конгрегацій, які не визнають жіночого священства (Bates Stephen. Church of England Takes Cautious Step Toward Female Bishops. England's Anglican branch has resisted the trend toward women bishops accepted in the U.S., Canada, and New Zealand // Guardian Unlimited. July 10, 2000).

Тенденції ж тут виглядають таким чином. Якщо у 1800 р. серед осіб, які працювали в християнських організаціях, чоловіки складали 89%, а жінки – 11%, у 1900 р. – понад 90% і трохи менше 10 % відповідно ; 1970 р. – 67% та 33% відповідно; 2000 р. – 60% та 40%; у 2007 р. – 59% та 41%. Прогноз на 2025 р. – 57% чоловіків та 43% жінок. (Status of Global Mission, presence and activities, AD 1800-2025 // International Bulletin of Missionary Research, 2007.- Vol. 31. No 1.- P.8).

Майже напевно ця тенденція отримає свій розвиток і в Україні. Власне, деякі неопротестантські спільноти вже мають жінок-пасторів. Наприклад, в Об'єднаній Церкві Живого Бога служить шість жінок-пасторів. Пастор С.Жукатанська неодноразово балотувалася в депутати Верховної Ради, а тепер зініціювала постання самостійної від Посольства Божого харизматичної спільноти. Пастор Н.Щедріва 2007 р. обрана у керівний склад Російського п'ятидесятницького союзу (Эффективное руководство. 18 и 19 октября в Москве состоялась внеочередная Генеральная конференция РОСХВЕ // Екклесиаст. – 2007. - №09 ). Нарешті, в найвідомішому в Україні об'єднанні харизматичних церков „Посольство Боже” 16 з 35 пасторів церков – жінки (Пасторский состав церкви // [http://www.godembassy.org/ru/church\\_/pastora.php](http://www.godembassy.org/ru/church_/pastora.php)).

Історичні церкви декларують шанобливе ставлення до жінки, до її статусу в Церкві, але вважають неможливим висвяту жінок у священничий сан. Офіційне ставлення Православ'я до жіночого священства (точніше – стосовно його неможливості) сформульоване, серед іншого, в підсумковому документі Міжправославної богословської консультації «Місце жінки у Православній Церкві і питання про хіротонію жінок», яка відбулася у 1988 р. на Родосі в Греції. Неможливість такої хіротонії ґрунтується на таких аргументах: приклад Христа, який не обрав жінок до числа апостолів; приклад Богородиці, яка не займалася священнослужінням; Апостольське Передання, згідно з яким апостоли не висвячували жінок; деякі аспекти вчення Павла (Типологія «Адама-Христа» и «Евы-Марии» // Ступени (Минск). - 2005.- №3.- С.8).

Наразі священство жінок у православній традиції відкидається навіть найбільш глибокими і ширококомислячими богословами, зокрема такими, як єпископ Каліст Уер. Але, наводячи аргументи проти висвяти жінок, богослови історичних церков погоджуються, що роль жінок у Церкві історично була дуже важливою і що в майбутньому вона зростатиме.

Надзвичайно обережно і коректно полемізуючи з єпископом Калістом, православна авторка Е. Бер-Сижель говорить про довгі роздуми над проблемою, які привели її до розуміння відносності богословського значення чоловічої статі священника. Надзвичайно прикметно, що переднє слово до книги Е. Бер-Сижель написав видатний богослов і пастир митрополит Антоній (Блум), який підкреслив, що ця книга „відкриває нову перспективу і для церков, і для лякливих умів, які побоюються переглянути свої безтямно засвоєні уявлення” (Бер-Сижель Елизабет. Служение женщины в Церкви. Библиейско-Богословский Институт св. апостола Андрея.-М., 2002.- С.4).

Зрештою, жінки виконують зараз в Православній церкві ролі, які були немислимими ще на початку минулого століття, скажімо, церковних читців й вівтарників, стають делегатами Церковних соборів, викладають у духовних навчальних закладах і отримують вчені ступені з богослов'я. Так, наприклад, Ірина Жиленко отримала ступінь кандидата богослов'я в Київській духовній академії УПЦ МП). Претендують на посилення своєї присутності у Церкві і

жінки в греко-католиків (Див.: Галазда Ірина. Нехай виберуться з кухні // Патріярхат. - 2005. - № 4). Між іншим, поки в Православ'ї йдеться про необхідність відтворення інституту дияконів, принаймні в одному з українських сіл дияконом служить жінка ( Русин Сніжана. Дияконом у церкві села Лікіцари на Закарпатті служить жінка // Газета по-українськи. – 2007. - 6 січня).

Ідея жіночого священства вже не викликає ідіосинкразії і миттєвого відторгнення; питання, чому жінка не може стати священником - одне з найбільш обговорюваних на православних інтернет-форумах. Зрештою, проблема жіночого священства викликала дискусію на Конференції Міжнародного фонду єдності православних народів та Православної церкви Чеських земель й Словаччини у Братиславі "Роль жінки у сучасному світі: православний підхід" (2007). Зокрема, депутат парламенту Литви В. Орехов заявив, що „коли підкреслюють, що Христос був чоловіком”, що „серед апостолів не було жінок”, що „місце жінки лише за свічною скринєю”, то це негативно впливає на мирян” (Православную церковь призывают изменить мнение о женском священстве // <http://www.agnuz.info/?a=news&id=18669>).

Взагалі, Церква ХХІ століття матиме народний, набагато більш "мирянський", ніж дотепер характер. Вона не буде найбільш закостенілою частиною суспільства і виявлятиме себе, на думку англійського соціолога релігії Д.Мартіна, в сфері символів і цінностей, а не в структурах влади. Її духовенство реагує на реальність з "сейсмічною чутливістю", а головні тенденції протилежні бюрократичним (Martin D. The Dilemmas of Contemporary Religion. – Oxford, 1978. – P. 44-54).

“ХХІ століття дасть християнам абсолютну свободу, – вважає О.Киржелев. – “Християнський тоталітаризм”, примітивна симфонія віри й влади в кожному разі не пройде. Але релігійна свобода надає християнству, як і іншим релігійним традиціям, можливість показати, що воно є дієвим – перш за все у приватному духовному сенсі, а потім – може бути? – і в соціальному” (Киржелев А. Религия в современном мире. Итоги века // Русская мысль.- 2000. - №4346).

Можливо, що ідентичність православ'я надалі зміщуватиметься у напрямі громади творчих мирян, добровільно з'єднаних спільністю віри і загальними релігійними і культурними зацікавленостями. Жорсткість загорож між трьома рівнями церкви - мирянами, священниками і єпископатом – розмиватиметься. Очевидно, впливи протестантизму, які нині ще викликають роздратування в багатьох православних ієрархів, будуть піддані асиміляції, "оправославлюватимуться" і стануть повною мірою органічними для історичних церков.

Треба очікувати разом із цим, що врегулювання багатобічного міжцерковного конфлікту в Україні стане справою не найближчого часу. Особливо це стосується ситуації в православ'ї, яка є опосередкованим, але досить адекватним віддзеркаленням суспільно-політичного стану українського соціуму кінця ХХ ст., наслідком різних рівнів національної та

церковної свідомості, щільності зв'язків з колишньою метрополією і навіть різних кодів історичної пам'яті. Тому, на відміну від православно-греко-католицького конфлікту, внутріправославний конфлікт вичерпується більш хворобливо і з набагато більшими суспільними видатками. Спроби врегулювати його за допомогою соціально-політичних технологій минулих століть завчасно приречені на невдачу. Можна очікувати, що оздоровлення українського православ'я відбудеться не внаслідок кулуарних змов, рокіровок на ієрархічних щаблях або тих чи інших політичних рішень керівництва країни, а через глибоке внутрішнє оновлення, яке йтиме "знизу".

Водночас оновлення – стрімке і радикальне – не вичерпуватиме палітру змін вповні. Майбутнє релігії, на думку деяких дослідників, великою мірою залежить від її здатності бути одночасно і традиційною, і спрямованою в майбутнє. Конфесія повинна цінити й поважати свою спадщину, але й бути в змозі перевищити її (Kolenda K. *Religion beyond God // Religious Humanism*, 1982.- Vol.16.- №4. - P.162).

Цілком можливе повернення до старих, здавалося б, цілковито забутих форм. Такі повернення бувають зовсім неочікуваними, зокрема як рішення папи Бенедикта XVI „реабілітувати” латинську Тридентську мессу з її жорстким чинопослідуванням і зверненням священика до олтаря, а не до народу. Найбільш прикметним є, видається, не сам факт відповідного указу понтифіка (2007 р.), а його широка підтримка – як поміж католицьких інтелектуалів, так і серед пересічних католиків. В Україні відданість традиційним, дособорним обрядовим формам, як видно зі справи екскомунікованого священика УГКЦ Василя Ковпака, також лишається суттєвою.

Тобто поруч із модерними формами церковного життя можна очікувати відродження старих літургійних форм, рухів, які оформлюватимуться й усвідомлюватимуться як „повернення до витоків”, масових паломництв, поширення містичних, ісихастичних, наприклад, гуртків і семінарів, зростання популярності чудотворних ікон тощо. Як доводить П.Бергер, плюралізм це ще й епоха повернення спадщини віросповідання. Це викликано необхідністю диференціації за умов всезагальної стандартизації (Berger P.L. *The Social Reality of Religion.*- London, 1969. - P.148).

Взагалі майбутнє православ'я і католицизму значною мірою залежатиме від здатності поєднати традицію зі скерованістю в майбутнє. Тому навряд чи можна очікувати принципової зміни обличчя Церкви в XXI столітті; електронна проповідь не замінить тут храмової відправи, а центром історичних Церков лишатиметься літургія. Разом із тим до центру підтягуватиметься те, що зараз лишається на периферії: місія, непрофесійна богословська освіта і, нарешті, налагодження повноцінного парафіяльного життя.

Соціальне служіння історичних церков посилюватиметься і урізноманітнюватиметься, водночас воно буде отримувати дедалі більш



глибоке богословське обґрунтування. Цей процес, природно, буде синхронізовано із відновленням Церкви у належному їй соціальному статусі, що також не є справою найближчих лише кількох років. Особливо це стосується православ'я, яке не має своєї "теології посттоталітаризму" і досить хворобливо віднаходить власну дорогу у нових соціальних умовах.

Водночас соціальна активність Церкви має межі. Вона не може допустити переважання "горизонтальної" діяльності над "вертикальною" без загрози для дієвості власної місії. Занепокоєння можливістю перетворення деяких церков (зокрема Англіканської) на своєрідні соціальні служби, а також "горизонталізація" діяльності екуменічних організацій (передовсім Всесвітньої Ради Церков та й Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій) досить відчутно лунало у виступах ієрархів кінця ХХ ст. Потреба "молитовної вертикалі" не тільки не зменшуватиметься в майбутньому, а можливо й стане більш нагальною. Очевидно, історичні Церкви, в тому числі і в Україні, зосередяться на цьому більш серйозно. Їхня спадщина містить у собі величезні багатства духовних практик, які нині практично блоковано формалістичними нашаруваннями. Актуалізація цієї частини спадщини може вилитися потужною відповіддю історичних Церков на виклик новітніх релігійних рухів і надасть цим Церквам нове дихання. Не виключено, що до духовних практик часів нерозділеного християнства звертатимуться і протестанти, даючи навзаєм православним й католикам власний соціальний динамізм і відкритість до світу.

У той час, коли ті релігійні рухи, які в минулому столітті вважалися новітніми, майже напевно зазнають інституалізації, православ'я і католицизм можуть стати перед лицем зворотнього процесу. Церкви не відмовлятимуться від соціальних послуг, але разом із цим вимушені будуть стати менш бюрократизованими і формалістичними, можливо навіть будуть практикувати менш стереотипізовані богослужіння. В кожному разі тенденція, яку Д.Мартін назвав "страхом перед інституалізацією" і яка дедалі употужнюється, не може не позначитися і на історичних Церквах. Очевидно, це стосується також "ідеологізації". Хоча маси людей лишаються членами великих Церков, - зауважує Дж. Куснейрік, - ці ж самі маси є дуже скептично налаштованими щодо будь-якої ідеології, в тому числі християнської (якщо християнство, зазначимо, перетворюється на ідеологію). От чому так багато людей відкриті до "неідеологічних" та слабо інституалізованих релігійних рухів як, до прикладу, Віра Багаї (Kusneirik Juraj. Post-Modern Culture in Post-Communist Countries // East-West Church & Ministry Report. № 2. -Winter 1994. - P.1).

Водночас історичні церкви України не полишатимуть повністю сфери політики. Функція політичної мобілізації навряд чи здатна зникнути взагалі в "політичному світі", там, де йдеться про дію і взаємодію великих мас людей.

Зміни у плині часу, його "ущільнення" також може призвести до не до кінця передбачуваних довготермінових результатів. Насправді, навчившись приборкувати час, постіндустрійна людина ліквідувала залежність від пори

року, його меню перестало залежати від того - літо зараз чи зима, системи опалення суттєво вирівняли температурні відмінності, а відпустка на сонячному узбережжі чи вкритих снігом горах стала можливою в будь-яку пору. Але внаслідок цього час стає дедалі менше структурованим, перетворюється на нескінченний однаковий час, який викликає потяг до його розподілу в формі звичаїв, урочистостей, святкових днів тощо. "Людина знаходить, що час стає життєвим лише тоді, - пише К.Нієнтідт, - коли людина розподіляє його циклічно" (Nientiedt Klaus. Der Sonntag // Herder Korrespondenz, 1984. - N 7. - S.298). Так відновлюється культура неділі, дня, який має щось від таїнства, коли періодично оновлюється життя, замкнене у стислий проміжок часу між народженням і смертю.

Людина постіндустрійного віку, "вписана" у велику кількість організацій з ролевою структурою, поза сумнівом, потребує самовизначення душі, спільноти, яка б конституювалася на цілком вільному виборі, можливо навіть не раціональному. Церква в свою чергу дедалі більше буде виявляти себе у сфері цінностей і символів, а не у близькості чи віддаленості стосовно матеріальних благ або владних структур. Вона стане чутливішою до соціальних змін, хоча збереже власний ригоризм щодо суспільства. Однак видається, що Церква мала б йти до "відкритого християнства", "теологія страху" мала б лишатися позаду; з "рівня влади" Церква мала б перейти на "рівень любові" (Ж.Делюмо). "Без людей, якими Бог міг би опікуватися, Бог не може бути Богом, - пише американський соціолог Дж. Вінтер. - За самою своєю природою Бог повинен допомагати людям у розвитку їхніх творчих здатностей, ініціативи, вміння і включення в безперервне творіння або розвиток справедливого миру" (Winter J. A. Selective affinities between religious and ideologies of managment in two eras // American Journal of Sociology. - 1974. - Vol. 79. - №5. - P. 1147).

Е.Трельч говорить про майбутнє вільне християнство, яке, на його думку, вирізняється двома головними ознаками. По-перше, воно замінює церковно-авторитарний зв'язок зв'язком внутрішнім, який вільно й індивідуально розвивається на ґрунті традиційного духа. Цей зв'язок, по-друге, перетворює стару головну християнську ідею чудесного зцілення смертельно враженого гріхом людства на ідею спасительного піднесення й обожнення особистості через досягнення у Бога вищого особистого життя. Це християнство виявляється набагато більш відкритим для впливів та зіткнень, ніж церковне християнство, яке відкидає саме головні методичні передумови й замінює їх церковно-авторитарними методами пізнання (Трельч Э. О возможностях христианства в будущем // Лики культуры - Т. 1. - М., 1995. - С.410).