

4. Гуменюк А. Українські народні музичні інструменти. — К., 1967. — 267 с.
5. Олейник О. Изображение музыканта на золотой пластине IV в. до н. э. (к проблеме музыкального инструментария скифов) // Материалы к энциклопедии музыкальных инструментов народов мира. — Вып. 1. — С.Пб., 1998. — С. 93–97.
6. Сахаров И. Сказания русского народа. — Т. 2, кн. 5. — С.Пб., 1913. — С. 145–191.
7. Финдейзен Н. Очерки по истории музыки в России. — Вып. I. М.; Ленинград, 1928. — 364 с.
8. Стеньшевски Я. Скрипка и игра на скрипке в польской народной традиции // Народні музикальні інструменти і інструментальна музика. — М., 1988. — Ч. II. — С. 48–77.
9. Герцман Е. Древнегреческая органика (по письменным источникам) // Материалы к энциклопедии музыкальных инструментов народов мира. — С.Пб., 1998. — Вып. 1. — С. 16–35.
10. Sachs C. *Historia instrumentów muzycznych.* — Warszawa, 1975. — 556 s.
11. Вертков К. Типы русских гуслей // Славянский музыкальный фольклор. — М., 1972. — С. 275–315.
12. Фаминцын А. Гусли — русский народный инструмент // Скоморохи на Руси. — С.Пб., 1995. — С. 177–314.
13. Гуревич С. Изображения музыкантов Древней Руси // Советская археология. — 1962. — № 5. — С. 276–281.
14. Тоцкая И., Заярузный А. Музыканты на фреске «Скоморохи» в Софии Киевской // Древнерусское искусство. — М., 1988.
15. Тоцька І. Музиканти на малюваннях Софії Київської // Пам'ятки України. — 1995. — № 1. — С. 45–53.
16. Бочаров Г. Черниговская чаша XII в. // Древнерусское искусство. — М., 1988.
17. Історія української культури / Видання I. Тиктора. — XI зшиток. — 1937, серпень. — С. 512–568.
18. Rozanow Z. *Muzyka w miniaturze polskiej.* — Warszawa, 1967. — 149 s.

The article is dedicated to some aspects of origin of vertical medieval Ukrainian zithers. Later they became one of the prototypes of modern bandura (Ukrainian musical instrument).

СТАН І ГОЛОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ ЗМІН РЕЛІГІЙНОСТІ В УКРАЇНІ (спільнотний аспект)

Віктор ЄЛЕНСЬКИЙ

Питання спільнотного аспекту сучасного стану релігійності українців потребує попереднього розгляду історичних умов і особливостей релігійного життя в Україні до повалення комуністичного режиму, а також методів їх дослідження.

По-перше, Україна ніколи не була «релігійною пустелею»; її релігійне життя напередодні колапсу комунізму розвивалося, хоча і в обмежених ареалах, однак було достатньо насиченим, а мережа релігійних організацій складала від 40 % (пізньопротестантські спільноти) до 65 % (православні парафії) мережі загальносоюзної. Народна релігійність лишалася невикорінною, передовсім в аграрних регіонах на захід від Дніпра, а релігійне підпілля діяло протягом усього радянського періоду. Важливою складовою опору було політичне дисидентство, рух за права людини в Україні, який обстоював і релігійні права особи та спільноти, рідну мову, релігійні традиції, зрештою — людську гідність.

Можна погодитися, що релігія здатна сприяти демократизації в тоталітарному суспільстві, а саме: створюючи інституційний простір, всередині якого можливі форми організації опозиції до держави, навіть якщо це мовчазна опозиція; надаючи символічний ресурс, у вигляді колективної пам'яті, яка вже самим фактом існування чинить опір нав'язуваній ідеології; налагоджуючи зв'язки релігійних інститутів через кордони держави і усього комуністичного блоку з міжнародним співтовариством; та як інтелектуальна сила, що дозволяє створювати інакше, ніж офіційно проголошена, ідентичність¹. Але треба погодитися і з тим також, що роль релігії у такого роду перетвореннях в Україні була незмірно порівняно не лише із Польщею, але й з Чехословаччиною та Східною Німеччиною. Це позначилося як на ролі релігійних інститутів в подальшому суспільно-політичному і соціокультурному розвитку України, так і на характері спільнотної релігійності.

По-друге, розглядаючи рівень релігійності сучасних суспільств, дослідники часто знаходяться під впливом суб'єктивних оцінок публіцистів, церковних діячів та місіонерів, які, як правило, дуже критично налаштовані щодо суспільної моралі, побожності співгромадян, щирості їхніх релігійних почуттів тощо. В свою чергу, для виступів церковних ієрархів, парафіяльних настоятелів дуже характерні викривально-закличні мотиви: їхнім завданням є цілковите уцерковлення «народу Божого» і приведення храмової поведінки цього народу у повну відповідність до церковних приписів. Напруженість між ідеалом і дійсністю, між духовною і тваринною природою людини завжди є і лишатиметься проблемою. Тому слід прийняти як свого роду необхідну перемінну ту обставину, що більшість суспільств в оцінці релігійності виходять з уявлення, нібито рівень сучасної їм релігійної культури зазнає послідовної ерозії, побожність занепадає і не витримує ніякого порівняння з тією, що її демонстрували попередні покоління. Наприклад, А. Шмідт у «Матеріалах для географії і статистики России, собранных офицерами Генерального штаба. Херсонская губерния» пише, що релігійна ревність українців Півдня України другої половини ХІХ ст. втратилась, тоді як забобони розквітають: українець вірить в існування відьом, домових, пристріту, достатньо впевнений у дієвості ворожби. Ще більш критичні зауваження зустрічаємо у записках архієреїв і єпархіальних місіонерів². Суб'єктивне сприйняття, у тому числі, сприйняття масовою свідомістю, може бути дуже оманливим. Відомі факти, коли засоби масової інформації подавали твердження про постійне, неухильне і стрімке падіння рівня релігійності у французькому суспільстві, але дослідження соціологів не дозволяли говорити про це однозначно. Так, якщо в 1946–1961 рр. питома вага послідовно практикуючих католиків-французів коливалася між 33 % і 37 %, то в 1964 р. вона вже становила 41 %; в 1966 р. впала до 20 % — 25 %, в 1967 р. знов піднялася до 39 % і т. д.³ І навпаки, попри те, що переважна

більшість жителів цілого ряду пострадянських країн вважає, що число релігійних осіб в їхніх країнах неухильно зростає, релігійні практики тут лишуються фактично незмінними.

По-третє, пострадянські суспільства, які пройшли через експеримент з викорінення традиційної інституційної релігійності, і де участь релігійних інститутів у процесі соціалізації принаймні трьох поколінь була зведена до мінімуму, висувають завищені вимоги до релігійності своїх співгромадян. Так, дійсно, у науковому вивченні релігії практично класичними стали запроваджені Ч. Глоком п'ять вимірів релігійності: релігійна віра, релігійний досвід, релігійні знання, церковно-ритуальна практика та вимір етичних наслідків віри (*the dimension of ethical consequences*)⁴. Навколо цих вимірів існує тривала наукова дискусія, але мабуть тільки в пострадянських країнах шкала Глока сприймається не як інструмент дослідження релігійних виявів, а як такий собі стандарт, котрому начебто має відповідати досліджуваний носій релігійності. В масовій свідомості вкорінено образ «справжнього віруючого», який послідовно виконує всі релігійні приписи, беззастережно вірить у фундаментальні догматичні положення своєї Церкви, регулярно відвідує богослужіння, має ґрунтовні релігійні знання і демонструє високоморальну поведінку. Невідповідність такому «ідеальному типу» формує уявлення про «неповноцінність» релігійності українців. Вимоги, які висуваються до так званого «справжнього віруючого», часом перевищують за ригористичністю вимоги до ченців й чорниць і цілковито ігнорують те, що білоруський теолог і філософ А. Данилов називає «космоматеріальним аспектом релігії». Майже всі релігії, фіксовані в історії, — пише він, — реагували проти виключно духовного або, точніше, суто «одухотвореного» сприйняття людини»⁵.

Насправді, інтегрований показник релігійності українців (релігійна поведінка, релігійне знання, індивідуальна побожність, релігійно-інституційна залученість), покладений в координати центрально- та східноєвропейських

суспільств, є нормальним. Україна поступається, звісно, Угорщині та Словаччині, не кажучи вже про Румунію і Польщу, але випереджає Чехію, Латвію, Естонію і Білорусь.

По-четверте, дослідження спільнотного аспекту релігійності українців не може бути зведене до розподілу їх між релігійними інституціями, підтримки ними певних релігійно-суспільних моделей і навіть всієї цілісності того, що може визначатися як інституційно організовані вірування.

І, нарешті, аналізуючи релігійність українців, неможливо оминати дискусій, які вже довгий час розгортаються навколо валідності/іррелевантності теорії секуляризації, що, як зауважував Х. Казанова, може бути єдиною теорією, здатною досягти справді парадигматичного статусу в новочасних соціальних науках. В тій чи іншій формі її поділяли такі масштабні постаті, як К. Маркс, Дж. Миль, Е. Дюркгейм, М. Вебер, З. Фрейд, Дж. Фрезер, О. Конт, Г. Спенсер та інші⁶. Важливо вказати, принаймні, на деякі результати цих дискусій: з тієї емпіричної бази, якою оперує сучасна нам соціологія релігії, зробити висновки про те, чи підриває модернізм релігію, чи ні, неможливо; уявлення про лінійний історичний занепад релігії також не є підтвердженим дослідженнями — відносно минулого століття можна говорити про кілька хвиль «релігійних повернень»⁷; одне з цих «повернень» розпочалося в останній чверті ХХ ст. і дотепер великою мірою визначає світовий релігійний розвиток; це «повернення» включає в себе піднесення консервативної хвилі у світовому протестантизмі, фундаменталістські хвилі як у великих (іслам, буддизм, індуїзм), так і в національних (сикхізм та іудаїзм) релігіях, ісламську революцію в Ірані, вибух народного, спрямованого проти правлячих режимів, католицизму в Південній і Центральній Америці, Польщі, на Філіппінах та у Південній Африці; стрімке поширення новітніх релігійних рухів у Північній Америці та Західній Європі, а також перетворення релігії на вагомий чинник національної та культурної мобілізації в

пострадянських країнах, у тому числі і в Україні. Падіння комунізму, яке супроводжувалося ерозією старих ідентичностей, викликало звернення до релігії як до депозитарію і національно-культурних цінностей з боку великих спільнот. Водночас такі «релігійні підйоми» здатні змінюватися (і реально змінюються) на періоди «релігійного охолодження». Відтак, дослідження, які виходять з жорсткого поділу вибірки на «віруючих» і «невіруючих» з наступним виключенням «невіруючих» з популяції, на ґрунті якої робляться висновки щодо параметрів релігійності суспільства, не видаються нам коректними⁸. Тому — попри велику кількість опитувань, які наразі є доступними для інтерпретацій, — ми користуватимемося дослідженнями, здійсненими в рамках Європейської програми з дослідження цінностей (European Values Survey).

Найбільш суттєві тенденції, які характеризують релігійний простір України кінця 1990-х — початку 2000-х років, можуть бути відтак окреслені в наступний спосіб. Насамперед, це дуже інтенсивний релігійно-інституційний розвиток, який зміщується з західних областей країни з дуже вже насиченою релігійною «мережею» в області Сходу і Півдня. Постійно зростаючі самодекларації релігійності (до трьох четвертих усіх опитаних) поєднуються з одним із найнижчих у Центрально-Східноєвропейському регіоні рівнем реальної участі в діяльності релігійних організацій. Лише трохи більше 7% опитаних українців мають «тісні» і «дуже тісні зв'язки» з Церквою. Це значно менше не тільки порівняно з Польщею, де таких людей більше половини, і Хорватією (близько половини), але й зі Словенією (близько третини), Угорщиною (кожен п'ятий), Литвою (кожен шостий) і приблизно стільки ж, скільки в Чехії. Вартий уваги той факт, що українці, опитані в рамках програми *Aufbruch*, активну співпрацю з громадою поставили тільки на десяте місце серед критеріїв християнськості: на перше місце було поставлено — «вірити в Бога», далі — виконувати десять заповідей, піклуватися про старших,

регулярно молитися, не допускати жодних дошлюбних статевих стосунків, дарувати по змозі радість знайомим, щонеділі ходити до церкви, прагнути максимальних результатів, переконувати інших у християнстві, відмовлятися від штучних протизаплідних засобів⁹. Низька інтенсивність парафіяльного життя і слабкий зв'язок християн, передовсім православних, з релігійною громадою і, ширше, — з Церквою, серйозно непокоїть ієрархів і священників. Київський священник Андрій Дудченко вважає, що Богослужіння у всіх Православних і Католицьких храмах столиці щонеділі збирають не більше 100 тис. людей, і закликає до послідовної євангелізації українського суспільства і катехізації «номінальних» християн¹⁰.

Водночас релігійні організації посідають друге місце за залученістю в їхню діяльність українців — вони поступаються лише профспілкам і випереджають політичні партії й групи, культурно-просвітницькі об'єднання, творчі спілки, молодіжні, спортивні та інші організації.

Приблизно кожен п'ятий опитаний в Україні «знає і беззастережно вірить», що Ісус, який жив серед нас, є Сином Божим і Богом, кожен сьомий респондент при цьому не впевнений, що Ісус реально жив серед людей, кожен шостий вважає його лише екстраординарною людиною, ще кожен сьомий не визначився для себе чи Ісус Христос є тільки людиною, а чи ще й Богом, і стільки ж — не розуміють цієї проблеми до кінця, хоча вірять, що Ісус є Божественною Персоною.

За результатами найбільш авторитетних досліджень релігійності, в середньому щомісяця богослужіння відвідують приблизно 18–20 % населення України. Як свідчить Європейська програма з дослідження цінностей (далі — *EVS*), середній киянин відвідує церкву 11–12 разів на рік, на заході цей показник становить 22–23 рази, на сході й півдні — 7–8 разів. Це означає, що мешканці Західної України відвідують храми так часто, як італійці, португальці і словаки; кияни — як словенці, швейцарці, західні німці, британці й голланд-

ці; українці Півдня і Сходу — як французи, естонці, латиші, албанці, але частіше за болгар, росіян, чехів, східних німців, шведів, данців¹¹.

Українці доволі часто звертаються до Церкви для освячення центральних моментів свого життя — в країні немає регіону, де б Церква не хрестила новонароджених і не супроводжувала в останню путь померлих. Причому, якщо у Миколаївській області ці показники склали 52,2 % для хрестин і стільки ж для поховань, у Києві — 69,5 і 80 %, то у Закарпатській області — 100 %, в Житомирській — 95,8 і 91,7, Тернопільській — 91,7 і 91,7, Волинській — 91,7 і 87,5, Київській — 88,3 і 91,7, Харківській — 80 і 84,3 %¹².

Інші показники релігійної поведінки і знання (сповідь, молитва, читання Біблії, відвідування прощ), в цілому також вказують на «середнє» місце України у посткомуністичній піраміді досліджень релігійності, де вона поступається Польщі, Румунії, Словенії, Словаччині, Хорватії, Литві, Угорщині, але випереджає Чехію, Східну Німеччину, Білорусь, Росію, Естонію та Латвію.

Поза сумнівом, в параметрах релігійності українців є відмінності, і часом, суттєві. Особливо це стосується релігійного виховання — питома вага українців, які стверджують, що отримали хоча б елементи такого виховання, не перевищує третини всіх опитаних: у Польщі (а також Ірландії, Італії) ця цифра — понад 90 %. Але навіть у країнах, де вплив Церкви вважається невисоким, цей показник значно вищий: у Фінляндії — 51 %, Східній Німеччині — 48 %, Норвегії — 45 %, Данії — 43 %. У Швеції, Латвії, Білорусі, Росії та Естонії тих, хто отримав релігійне виховання в сім'ї, виявилось менше ніж в Україні.

Вікова група від 30 до 49 років в Україні є менш релігійною ніж ті, кому від 18 до 29 років. І ще одна серйозна тенденція, яка вирізняє Україну серед багатьох країн регіону, — релігійна самоідентифікація є набагато сильнішою за конфесійну ідентифікацію¹³.

Виразною є доволі жорстка кореляція між релігійною належністю та суспільно-політич-

ними перевагами. Наприклад, належність до Української греко-католицької церкви та православних Церков, які оголосили про свою незалежність від Московського патріархату, у більшості випадків означає виборчі переваги на користь національно зорієнтованих політичних сил. Ця тенденція першої половини 1990-х рр. лишалася чинною і в наступні роки та підтверджуваною соціологічними дослідженнями, зокрема зарубіжних фахівців¹⁴.

Кореляція між релігійною належністю і політично-електоральними настроями не є виключно українською тенденцією. Вона вважається однією з найбільш характерних рис історико-політичного розвитку США¹⁵.

У «старій» Європі релігія також, як довело дослідження вчених Тілбурзького (Нідерланди) та Упсальського (Швеція) університетів, істотно впливає не тільки на родинні цінності, приватну сферу, але і на політичні орієнтації¹⁶.

Між тим, в характері взаємодії між релігією і політикою в Україні та в «старих демократіях» існує суттєва відмінність.

Релігійні інституції України останнього десятиліття ХХ ст., за незначними винятками, не оприлюднили скільки-небудь очевидної позиції з проблем, які глибоко заторкують морально-духовні підвалини суспільства і принципові засади його устрою. Навіть знамените «Звернення єпископів УГКЦ до вірних та всіх людей доброї волі»¹⁷ стало швидше нарисом напрямів соціальної доктрини католицької церкви ніж спробою її застосування в українському контексті. На початку 2000-х років у церковних документах з'являються жорсткі оцінки, аж до попереджень на адресу влади про можливість соціального вибуху¹⁸. Але, окрім УГКЦ, жодна з церков України впродовж 1990-х рр. не запропонувала синтетичного богословського документа з аналізу посткомуністичної ситуації і не зорієтувала українців на подальші дії у тих життєво важливих умовах вибору, перед якими їх поставили радикальні суспільно-політичні, економічні, громадські і культурні зміни. Це, звичайно, дуже суттєво відрізняє українську ситуацію від тієї, яка склалася

у Польщі, Угорщині, Східній Німеччині, де Церква дуже визначено реагувала на суспільно-політичні зміни, а також на євроінтеграційні процеси.

Посткомуністичні релігійні зміни можна представити як **відновлення релігійних культур** (на якому-сь іншому рівні і, можливо, з новими коннотаціями), котрі формувалися паралельно з розгортанням націєтворчих процесів.

Всі «народні демократії» почали з однаково жорстоких, у ленінському стилі, атак на релігію, але закінчити вимушені були по-різному: від закриття Енвером Ходжею 2169 мечетей та церков, оголошення Албанії першою у світі атеїстичною державою¹⁹ до урядових консультацій з Костьолом стосовно запровадження військового стану в Польщі; від болгарської «народно-республіканської церкви» до східнонімецької «Церкви в соціалізмі»; від офіційної клятви «захистити Румунську Народну Республіку від усіх внутрішніх і зовнішніх ворогів» до листа литовських священників до Брежнєва з відмовою виконувати «антиєвангельське законодавство». Радянське керівництво, зрештою, вимушене було визнати, що не в змозі чинити в Галичині так, як воно чинило у Криму. А під час хрущовської антирелігійної кампанії власті виявилися нездатними виконати «розверстку» із закриття храмів у Західній Україні, зустрівши відчайдушний спротив населення.

Відтворення релігійних культур означає конструювання та реконструювання позацерковних, «дифузних» виявів релігії, надзвичайно суперечливих, в яких вигадливо поєднуються елементи громадянської релігії з дохристиянськими віруваннями, а також сукупності цінностей, символи, звичаї й норми поведінки. Хоча більшість населення України не відвідує церкву регулярно, послідовна церковна діяльність, отримує все більше суспільне схвалення. Державні діячі й політики, публічні персони в той чи інший спосіб легітимізують церковність. Неможливо назвати жодного помітного публічного діяча — політичного, науки

і мистецтва тощо, який би відкрито маніфестував свій атеїзм. Всі три президенти України, прем'єр-міністри (Є. Марчук, П. Лазаренко, В. Пустовойтенко, В. Янукович, Ю. Тимошенко, Ю. Єхануров та інші) так або інакше демонстрували свою приязнь до релігії та релігійних інституцій і впроваджували релігію у політичний дискурс.

Британська дослідниця Грейс Деві називає це «заміщувальною релігією» — тобто ситуацією, коли релігію маніфестує активна меншість, а більшість не просто ставиться до цього із розумінням, але й однозначно підтримує те, що робить меншість. Так вона характеризує стан спільнотної релігійності країн Скандинавії²⁰.

Втім, українська ситуація істотно відмінна від тієї, яка існує в країнах Скандинавії, і яку ще називають «належністю без віри» — тобто демонстрацією належності до державної церкви, яка підтверджується самоідентифікаційними оцінками, матеріальними внесками, але не індивідуальною релігійністю і відповідною релігійною поведінкою.

Відновлення традиційного культурного архетипу в Україні супроводжується і відновленням практики патронату церкви носіями влади. В різний час українські медіа повідомляли про спонсорів будівництва храму в рідному селі Президентами України Л. Кучмою та В. Ющенком (останнім — ще на посаді голови Національного банку), главами президентської адміністрації, прем'єр-міністрами, міністрами²¹.

Зауважимо, що цей культурно-релігійний тип не співпадає цілковито ані з народною релігійністю, ані з релігійністю прицерковного кола²². У першому випадку ми зустрічаємося з численними дохристиянськими уявленнями, місцевими «модифікаціями» не лише обрядової практики і культу, але й фундаментальних віроповчальних засад. У другому — із специфічною субкультурою, де приділяється підвищена увага харизматичним лідерам (духовникам, старцям), прощам, різного роду реліквіям, відчиткам, знакам і профетичним

об'явленням. Інколи такі захоплення явно суперечать церковному вченню, реально загрожують авторитету єпископату і вимагають з його боку рішучих дій.

Прицерковні кола впливають на загальну релігійно-культурну атмосферу, але не визначають її. Остання виглядає набагато складнішою і багатшаровою — в ній поєднуються не лише офіційно стверджені ритуали, які мають церковне походження, але виходять за церковні межі (як-от, наприклад, молебні за участю керівників держави), офіційна риторика і стилістика, але й нетрадиційні вірування, котрі знайшли досить широке розповсюдження в посткомуністичній Європі.

Неактивне церковне життя і низький рівень залученості у справи релігійної громади дивним чином поєднується з дуже високим рівнем довіри до Церкви як такої, інституції, яка не несе відповідальності за суспільні виразки і сприймається як своєрідний ідеальний тип. Всі дослідження незмінно свідчать, що рівень довіри до Церкви (не до якоїсь конкретно, а до Церкви взагалі) перевищує рівень довіри до будь-якої іншої інституції. За даними Центру Разумкова, починаючи з 2000 р., рівень повної довіри до Церкви не опускався нижче 22–33 %, тоді як для громадських організацій та профспілок цей показник складав 4–7 %; до засобів масової інформації України — 10–14 %²³.

У міру посткомуністичних перетворень зростав рівень довіри до політичних і громадянських інститутів; причому довіра ця ґрунтувалася вже на раціональних підвалинах. Іншими словами, найбільший рівень довіри до Церкви означає ще й недорозвинутість структур громадянського суспільства та неефективність і корумпованість державних, політичних інституцій.

Храм, який є видимим і найбільш доступним матеріальним символом Церкви, сприймається як своєрідний центр з надання духовно-ритуальних послуг, прилучення до світу з іншим плином часу і іншою організацією простору. Та це прилучення лишається вели-

кою мірою зовнішнім і короткоплінним, адже священнослужителі постають як персонал, належний до цього світу інших значень, — вони не відіграють ролі особистого духовного лідера чи харизматичного проводиря, який бере активну участь у конструюванні особистісного духовного світу.

Попри те, що невід'ємною складовою цього релігійно-культурного типу є боротьба ієрархії та священства за близькість до носіїв влади, прославлення візантійської симфонії та звернення до держави як остаточного арбітра, він є досить відмінним від того, що розвивається в Росії. В російському варіанті, на думку соціолога Б. Дубіна, вичитуються три тенденції формування «нової ідентифікації»: ізоляціонізму і ксенофобії, відмови від змін і примирення з радянським минулим та засвоєння ролі стороннього спостерігача, самоусунення від відповідальності за сьогоднішнє і майбутнє²⁴.

Хоча український релігійний культурний тип (в інтегрованому вигляді) успадковує дуже суттєві риси домодерної аграрної релігійної культури, він виявився здатним до самоактуалізації і консолідації гуманістичного ядра у власній структурі. Це, зокрема, стало очевидним під час Помаранчевої революції, коли релігія як мережеві організації з ешелонавою структурою, ієрархією інституцій, професійним корпусом служителів і відпрацьованим механізмом індоктринації протистояла релігія як символічний простір, де відбувається вихід за межі буденності і прилучення до світу вищих значень, релігія як ідентифікаційний маркер.

У центрі президентської кампанії—2004 були цінності й ідентичності, боротьба навколо яких є набагато менш прогнозованою ніж та, що точиться навколо ресурсів і територій.

Два релігійних дискурси зіткнулися в кампанії—2004.

Нещодавні революційні події довели, що Церква (як інститут, а не певна релігійна організація) здатна бути серйозною консолідуючою і націєтворчою силою не через проведення демаркаційних ліній з інорелігійними спільно-

тами, а надаючи політиці надійного морального підґрунтя, збагачуючи її фундаментальними цінностями свободи, відповідальності й справедливості.

¹ Herbert D. *Christianity, Democratisation and Secularisation in Central and Eastern Europe // Religion, State & Society*. 1999. — Nos 3–4. — Vol. 27. — P. 281–282.

² Дуже цікаві свідчення з цього приводу можна знайти в монографії І. Лимана «Російська православна церква на Півдні України останньої чверті XVIII — середини XIX століття». Запоріжжя: РА «Тандем — У», 2004.

³ Див.: Boulard F. *Les sondages sur la pratique religieuse des Français // Sondages. Revue française de l'opinion publique*. — Paris, 1977. — Vol. 39. — N 3–4. — P. 13–14; Michelat G., Simon M. *Catholiques declares et irreligieux communistes: Vision du monde et perception du champ politique // Archives de sciences sociales des religions*. — Lyon. — 1973. — N 35. — P. 130; Peyrefitte Ch. *Religion et politique // L'opinion française en 1977*. — Paris. — 1978. — P. 118–119.

⁴ Див.: Glock C. Y. *On the Study of Religious Commitment*. — N.-Y., 1962.

⁵ Данилов А. *Единство и многообразие религий. Аналитическое религиоведение и теология диалога*. — Минск, 2004. — С. 201.

⁶ Casanova J. *Public religions in the Modern World*. — Chicago-London: The University of Chicago Press, 1994. — P. 17.

⁷ Berger P. *The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics*. (Ed. by P. L. Berger). — Washington, 1999. — P. 2.

⁸ Це застереження не дозволяє всебічно використати цікаве дослідження, здійснене з 5 по 21 листопада 2003 року фірмою «Юкрейніан соціолоджи сервіс» на замовлення Патріархії Української греко-католицької церкви. — Див.: Релігія та Церква в сучасній Україні. Результати загальнонаціонального соціологічного дослідження «Релігія та Церква в сучасній Україні» http://www.risu.org.ua/ukr/study/research_conference/churchsocialres/

⁹ Міклош Т. Релігія та церкви відродженої нації // Віра після атеїзму: релігійне життя в Україні в період демократичних перетворень і державної незалежності / За ред. Міклоша Томки й Олега Турія. — Л., 2004. — С. 69.

¹⁰ Священик Андрій Дудченко. Виклик секуляризації в Україні та наша можлива відповідь <http://archiv.orthodoxy.org.ua/page-2424.html>

¹¹ Див.: Müller O. *Religiosity in Central and Eastern Europe: Results from the PCE Survey // Religion*

and Pattern of Social Transformation. — Zagreb, 2004. — P. 63.

¹² Миклош Т. Релігія та церкви відродженої нації // Віра після атеїзму: релігійне життя в Україні в період демократичних перетворень і державної незалежності. — С. 87–88.

¹³ Zrinščak S. Generations and Atheism: Patterns of Response to Communist Rule Among Different Generations and Countries // Social Compass. — 2004. — Vol. 51(2). — P. 221–234.

¹⁴ Див. зокрема: Birch S. Elections and Democratization in Ukraine. — Basingstoke, 2000. — P. 108–111, 121 та інші.

¹⁵ Див. серед інших: Reichley James. Faith in Politics. — Washington, 2002.

¹⁶ Halman L., Pettersson Th., Verweij J. The Religious Factor in Contemporary Society // International Journal of Comparative Sociology. — 1999. — Vol. 40. — Issue 1. — P. 140 та інші.

¹⁷ Див.: «Про завдання християнина в сучасному суспільстві». — Л., 12 березня 1999 р.

¹⁸ Звернення Синоду Єпископів Києво-Галицької митрополії Української греко-католицької церкви до духовенства, мирян та всіх людей доброї волі. — Л., 10 жовтня 2000 року.

¹⁹ Elez B. Albania in Transition: The Rocky Road to Democracy. Contributors: Elez Biberaj — author. — Boulder, 1998.

²⁰ Davie G. The Persistence of Institutional Religion in modern Europe // Woodhead et al., (eds.) Peter Berger and the Study of Religion. — London; New-York, 2001.

²¹ Прикметно, що презентація книги про Г. Кірку, який дуже активно будував храми або каплиці біля великих вокзалів, відбулася наприкінці 2000 р. у митрополії УПЦ в єдності з Московським патріархатом, а передмову до книги написав предстоятель цієї церкви митрополит Володимир (Сабодан). Див.: Передмову до книги про життя та діяльність покійного Георгія Кірки написав Блаженніший Митрополит Володимир // <http://www.orthodox.org.ua/uk/node/973>

²² Щодо останньої див. цікаве дослідження: Тарабукина А. Фольклор и культура прицерковного круга. — Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. — С.Пб., 2000.

²³ Довіра до Церкви: рівень і зміст // Національна безпека і оборона. — 2004. — С. 32–34.

²⁴ Дубин Б. Симулятивная власть и церемониальная политика. О политической культуре современной России // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. — 2006. — № 1 (81). — С. 14–25.

The author of the article represents state and peculiarities of the main change trends of religiousness in Ukraine.

БОГОРОДИЦЯ В УКРАЇНСЬКИХ КОЛЯДКАХ: ФУНКЦІЇ, СЕМАНТИКА ОБРАЗУ

Галина КОВАЛЬ

Досить непростим був процес утвердження християнських ідеалів і віри в них, засвоєння духовних цінностей. Проте, українці органічно сприйняли християнство, яке стало одним із феноменів їхнього етнічного самозбереження. Християнські мотиви, образи добре вкоренилися в українських колядках, чільне місце серед яких займає Богородиця.

Пошанування Пречистої зародилося на початку існування християнства, але тільки від V ст. її визнала церква. На той час в Україні побутували світські колядки і щедрівки, у які згодом проникали християнські мотиви, а то й повністю з'являлися тексти на нові християнські теми. Про природу цього матеріалу,

його функції писав свого часу Іван Франко, зазначивши, що «колядка наша черпала зміст прямо з оповідання євангельського, а форму з пісні народної, і де надто правдиво релігійний настрій і глибоке чуття автора здужали перетопити ті далекі від себе елементи в одну органічну цілість, там тільки ми одержали пісні справді взірцеві, твори високої поетичної стійкості, яких не повстидалась би жодна література на світі, і котрі сміло можуть вдержати порівняння з найкращим, що тільки є на полі християнської гімнології, твори, котрі справедливо і по заслугі здобули собі серед народу таку широку популярність і не стратять її доти, доки серед того народу три-