

«продати», що й здійснюється за допомогою вільного витлумачення біблійних текстів. Зацікавленість, в свою чергу, задається твердими структурними умовами тексту. Сюжетна і стилістична фактура продукції маргінальної культури може бути примітивною з точки зору елітарної фундаментальної культури, але вона не повинна бути погано зробленою, а навпаки, в своїй примітивності вона повинна бути досконалою – тільки так їй може бути забезпечений успіх, відповідно й комерційний [Руднев В.П. Энциклопедический словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. – С.221-225].

Відтак, відповідаючи на поставлене на початку статті запитання: «Чи можна вважати нові релігійні утворення формою маскультури?» ми можемо відповісти ствердно, але з тією поправкою, що вони постають формою маргінальної культури. В своїх завданнях, використовуваних методах та практичних виявах вони є тотожними. Специфіка ж новітніх релігійних утворень як форми маскультури в контексті розглядуваної проблематики полягає, власне, в об'єкті віри – віри в **надприродне** (Бога), що виражає наддосвідну реальність, яка відкривається в містичних переживаннях та своєрідно проявляється через індивідуальний релігійний досвід, бо «саме тут, - як зазначає П.Яроцький, - проходить вододіл між народною казкою і релігійними уявленнями, між мистецтвом і релігією».

5. Нова релігійність та її соціокультурні перспективи в Україні

У сучасних гуманітарних науках значного поширення набуло використання поняття “нова релігійність”, а також дотичних до нього мовних конструктів – “нетрадиційна релігійність”, “нові релігії”, “нова релігійна свідомість”, “нові релігійні рухи” тощо. Феномен нетрадиційної релігійності постає характерною рисою духовного життя суспільства, під яким розуміють розповсюдження віровчень, що не пов'язані з традиційними релігіями. У культурології такі віровчення мають різні назви, а саме: “позавіросповідна (або позаконфесійна) релігійність”, “світський гуманізм”, “езотерична культура”, тобто призначена для посвячених, “бунтівні духовні пошуки”. Проте не завжди ці терміни точно відображають суть явища.

Вислів “нова релігійна свідомість” не є новим. Ним послуговувались В.С.Соловйов, Д.С.Мережковський, В.В.Розанов, закликаючи до відродження християнства, його звільнення від догматизму, примирення із світською культурою. В унісон з останніми звучать думки М.Бердяєва. Дослідник категорично виступав проти “трьох історичних сил”, якими, на його думку, були наступні: 1) стара, омертвіла Церква та нерозвинута релігійна свідомість, що освячують державність; 2) позитивізм, атеїзм, раціоналістична свідомість, що освячують “соціал-демократичну неправдиву релігію”; 3) анархічний ірраціоналізм, хаотична містика та заснований на

цьому суспільний нігілізм. Зазначеному вище протиставляється “нова релігійна свідомість” з умовною назвою – неохристиянство [Бердяєв Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – М., 1999.- С.6]. Слід зазначити, що сучасна нова релігійність скоріше відноситься до “хаотичної містики”, до якої М.Бердяєв ставився більше, ніж скептично. Водночас автор наголошує на наближенні доби “нового середньовіччя”, релігійної за своїм змістом.

Про існування надзвичайно широкої сукупності різних напрямків нетрадиційної релігійності у західному світі пише Є.Г.Балагушкін, виокремлюючи у ній три найбільш загальні групи, а саме: “власне релігійну”, тобто нетрадиційні для Заходу східні релігійні напрямки та неохристиянство; окультно-містичну; квазірелігійну, або містифіковану психотерапію [Балагушкін Е.Г.Критика современных нетрадиционных религий.- М., 1984. – С.11-12]. Визначені цим автором найістотніші ознаки нетрадиційної релігійності донині не втратили своєї актуальності внаслідок двох головних чинників. По-перше, на Заході нині зберігається така ж релігійна ситуація, як у 1960-80-х роках. До неї сьогодні додалися стрімкий розвиток інформаційних технологій та медіакультури в цілому, що істотно відобразилося на релігійності. По-друге, з початку 1990-х років українське суспільство почало відчувати аналогічні до західних процеси, якими виступають наступні:

- 1) специфічні соціальні фактори і умови, що породжують нетрадиційну форму релігії як особливі основи соціуму;
- 2) специфічні гносеологічні засади нетрадиційної релігійності;
- 3) перебудова всіх сторін релігійного феномену порівняно з існуючою традицією, що стосується віровчення, культу, організаційної структури;
- 4) псевдоальтернативні, на відміну від пануючої суспільної системи, соціально-утопічні орієнтації, та їх вираження у формі радикально оновлених релігійних уявлень;
- 5) зв'язок з особливою традицією альтернативної релігійності;
- 6) конфронтація із старою релігійною традицією та її церковним інститутом;
- 7) конфронтація з пануючою системою соціальних відносин, яка освячується старою релігійною традицією;
- 8) інтенсифікація головних соціальних функцій релігії - передусім, найголовнішої з них – ілюзорно-компенсаційної;
- 9) постійна мінливість релігійного феномену, що пояснюється його внутрішнім перетворенням під час трансформації або реформації. Останні йдуть одночасно за кількома напрямками: від соціальної конфронтації до апологетики, від релігійного радикалізму – до консерватизму, від релігійних впливів в ідеології соціально-політичних рухів – до виникнення самостійних, інституалізованих релігійних організацій [Там само. – С.62].

Переходячи до соціокультурного аналізу нової релігійності, визначимо головні теоретико-методологічні засади нашого дослідження. Передусім ми поділяємо концепцію *соціокультурної взаємодії* П.Сорокіна, відповідно до якої особистість, суспільство і культура постають неподільною тріадою. Такі виміри людського буття, як характер співвідношення людини та суспільства, характер культури, тип соціальності, є фундаментальними показниками. Водночас вони не зводяться одне до одного, але взаємопов'язані, знаходяться у постійних взаємовпливах. Тому нова релігійність розглядається нами через сучасні, часто – різновекторні, соціокультурні процеси, а саме: глобалізацію і сепаратизм, зростання культурного різноманіття та стандартизацію, інформатизацію і соціальну поляризацію, розвиток творчого потенціалу особистості та деперсоналізацію, масифікацію культури й суспільства.

З точки зору соціокультурного підходу спробуємо проаналізувати *основні тенденції* сучасної релігійності, до яких ми відносимо такі: зростання релігійного індивідуалізму; активне формування нових міфологій; широке розповсюдження нової релігійності; збереження традиційних релігій як етнокультурного феномену; поширення релігійного фундаменталізму.

Релігійний індивідуалізм, викликаний властивим нашому часу невір'ям людини в абсолютні істини, а також тим, що в індивідуалістичному суспільстві релігія, стає приватною справою людини і не має соціально-мобілізувальної дії. Це призводить до поступового зниження значущості традиційних релігійних інститутів, а разом з тим – до появи нових, екстравагантних культів, які добре поєднуються з гедонізмом і матеріалізмом сучасної культури. Релігійний індивідуалізм та деякі нетрадиційні релігійні вчення поєднані визнанням різноманіття і суб'єктивності релігійного досвіду. Яскравим прикладом віротерпимості, що переходить в індивідуалізм, постають висловлювання Дж.Мендельсона, одного з лідерів ліберальної Унітарної церкви: “Я хочу називатися християнином лише у тому випадку, якщо разом із наступним подихом мені дозволено буде вимовити різні варіанти: я також єврей, я - індус, я - мусульманин, буддист, стоїк, послідовник Ехнатона, Зороастра, Конфуція, Лао-Цзи та Сократа” [Цит. за: Макдауелл Дж., Стюарт Д. Обманщики. – М., 1994. – С. 116].

У питанні про *нові міфології* та їх співвіднесеність з новою релігійністю зазначимо, що “масова культура актуалізувала цінність міфу, який символічно, узагальнено реконструював зв'язки людини, як ідеальні, так і реальні, а разом з ним – досвід первісного мислення...” [Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества.-М., 2005. – С.309]. Поява сучасних засобів масової комунікації та інформаційних технологій уможливила не лише формування нових міфологій, що стали реальним конкурентом традиційних релігій, а й їх домінування у сучасній культурі. Проблема взаємовідносин між новими міфологіями і новою релігійністю поглиблюється ще й тим, що існує багато різних визначень як міфу, так і релігій, а тому співвіднесеність міфології і релігії тлумачиться в двох головних варіантах: а) міфологія як “протосвідомість”, яка історично

передую релігії. Становлення останньої відбувається пізніше, частіше за все – на міфологічному матеріалі; б) релігія первинна, а міфологія вторинна, виступає лише компонентом релігійного культу або ж розуміється як одна з ранніх форм релігійних вірувань [Смирнов Ю.М. Мифология и религия в российском сознании.- СПб, 2000. – С.13]. Дійсно, протягом більшої частини європейської історії під міфом, як правило, розуміли символічну розповідь у релігії. Не даремно Шпенглер казав про реміфологізацію як про добу “другої релігійності” й тим самим зводив міфічне до релігійного.

Водночас у науковій літературі лунають непоодинокі думки про те, що нинішній добі властивий занепад основних релігійних традицій. Разом з тим маємо процес активного формування нових міфологій, який нібито підкреслює чільне місце міфу у культурі та в суспільстві порівняно з релігією.

Співвідношення між міфом і релігією надто складне. Зокрема, К. Хюбнер вказує на численні відмінності міфу від релігії на прикладі християнства. Дослідник зазначає, що міфічно мисляча людина не потребує релігійної віри, адже міф (архаїчний) є різновидом повсякденного досвіду. Тому “міф і релігія не одне й те саме, але, якщо міф можна відокремити від релігії, то релігія без міфу не існує” [Хюбнер К. Истина мифа. – М., 1996. – С.320]. Проте це не означає, що міф і релігія співвідносяться між собою як частина і ціле: релігія не лише ґрунтується на міфі, а й ніби “стримує” його. Скоріше, міф і релігія – це різні способи світосприйняття, які мають між собою багато точок дотику.

Суперечливі відносини притаманні також неоміфологіям та новій релігійності. З одного боку, існує спокуса включити феномен нової релігійності до контексту “нової архаїки” або до теорії реміфологізації культури. З іншого – нова релігійність включає в себе різні неоміфології, але не обмежується ними, оскільки міфологічна картина світу не обов’язково передбачає присутність об’єкту вшанування. Тим не менше, часто дослідники відносять переважну більшість проявів нової релігійності до сучасної міфології, що, на наш погляд, не зовсім відповідає дійсності. Наприклад, О.Л.Топорков вважає, що сучасна міфологія характеризується аморфністю, розпорошеністю, поліцентризмом та нестійкістю [Топорков А.Л. Миф: традиция и психология восприятия // Мифы и мифология современной России.- М., 2000. – С.56]. Власне, ці риси притаманні й новій релігійності. Причиною тому – існування багатьох міфів, які охоплюють окремі групи населення, різні за своїм походженням і за тривалістю існування. О.Л.Топорков виокремлює чотири групи сучасних міфів, а саме: міфи політичного та суспільного життя; міфи, пов’язані з етнічною та релігійною самоідентифікацією; міфи, що стосуються позарелігійних вірувань; міфи масової культури. Як бачимо, до неоміфологій відносяться різнопланові явища, зазвичай такі, що мають факультативний характер і не претендують на роль цілісного світогляду. Це відрізняє їх від традиційних

міфів. Проте порівняно з сучасною міфологією, нова релігійність – це якісно інший феномен.

Нова релігійність – це нове обертання спіралі історичного часу, а не “кінець історії”. Тому сучасна масова культура не “розчиняється” у міфі, але його *імітує*, творчо переопрацьовує. Штучно створені неоміфології грають важливу роль у сучасній масовій культурі. Однак феномен нової релігійності не можна зводити лише до них. Такі форми нової релігійності як окультизм, магичні практики, релігійно-містичні вчення, паранаукові вірування, нетрадиційні методи лікування, тощо, складаються з міфологічних компонентів, але власне не є міфами. Індивідуалізм, плюралізм, аморфність нової релігійності протилежні жорсткій структурі архаїчного міфу, а комерційний характер масової культури призводить до ринку не лише “релігійних послуг”, а й неоміфологій. Іншими словами, диверсифікація сучасної масової культури сприяє появі численних індивідуальних стилів, а це заперечує тезу про реміфологізацію. Якщо є свобода вибору між різними міфами, то міф, як такий, втрачає свою сутність, значення, характерні риси.

У науці існує точка зору про відсутність причин казати про “панміфологізм” сучасної культури або про її реміфологізацію. Як правило, нові міфології – це штучно сконструйовані ідеології. Останні функціонально необхідні для сучасного соціуму, хоча й будуються на глибинних, архетипових потребах людини. Загальна тенденція розвитку людського суспільства полягає у розвитку аналітичного, раціонального мислення. Водночас криза почуттєвої культури зовсім не обов’язково мусить призвести до занепаду культури в цілому або ж до її зміни на міф. Скоріше за все слід очікувати на появу нової, інтегральної (ідеаційної) культури. Тісний взаємозв’язок між релігійними і міфологічними складовими культури ускладнює розрізнення нової релігійності та неоміфології, але не робить його неможливим. Так, найважливіша особливість релігійності взагалі – це присутність об’єкту шанування. Останній не обов’язковий для міфологічної картини світу. Найяскравіше ця особливість виявляється у сучасній масовій культурі.

Розповсюдження нової релігійності відбувається на тлі зменшення соціокультурного значення традиційних релігій, які стають лише одним із багатьох “мов” для окреслення нової, “постмодерністської” реальності. Традиційні релігії надалі будуть тривалий час зберігатися як елементи національних культур, частково перешкоджати процесам глобалізації та уніфікації, брати участь у соціально-політичному житті. Проте висловлюються думки, що їх вплив на “духовне відродження” не варто переоцінювати, особливо - у західних країнах.

Серйозною альтернативою розпаду традиційних релігійних інститутів виступає *релігійний фундаменталізм*. Останній властивий традиційним та новим релігіям. У багатьох випадках цей процес не має відношення до справжнього духовного життя, а симулює його засобами політичної активності. Як вважає М.Кастельс, “у світі, де відбуваються такі

неконтрольовані та хаотичні зміни, люди схильні групуватися навколо первинних джерел ідентичності: релігійних, етнічних, територіальних, національних. Релігійний фундаменталізм – християнський, ісламський, юдейський, індуїстський і навіть буддистський – став, найвірогідніше, найвпливовішою силою, що забезпечує особистісну безпеку та колективну мобілізацію за цих неспокійних часів. У світі, просякнутому глобальними потоками багатств, влади та образів, пошук ідентичності колективної або індивідуальної, приписаної чи сконструйованої, стає фундаментальним джерелом соціальних значень... Соціальні групи та індивіди відчужуються один від одного, вбачаючи в іншому чужого, а потім й ворога. У цьому процесі, під час того як ідентичності набувають більшої специфічності і їх все складніше розрізняти, зростає соціальна фрагментація. Інформаційне суспільство у своїх глобальних проявах є також суспільством “Аум Синрікьо”, “Американської міліції”, ісламських / християнських теократичних амбіцій і взаємного геноциду хуту і тутсі” [Костельс М. Информационная эпоха. – М., 2000. – С.27].

Зазначимо, що індиферентизм і фундаменталізм є протилежними рухами, але причина виникнення у них однакова, а саме - криза традиційних цінностей, що може призводити або до втрати будь-якої віри, або ж навпаки - до її симуляції шляхом протиставлення своєї групи всьому світові.

Таким чином, релігійний вимір особистості, культури і суспільства багато в чому визначається окресленими вище соціокультурними процесами. При цьому найзначущою тенденцією постає експансія нової релігійності. Наведемо деякі статистичні дані, що підтверджують таку тенденцію.

На думку багатьох західних дослідників релігійної ситуації (М.Клевно, Р.Чіпріані, Д.Баррет), нові релігійні рухи є найбільш динамічною та швидко зростаючою групою релігій, хоча за чисельністю вони поступаються світовим релігіям. Сто років тому їх послідовників було близько 3 млн. осіб, а на межі ХХ – ХХІ ст. їх стало вже біля 120 – 140 млн. осіб. Однак наведені цифри відносяться лише до організованих, інституційних нових релігійних рухів, тобто виступають, так би мовити, “верхівкою айсбергу”. З іншого ж боку, ті ідеї, які пропагандуються цими рухами, а також література, періодика, відео-, аудіо- та подібні матеріали відомі набагато більшій кількості людей, адже вони вільно розповсюджуються. Ми розрізняємо власне новий релігійний рух з властивою йому низкою обов’язкових ознак (присутність чіткого, оригінально розробленого віровчення, культу, організації) та масове, поверхове, розпливчате зацікавлення “містиком взагалі”, у тому числі й специфічною, новою, навіть якщо вона органічно пов’язана з феноменом нових релігійних рухів.

Предметом нашого дослідження виступає нова релігійність, що якраз має масовий і поверхневий характер. Проте, як засвідчують непоодинокі розвідки, аналогічний характер має й “традиційна” релігійність, коли рівень активно практикуючих віруючих складає кілька відсотків від їх загальної кількості. Наприклад, в Україні, за даними Центру Разумкова, таких

респондентів 1,7%, або 34 особи з 2000. Іншими словами, на 60,2% самоідентифікованих українських віруючих припадає 1,7% віруючих, чия декларація власної віри підкріплюється послідовними переконаннями та релігійною поведінкою [Биченко А., Дудар Н. Релігійність українського суспільства // Національна безпека і оборона. – 2002. - №10. – С.21].

Можна припустити, що співчуваючих новій релігійності також значно більше, ніж активних членів нових релігійних рухів. Деяке уявлення про масштаби розповсюдження нової релігійності дають дані про зацікавленість позавіросповідною містиккою, паранауковим явищами тощо. Наприклад, у 1973 році 58% американців мали досвід екстрасенсорного сприйняття та 37% контактували з душами померлих. У 1983 році ці показники зросли до 66% та 42% відповідно. В Америці середини 1980-х рр. нараховувалося біля 600 тисяч “експертів” з телепатії, яснобаченню, графології і т.ін., а також біля 80 тисяч “спеціалістів” у галузі чорної і білої магії. За деякими оцінками на кінець 1990-х років, число прихильників окультизму в Америці та Європі сягнуло вже 54-х мільйонів. Згідно ж з даними опитування, проведеного у травні 2005 року агентством “Associated Press”, дев’ять з десяти опитаних американців засвідчують, що релігія є важливою частиною їх життя, але лише 8 з 18 кажуть, що вірять в Бога. Релігійність європейців виявилась значно нижчою. Тим не менш, у Німеччині багато респондентів хоч і заявили, що не вірять в Бога, однак визнали існування певних вищих сил. Вказані вище цифри досить умовні, проте вони підтверджують той факт, що феномен нової релігійності значно ширше, ніж феномен нових релігійних рухів.

Аналогічним чином окреслюються тенденції нової релігійності в Україні. Зауважимо, що тут представлені практично всі відомі в світі неорелігійні течії: існує мережа релігійних громад неоорієналістського спрямування; неохристиянського; синтетичного характеру; різноманітні язичницькі напрями, побудовані на слов’янській міфології. Окремі новітні релігійні рухи діють в Україні як громадські організації. Якщо на 1 січня 1992 року тут було зареєстровано 27 громад харизматичного напрямку, то протягом 1992-2009 років кількість громад зросла в понад 30 разів, а чисельність священнослужителів збільшилась з 40 осіб у 1993 році до біля 2-х тисяч осіб на початок 2009 року. За даними Державного Комітету України у справах національностей і релігій, у 2008 році діяло біля 2-х тисяч громад нетрадиційних церков та 46 напрямків релігійних течій, які з’явилися на конфесійній карті здебільшого за роки незалежності нашої держави. У загальній релігійній мережі питома вага неорелігійних громад становить біля 6%, а чисельність їх прихильників – менше 1% населення країни. При існуючих темпах приросту кількість новітніх релігійних організацій в найближчій перспективі прогнозується в межах 10% від загальної релігійної мережі. Зауважимо ще раз, для об’єктивної оцінки чисельності прихильників неорелігійності, слід чітко розмежовувати носіїв нової релігійної свідомості та послідовників нових релігійних рухів.

З огляду на зазначене вище, деякі вчені замість поняття “нова релігійність” інколи використовують близьке за смисловим навантаженням “*культове середовище*” (К.Кемпбелл). Останнє передбачає існування у сучасному суспільстві окультизму, магії, містицизму, нетрадиційних методів лікування, паранаукових вірувань тощо. Дослідники релігійності стверджують, що в цьому розумінні наша країна практично не відрізняється від Заходу, адже українське суспільство має багато атрибутів сучасної соціальної організації, технології, засоби комунікації та відчуває впливи глобалізації. Інші зазначають, що поява окремих релігійних організацій не є характерною ознакою сучасного періоду. З’являються не “секти”, а “*версії*”. Якщо для перших властиво поєднання віруючих завдяки горизонтальним соціальним зв’язкам, то в других існує лише умовне поєднання за типом релігійного світоспостереження: “Це не реально діючі організації або колективи в умовах колишнього секуляризованого суспільства, а ідейно-духовні спільноти, які складаються з одиночок, так зване “фіктивне сектанство” [Рыжков Ю.В. *Ignoto Deo: новая религиозность в культуре и искусстве.* – М., 2006. – С. 154].

Отже, існує проблема нових рухів, але серйознішою проблемою видається стихійне, організаційно неформлене розповсюдження нової релігійності у пострадянському суспільстві. Так, проявами еклектизму, присутності архаїчних і містичних елементів у свідомості віруючого можна вважати те, що 36,7% християн України визнають реінкарнацію, 39,9% - вірять в екстраординарні здібності народних цілителів, 20,6% визнають наявність таких здібностей у ворожок і чаклунів [Національна безпека і оборона. – 2000. - №10. –С.83-98]. Можна зробити висновок, що у сучасному українському суспільстві спостерігається не тільки занепад православного та атеїстично-комуністичного світогляду, а й поступове зникнення цілісних світоглядів взагалі. Майбутнє, а у точному розумінні – теперішнє українських світоглядів, українського ставлення до головних питань буття – це таке майбутнє, при якому практично всі люди ніби у щось трохи вірять, але одночасно й не вірять. Ситуація досить вдало окреслюється виразом “тріумф світоглядної невизначеності”, запропонованим К.Кааріайненом та Д.Фурманом. Ці дослідники зокрема відзначають, що більшість сучасників все життя буде перебирати різні ідеї та світогляди, переходячи від читання Бубера до “трансцендентальної медитації” та від “Добротолубія” до шаманізму, а при більш низькому освітньому рівні – від екстрасенса до ворожки, захоплено створюючи при цьому нестійкі, суто індивідуальні та еклектичні комбінації [Кааріайнен К., Фурман Д. *Религиозность в России в 90-е годы // Старые церкви, новые верующие.* – СПб-М.,2000. – С.42-45]. На думку авторів, майбутнє належатиме «шукаючому» типові людей, представникам нетрадиційної еклектичної релігійності, у яких терпимість поєднується з інтересом до релігії (хай навіть поверховим). Така точка зору набуває свого розвитку в працях інших вчених, які відзначають “зростання меж релігійної ентропії”, наголошують, що вона виявляється стійкою

системою і аж ніяк не перехідним етапом до нової релігії, називають сучасне суспільство “заповідником нетрадиційної релігійності”, що відрізняється від нетрадиційних релігійних організацій або нетрадиційних догматичних ідеологій.

Важливими чинниками “релігійної ентропії” або “тріумфу невизначеності” постають наступні:

- ✓ практично повна релігійна і, зокрема, культурна неосвіченість українського суспільства;
- ✓ незадоволення реальним життям, що призводить до пошуку релігійної екзотики;
- ✓ реакція на атеїстично-матеріалістичну ідеологію недавнього минулого та на сучасний практично-матеріалістичний гедонізм;
- ✓ неприйняття традиційної релігійності, нездатності відповісти на запити сучасної людини;
- ✓ прагнення духовного плюралізму, особистого вибору;
- ✓ зацікавленість практичними аспектами медицини, психології та інших наук.

Результатом постає широке розповсюдження “нетрадиційних вірувань”, тобто проявів нової релігійності. Натомість організовані нові релігійні рухи, як правило, не грають важливої соціокультурної ролі.

Зазначене вище уможлиблює українським релігієзнавцям казати про існування двох типів релігійної свідомості - інституалізованої та неінституалізованої, тобто позаконфесійної. Остання означає наявність досвіду особистої зустрічі з трансцендентним, сакральним, що не опосередковується релігійними інститутами. Маємо новий вид релігійності, що характеризується поєднанням у свідомості індивіда різних смислоутворюючих парадигм, а саме: філософської, релігійної, наукової та інших без віднесення їх до конкретної релігійної організації або, навпаки, належності до декількох з метою пошуку сенсу власного буття. Головними її складовими постають аксіологічний плюралізм, синкретизм, гетерогенність, динамізм, на тлі яких відбувається розмивання ідеї Бога, коли, з одного боку, антропоморфні уявлення про Всевишнього замінюються духовними (на зразок Всесвітнього Закону, Абсолюту), а з іншого - спостерігається деяка пантеїзація Бога у розумінні його співпричетності до всіх процесів на Землі, у Всесвіті, у житті людини як співпрацівника й виконавця. Йдеться про своєрідну „приватизацію” релігії, коли релігійність менше орієнтується на Церкву, а відтак спрямовується на вирішення щоденних проблем людини у суспільстві, визначається пошуком нею такого віросповідання, яке відповідає її особистісним, індивідуальним духовним потребам [Див.: Гаврілова Н. Релігійні пошуки молоді України// Україна релігійна. Книга друга: Прогнози релігійного життя України. – К., 2008. – С.90-109].

Прикладом такої „приватизації” релігії суспільством у її позаконфесійній формі може виступати феномен громадянської релігії. На слухну думку А.Колодного, світоглядним осередком громадянської релігії є

віра у Вищу силу, Абсолют, натомість об'єктом поклоніння тут постають реально існуючі соціальні і політичні структури, які розглядаються як засіб досягнення Божественної мети. В ідеологічній системі громадянської релігії власне релігійні елементи зведені до мінімуму, а релігійна лексика, символи, фразеологія і культові елементи використовуються для впровадження цілком земних завдань. Значущі події в житті певного народу, зокрема – у його поліконфесійному житті, громадянська релігія пояснює якимись надприродними чинниками. Якщо ці події мали сприятливий характер, то вони розглядаються як Боже благовоління, а якщо негативний – то як свідчення відходу від божественних заповідей і своєрідне випробування. В цілому ж, під громадянською релігією розуміється прийняття певної сукупності цінностей, символів та ритуалів, що ґрунтуються на універсальних та трансцендентних істинах, які служать поєднуючою силою і центром значень для нації. Вкорінене у свідомість кожного члена суспільства почуття громадянськості є основним виявом віднесення до громадянської релігії [Див.: Колодний А.М. Громадянська релігія як засіб вирішення проблем міжконфесійного діалогу // Там само. – С.83-90].

Сьогодні Україна знаходиться в ситуації поліконфесійності. Проте, як засвідчує український досвід інкультурації новітніх релігій, етнічні культурні архетипи змінюються досить повільно. Доля будь-якої нової релігії, що з'являється у певній країні, залежить від ставлення до неї середовища, в якому вона існує, а також від її здатності адаптуватися до конкретних умов, враховувати історичні традиції, ментальність, побутуючі звичаї та обряди, від прагнення стати складовою культури народу. Як справедливо наголошує Л.Филипович, маємо не прості процеси, які успішно можуть подолати далеко не всі релігії. При виборі релігії на суспільному рівні активно діють принципи історичної наступності та відповідності національній ідеї, а також й інші мотиви: політичної доцільності, економічних вигод, збереження українства як складової міжнародного співтовариства народів і держав, глобальних стратегій світового розвитку, зокрема – демократизації суспільства, пріоритетності загальнолюдських цінностей над національними завданнями тощо. Тому вибір релігії, перед яким повсякчасно опиняється громадянин України – це не лише задоволення власних духовних інтересів, реалізація індивідуального і спільного права на свободу віросповідання, а й відповідальність загальнонаціонального і глобального рівня за ближні й довгострокові наслідки свого кроку [Див.: Филипович Л. О. Нетрадиційна релігійність: проблеми вибору // Сучасна релігійність: зміст, стан, тенденції. – Луцьк, 2007. – С.3-11].

Особливо актуалізується культурний контекст існування релігій з огляду на те, що нині вже не релігійна організація є носієм віри, а особистість, яка бере на себе функцію контролю символічних систем. Тут конфесійно-об'єктивне виступає продуктом індивідуально-суб'єктивного вибору. Такого підходу дотримується Н.Пивоварова (Дудар), яка стверджує, що останні десятиліття ХХ століття символізували собою плюралістичне

об'єднання релігійних течій і звуження суб'єктивних дистанцій між різними релігіями. Дослідниця виокремлює такі характеристики „сьогоднішнього релігійного стилю”: 1) акцент на індивідуумі, який може обирати релігійні вірування, практики, моральні характеристики, що відрізняються від тих, котрі транслуються релігійними авторитетами; 2) суміш різних кодів і еклектичне поєднання елементів різних релігій в індивідуальну форму релігійності; 3) значна зацікавленість або новими формами релігійності, або надто консервативно традиційними; 4) інтерес до особистісних трансформацій як наслідок релігійного досвіду і розвитку; 5) індиферентність щодо релігійних інститутів й ієрархій [Пивоварова (Дудар) Н. Феномен релігійності: дослідницькі проблеми// Там само. – 12-24].

Таким чином, нова релігійність добре поєднується із загальним контекстом полістилістичної, або постмодерної, культури, хоча її деякі риси (відсутність культурного езотеризму, позитивність та телеологія) вказують на попередню моностилістичну культуру, або добу модерну. Вважаємо, що сьогодні відбувається народження багатовимірної та “полірелігійної” людини, для якої всі форми духовного досвіду рівноцінні, а давні забобони, які подеколи мають псевдонаукове забарвлення, позначені тим самим статусом, що й догмати традиційних релігій. Набуває сили і легітимності процес “двовір'я” і, навіть, “багатовір'я”. І якщо для ортодоксів відсутність релігійного плюралізму – це “обов'язковий закон монотеїстичного богорозуміння” [Кураев А. Бог и боги// Вавилонская башня. – М., 1997.- С.92], то серед всіх інших все популярнішою стає думка про те, що “в світі існує лише одна релігія, але маємо сотні її версій” (Бернард Шоу). Однією з важливих тенденцій сучасної культури виступає прагнення багаторівневого плюралізму. Нова релігійність також не залишається обабіч загальних процесів.

6. Нові релігійні течії в українському соціумі: зміна стратегій

Кінець ХХ століття в релігійному житті українського народу позначився кардинальними змінами: стрімко зросла мережа релігійних організацій, збільшилася кількість віруючих, Церква із переслідуваної і упослідженої владою інституції постає активним елементом соціуму, прагнучи віднайти порозуміння із новою державою, відповідне до свого статусу місце у суспільстві. Національне піднесення збіглося із складними трансформаційними процесами, пов'язаними з глобалізацією світової економіки, фінансів, природних і трудових ресурсів, культури, духовної сфери, міграцією населення. Все це надзвичайно актуалізувало проблему самоідентифікації України як держави і кожного окремого українця як її громадянина в різних координатах, а особливо духовних. Напрямок пошуків задавався і вкоріненістю та розвитком традиційної культури, й історичним