

УДК 27-4-726.6(477)

Юрій Бореико

Постсекулярний контекст повсякденності українського православного вірянина

Досліджується взаємозв'язок світського і релігійного у повсякденному житті українського православного вірянина у постсекулярному суспільстві. Встановлено, що внаслідок відсутності замкнутого циклу традиційного механізму засвоєння релігійного досвіду значна кількість українських православних вірян у процесі первинної соціалізації засвоїла світську культуру. У постсекулярному світі релігія змушена повертати свої соціальні та культурні позиції шляхом культивування синтезу світського і релігійного. У повсякденному житті віруюча людина може декларувати дотримання конфесійних норм і принципів, натомість підпорядковувати свої цінності та поведінку іншим імперативам. Взаємодія світських і конфесійних елементів складає ядро життєвого світу віруючої особи, обумовлює її повсякденність. Якщо людина робить свідомий вибір на користь релігійних постулатів, то трансформація світського світогляду потребує тривалого часу і значних зусиль.

Ключові слова: повсякденність, секуляризація, постсекулярність, світське, релігійне, православний вірянин, українське суспільство

Yurii Boreiko

Post-secular context of everyday life of Ukrainian Orthodox believer

The relationship of the secular and the religious in the everyday life of the Ukrainian Orthodox believers in the post-secular society is investigated. It is established that due to the lack of a closed cycle of the traditional mechanism of assimilation of religious experience a significant number of Ukrainian Orthodox believers in the process of primary socialization have internalized the secular culture. In a post-secular world, religion is forced to return its social and cultural position by the cultivation of the synthesis of the secular and the religious. In everyday life the believer can declare adherence to religious norms and principles, but to subordinate his values and behavior to other imperatives. The interaction of secular and confessional elements is the core of the life-world of a believer person, determines her everyday life. If a person makes a conscious choice in favor of religious tenets, the transformation of the secular worldview takes a long time and much effort.

Keywords: everyday life, secularization, post-secularity, secular, religious, Orthodox believer, the Ukrainian society

В умовах постсекулярного світу, який характеризується процесами, що спрямовані на повернення релігії у суспільство, релігія знову має отримати належне місце в усіх сферах соціальної дійсності. Водночас релігійна свідомість повинна посідати не панівне становище, а перебувати у гармонійному діалозі з секулярною свідомістю. У

11. Соціофілософські аспекти релігії

цьому контексті актуальними є питання, пов'язані з особливостями повсякденного життя українського православного вірянина в умовах постсекулярного суспільства.

У дослідженнях із філософії та соціології релігії в розумінні поняття секуляризації виокремлюють два підходи, один з яких пов'язаний з іменами французьких просвітелів – матеріалістів, а згодом – О. Конта, К. Маркса, Б. Расела, Ф. Ніцше, Е. Фрома, Ж.–П. Сартра, Т. Лукмана, Ю. Габермаса. Вони пояснюють секуляризацію як природний процес старіння або вмирання релігії, як наслідок незворотного розвитку людського духу від «міфу до логосу». Інший підхід до розуміння секуляризації пов'язаний з іменами Т. Парсонса і П. Бергера, а також представників релігійної філософії, які стверджують, що секуляризація спричиняє не зникнення релігії, а видозміну її соціальних і культурних функцій. Релігія переходить у сферу індивідуального буття людини, а інституційна релігійність заміщується особистісною.

Різноманітні проблеми, пов'язані з процесами секуляризації, десекуляризації, постсекулярності досліджуються у працях К. Елбакян, В. Єленського, І. Загребельного, архімандрита Кирила (Говоруна), О. Кирлежева, А. Колодного, С. Лебедева, О. Морозова, Ю. Синеліної, Д. Узланера, Л. Филипович, С. Хоружого, Ю. Чорноморця та інших. Більш детальної уваги потребує вивчення повсякденного життя віруючої людини у конкретному конфесійному полі постсекулярного суспільства. Отже, метою статті є з'ясування постсекулярного контексту повсякденності українського православного вірянина.

Термін «секуляризація» набув значення в епоху модерну, проте проблема походить із середньовіччя, коли процес секуляризації означав вилучення церковних земель на користь світської держави. В епоху середньовіччя не існувало чіткого розуміння поняття релігії, яке було сформоване пізніше, як зазначає Д. Узланер, в рамках мирської політики і політичної теології задля інтересів політичного суспільства. В духовний і християнський світ було штучно привнесено поняття світського як такого, що перебуває осторонь від релігійного. Отже, поняття релігійного набуває чітких контурів лише після формулювання сфери світського [1, с. 146].

Секуляризація, за М. Вебером, означає «розчаклування світу», внаслідок якого релігію заміщують наука, світська етика (мораль) та

світська система освіти [2]. В ХХ столітті актуалізується зв'язок між поняттями «світськість» і «секуляризація», які обумовлюють одне одного. Секуляризація трактується як процес виникнення та становлення світського, тобто суть процесів секуляризації полягає у витісненні релігії заради розширення сфери світського (мирського).

П. Бергер вважав, що «релігійні традиції втратили свій характер вільних символів для суспільства загалом і суспільство має тепер шукати інтегруючі символи в якомусь іншому місці. Ті, хто продовжують дотримуватися універсуму, визначеного релігійними традиціями, опиняються в положенні когнітивних меншин» [3]. П. Бергер доводив, що зменшення значення офіційних релігійних інституцій під впливом секуляризації зовсім не призводить до зниження індивідуальної віри. Наслідком секуляризації є не зникнення релігійності, а занепад офіційних церков, проте не завжди. За Бергером, дія теорії секуляризації підтверджується у західноєвропейському суспільстві та у середовищі освічених у західноєвропейському стилі інтелектуалів. Натомість решта світу характеризується не занепадом релігійності, а її бурхливими виявами [4].

Слід зауважити, що Ю. Габермас акцентує увагу на двоякому розумінні процесу секуляризації: перше – передбачає заміщення чи витіснення релігійних способів мислення і форм життя раціональними, друге – ґрунтується на інтерпретації секуляризації як незаконної експропріації релігійних цінностей із соціального буття людини. У підсумку секуляризація виходить на класичну для західного світу проблему віри і знання, яка є продуктом модерну. Ця духовна опозиція загострилася у ліберально-демократичному дискурсі, породженому постмодерном, повністю витіснивши релігію у сферу приватного життя людини. Криза секуляризму, за Габермасом, дає змогу релігії увійти в світське життя заради зміцнення вже позбавленої антирелігійного пафосу секулярної ідеології. З одного боку, секуляристам є що почерпнути в релігії, особливо в плані обґрунтування моралі, з іншого – релігійні громадяни та спільноти не повинні задовольнятися поверхневим пристосуванням до конституційного порядку. Секуляризація – це взаємний процес навчання, модернізація охоплює релігійну і світську свідомість, видозмінюючи їх, релігійні цінності повинні зміцнювати соціальну солідарність у суспільстві, яке вже не секулярне, а постсекулярне [5].

На думку Ю. Габермаса, стверджувати про закінчення доби секулярного сприйняття світу дають змогу конфлікти, які відбуваються у світі на тлі релігійних непорозумінь. Соціальні зміни також свідчать про звуження сфери поширення секуляризаційних процесів. В умовах постсекулярної епохи слід навчитися виробляти відповіді на аксіологічні виклики нового часу. Оскільки плюралізм постмодерну поширюється на всі сфери життєдіяльності суспільства, то розмаїття думок позитивно впливає на свідомість мас, що втратили розуміння і віру в будь-які цінності [6, с. 2].

Деякі дослідники наполягають на неможливості ігнорування релігійних джерел західної цивілізації, в рамках чого слід сприймати християнство як її «вроджену ознаку». Італійський філософ Дж. Ваттімо, наприклад, розкриваючи суть процесів секуляризації, намагається довести, що при правильному трактуванні християнської історії, остання стане історією спасіння, змістом якої є секуляризація. Правильно інтерпретувати християнство й відкрити його справжню сутність, на думку філософа, здатна саме наша епоха [7, с. 159].

Існує думка, що секуляризація є частиною дискурсу, метою якого є цілковита раціоналізація особистості та її буття у повсякденності. Претензія цієї дискурсивної практики на панування зазнала краху, «маятник пішов в інший бік і доводиться очікувати протиходу. З іншого боку, претензія релігійної свідомості повністю пронизати собою сферу політичного і громадського нездійснення. Світське і релігійне – іноді в конфлікті, іноді – на паралельних шляхах, а іноді і в плідному співробітництві – будуть співіснувати до кінця історії» [8].

Вчені доводять, що секуляризація, яка пов'язана з процесами раціоналізації, диференціації, інституалізації суспільства, не є лінійним і незворотним процесом. Секуляризація – це комплексний соціальний процес, що відбувається на рівні диференціації секулярних інституцій, приватизації релігії, занепаду релігійних вірувань у сучасних суспільствах, релігійних змін, що відбуваються в релігійних інститутах. Розуміння секуляризації як лінійного односпрямованого процесу, який веде до занепаду ролі релігії в суспільстві, суперечить нинішній релігійній ситуації, зростанню релігійності населення та рівню довіри до церкви [9, с. 4].

За оцінкою В. Єленського, у ХХ столітті спостерігалось кілька хвиль «релігійного повернення», одне з яких розпочалося в останній чверті і дотепер значною мірою визначає світовий релігійний розвиток. Вчений зазначає, що нелінійність релігійної поведінки притаманна як суспільствам, так і окремим людям. «У певних життєвих ситуаціях, пише В. Єленський, – людина звертається до релігії або, навпаки, відвертається від неї. За певних обставин цілі суспільства видобувають з релігії сенс, рушії свого розвитку, символи і демаркаційні маркери. З іншого боку, суспільства здатні відмовлятися від релігійних мотивів навіть тоді, коли релігія складала ядро колективного міфу й була головним чинником, що протягом століть вирізняв спільноту з-поміж інших. Падіння комунізму, яке супроводжувалося ерозією старих ідентичностей, викликало звернення до релігії як до надійної системи цінностей і національно-культурного депозитарію. Водночас, ці звернення здатні змінюватися (і реально змінюються) періодами «релігійного охолодження» [10].

У радянську добу українське суспільство умовно поділялося на категорії віруючих, які через відсутність належного релігійного виховання та інших каналів соціалізації не мали достатніх можливостей заглибитися у зміст віровчення й орієнтувалися на обрядовий естетичний аспект релігії, і атеїстів, що надавали істотного значення у повсякденному житті прикметам і повір'ям. Оскільки віруючі не володіли знаннями про зміст релігійних обрядів і свят, наймасовішою формою вияву релігійності було обрядовір'я, що значною мірою було зумовлене малодоступністю релігійної літератури, забороною видання літератури з катехізаційною метою, а також традиційними проблемами – пасивним ставленням Церкви до просвітницької роботи, акцентом на виконання обрядів, інертністю більшості вірян у ставленні до релігійної просвіти.

В межах атеїстичного світогляду в життя впроваджувалася ідея про можливість і необхідність використання народної творчості та звичаєвості для посилення художньо-образного, емоційного впливу комуністичної ідеології на всі сфери життя населення. Як наслідок, традиційні народні свята мали зредукований характер, знівельовану магічну основу, проте відзначалися домінуванням християнських мотивів, побутове православ'я – своєрідного поєднання в побуті та свідомості

11. Соціофілософські аспекти релігії

людей язичництва з християнською релігією. Трансформація календарної обрядовості впродовж тривалого часу призводила до ослаблення її магічного значення і розвитку символічних, ігрово-демонстраційних моментів. Очевидно, що нова обрядовість мала сприяти знищенню залишків традиційної народної обрядовості, що трактувалася як вияв релігійних забобонів. Більшість календарних свят та обрядів перебували під забороною або в трансформованому вигляді побутували в родинному середовищі.

Відроджені в такий спосіб міфологічні компоненти із зрозумілих причин набули світського вигляду. На думку православних публіцистів, у наш час язичництво маскується під «православною езотерикою», християнство не досягає повноцінного реваншу в постсекулярному світі, а лише «терпиться» в ньому як етнографічні культи, які завдяки своєму онтологічному і соціальному партикуляризму виявляються найбільш адекватними сучасній епосі. Православне віровчення часто розуміється не як універсальний світогляд, що спрямований на особистість кожної людини, а як своєрідна етнорегіональна традиція зі специфічною картиною світу. Язичництво проступає крізь Православ'я не як випадковий рудимент, абсолютно неадекватний нашому часу, а як наслідок можливості існування всіх релігій та ціннісного релятивізму сучасної епохи [11].

Можна стверджувати, що сучасна людина залишається заручником певних архетипів, відчуває постійну ностальгію за певним ідеальним станом, який існував у минулому. Такі інтенції викликані екзистенціальним прагненням повноти буття, стану подолання своєї кінечності і досягнення повноти самовираження. Сучасна людина прагне до захищеності, моралі, цінностей, віри, виходу з полону недовіри, незрозуміння, страху й невпевненості у собі та завтрашньому дні. Допомогу в цьому пропонують численні релігійні спільноти, товариства, релігійні діячі, тому, на думку архімандрита Кирила (Говоруна), важливо віднайти серед пропонованого вибору релігію для себе. Аналізуючи відносини релігії і суспільства в Україні через призму постсекулярного, автор зазначає, що секуляризм у різних формах мав на меті переміщення релігії в приватну сферу з перспективою її остаточного зникнення. Традиційна релігійність значною мірою була обмежена сферою особистого життя, проте розпочався зворотний процес – повернення релігії у публічне життя [12].

Загалом ідея вічного повернення виводить коріння з міфології і пов'язана із збереженням у пам'яті первинних міфічних подій, що мають сакральне значення для тих, хто в них вірить. Міф сприяє заповненню і відтворенню людиною себе в бутті, оскільки містить буттєву основу, яка відсутня у навколишньому світі, що зазнає раціонального осмислення. Ідея вічного повернення не вичерпується можливостями сакральної і повсякденної сфер, закріплюючись у різних модусах повсякденності. Вона може бути представлена і низкою варіацій, що формуються поза сакральним досвідом. Вічне повернення не обмежується й рамками безконечного повторення, оскільки має безліч смислових відтінків, заявляє про себе в різних вимірах повсякденного буття.

Так, у сучасному українському суспільстві «президент покликається на Божу допомогу, прем'єр-міністр освячує свій кабінет, міністр культури вигонить зі свого духів», в країні щодня створюються нові релігійні громади, зводяться храми, єрархи публічно благословляють представників влади. За словами вченого, жодна публічна постать в країні не проголосила себе атеїстом, натомість про свої релігійні переконання заявляють політики, спортсмени, зірки шоу-бізнесу [10]. З іншого боку, в повсякденному житті звичною є ситуація, коли людина дотримується християнських положень, проте не усвідомлює їх духовно-релігійної природи. Повсякденність віруючої людини може повністю вибудовуватися на конфесійних уявленнях, при цьому людина сповідує інші цінності та підпорядковує свою поведінку іншим, ніж вона декларує, імперативам.

Особливістю сучасного стану релігії є її запотребованість у суспільній свідомості, насамперед, в ідеологічному плані, що, за оцінкою архімандрита Кирила (Говоруна), слабо пов'язано з релігійною вірою, оскільки є наслідком секулярних процесів. Характерною рисою всього пострадянського простору автор вважає зв'язок релігії з ідеологією, адже після поразки комуністичної ідеології Церква для багатьох стала місцем, що сприймається як звичне ідеологічне середовище. В українських реаліях затребуваною є поліідеологічність, коли кожна з церков обслуговує лише одну ідеологію – квазі-комуністичну, з ностальгією за радянським минулим, або націоналістичну, які застрягли в епосі модерну, намагаючись тримати в ній церкви. Виявом сучасності є

11. Соціофілософські аспекти релігії

сприйняття Церкви інструментом для досягнення певних цілей, прикладом чого є харизматичні рухи, які автор також вважає наслідком секулярної епохи [12].

Очевидно, що прийняття будь-якої релігії як часткової ідеології сприяє її розчиненню в секулярному контексті шляхом редукції релігії до набору етичних правил, ритуалів традиційного етикету, комплексу культурно-історичних цінностей, до набору поверхневих стереотипних уявлень про значну роль і місце релігії в історії, культурі, політичному й етичному житті нації, які ні до чого не зобов'язують, проте їх престижно поділяти. Це можна розглядати як традиціоналізм, причому не релігійний, а світський, у якому релігія є символом інших цінностей – нації, держави, національної культури, моральності, політичної моди, історичної зацікавленості. Натомість прийняття релігії як тотальної ідеології – наприклад, політичної – призводить до фундаменталізму, що виникає на стику світського та релігійного, поєднує їх родові ознаки, але обділений релігійними та світськими духовними цінностями.

Труднощі розвитку релігії на сучасному етапі полягають у тому, що суспільство, стаючи релігійним, має залишитися світським. Іншими словами, релігія, що претендує повернути свої соціальні і культурні позиції, повинна досягти цього не через витіснення світськості релігійністю, а через зростання міри їх синтезу. Для цього необхідним є виконання, як мінімум, наступних умов. По-перше, сучасному суспільству слід усвідомити себе як носіїв світськості і прийняти це як даність. Слід усвідомити, що світська культура також є досить складним організмом, проблеми якого є не менш актуальними, оскільки саме світськість формує основу світосприймання і безпосередньо впливає на життя та спосіб думок людини. По-друге, взаємодія світського і релігійного світобачення – це складний процес діалогу різних культур. Релігія сприймається сучасною людиною, як правило, не безпосередньо, а через призму первинних світських мислеформ, трансформація яких через призму релігійних постулатів є справою тривалого часу і роботи над собою людини, яка зробила усвідомлений вибір на користь орієнтації на релігійні принципи. По-третє, необхідно досліджувати і доносити до основних суб'єктів цього діалогу закономірності світсько-релігійної і

релігійно-світської взаємодії щодо різних релігій і різних варіантів світської культури [13].

Розмірковуючи про роль християнської Церкви в сучасну епоху, релігієзнавець О. Кирлежев вважає, що для здійснення місіонерського покликання, виконання євангельських заповідей, Церкві необхідно розмовляти з безрелігійними людьми постхристиянської епохи, які не розуміють релігійної мови або розуміють її свідомо неадекватно, вчитися розмовляти з іншими, несхожими на тебе самого. Сьогодні неможливо повідомляти своє розуміння віри та духовний досвід, не вступаючи в рівноправний діалог, не роблячи зусилля розчутити питання «безбожників», не формулюючи по-новому відповіді, не беручи відповідальності за історичні гріхи християнства, не навчаючись говорити «різними мовами» культури.

Доки Церква «не усвідомить те, що було усвідомлено спочатку в протестантському світі ще в 1920-і роки, а потім, після війни, в католицькому світі (результатом цього усвідомлення став Другий Ватиканський собор 1962-1965 рр. з його концепцією «аджорнаменто» – церковного оновлення); іншими словами, поки православ'я не зрозуміє, що воно існує в реальному сучасному світі, де будь-яка релігія (і традиційна християнська Церква в тому числі) переживає найглибшу, сутнісну кризу – тобто повинна судити себе перед лицем безрелігійного світу («криза» означає «суд»), – до тих самих пір будь-яка розмова про «Бога», «Церкву», «релігію», «християнство», яку «нічого сумняшся» ведуть у суспільстві «релігійні люди», звучатиме або нескінченно двозначно, або взагалі безглуздо» [14].

Слушною є думка про те, що усвідомлення прірви між релігією і секулярною (чи постсекулярною) культурою сприяє поверненню особливого відчуття сакральності представникам традиційних релігійних культур. Для цього варто «вибрати правильну модель резистансу, не перетворитися на «гностичну секту», будучи, натомість, «сіллю землі» і «ковчегом спасіння» [15].

Щодо православної конфесії, то, на думку С. Хоружого, як протягом попередньої стадії секуляризації, так і впродовж нової епохи постсекуляризму секулярна свідомість і секулярна людина виступають, насамперед, носіями певного пережитого досвіду. «І тому, якщо пра-

11. Соціофілософські аспекти релігії

вославна свідомість вирішує зав'язати діалог із секулярною свідомістю, вона буде намагатися розгортати цей діалог не стільки на ґрунті епістемологічних проблем, скільки на ґрунті пережитого досвіду обох діалогічних партнерів – іншими словами, на ґрунті життєвих змістів, на ґрунті екзистенційно-особистого досвіду» [16].

Таким чином, кризові явища в українському суспільстві є основними чинниками трансформації релігії, яка одночасно заповнює світоглядний вакуум для однієї частини суспільства і не є визначальною для інших його представників. Єдність світських і релігійних компонентів є невід'ємною складовою повсякденного життя українських православних вірян та фактором, з яким змушена рахуватися Церква. Незалежно від ставлення до релігії значна кількість вірян засвоїла світську культуру в процесі первинної соціалізації. Внаслідок відсутності замкнутого циклу традиційного механізму засвоєння релігійного досвіду, який існував до початку радянської доби, в результаті втрати інститутів традиційного відтворення релігійності – релігійної сім'ї, системи релігійних навчальних закладів, механізму виробництва релігійності, конфесійна традиція засвоювалася в зрілому віці. Відтак релігійність українського православного вірянина значною мірою є результатом взаємодії світської культури з конфесійним комплексом, яка перебуває в центрі життєвого світу вірянина, обумовлюючи його повсякденність.

1. Узланер Д. Расколдовывание дискурса: религиозное и светское в языке нового времени / Д. Узланер // Logos. — 2008. — № 4. — 159 с.
2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения. — М. : Прогресс, 1990. — С. 61-272.
3. Бергер П. Секуляризация и проблемы убедительности [Электронный ресурс] / П. Бергер. — Режим доступа: magazines.russ.ru/nz/2003/6.
4. Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview / Berger P. // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. — Washington : Ethics and Public Policy Center, 1999. — P. 1-18.
5. Хабермас Ю. Вера и знание [Электронный ресурс] / Ю. Хабермас. — Режим доступа: www.antropolog.ru/doc/library/habermas/.
6. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? Часть 1 / Ю. Хабермас // Российская философская газета. — 2008. — № 4 (18).
7. Ваттимо Дж. После христианства / Ваттимо Джанни ; пер. с итальян. Д. В. Новиков. — М. : Три квадрата, 2007. — 160 с.

8. Морозов А. Наступила ли постсекулярная эпоха? [Электронный ресурс] / А. Морозов. — Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/continent/2007/131/mo9.html>.
9. Синелина Ю. Ю. Циклический характер процесса секуляризации в России (Социологический анализ: конец XVII – начало XXI века) : автореф. дисс. д-ра социол. наук: 22.00.01 – теория, методология и история социологии / Юлия Юрьевна Синелина. — М., 2009. — 54 с.
10. Єленський В. Березень: про боротьбу між «нижнім» і «вишнім» [Електронний ресурс] / В. Єленський. — Режим доступу: gisu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_column/.../35061/.
11. Малер А. Постсекулярность или язычество [Электронный ресурс] / А. Малер. — Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Postsekulyarnost-ili-yazychestvo>.
12. Кирилл (Говорун), архимандрит. Религия и общество в Украине через призму постсекулярного [Электронный ресурс] / Кирилл (Говорун), архимандрит. — Режим доступу : www.religion.in.ua/.../14578-religiya-i-obshhestvo-v-ukraine-cherez-prizmu-postsekulyarnogo.html.
13. Лебедев С. Д. О религиозном возрождении, секуляризации и фундаментализме: к проблеме соотношения понятий [Электронный ресурс] / С. Д. Лебедев. — Режим доступа: www.socionav.narod.ru/staty/renessans.htm.
14. Кырлежев А. «Безрелигиозное христианство» в «совершеннолетнем мире»? [Электронный ресурс] / А. Кырлежев. — Режим доступа: http://reshma.nov.ru/texts/kirzhelev_bezrelig_sovershen.htm.
15. Загребельний І. Секуляризм, десекуляризація, постсекулярність: до проблеми релігійної характеристики сьогодення? [Електронний ресурс] / І. Загребельний. — Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/20718-sekulyarizm-desekulyarizaciya-postsekulyarnist-do-problemi-religijnoyi-karakteristiki-sogodennya.html>.
16. Хоружий С. С. Постсекуляризм и ситуация человека [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий. — Режим доступа: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_postec_i_sit_chel.pdf