

Підсумовуючи, слід зазначити, що в наш час глобалізації, що зростає, жодна конфесійна група не може бути повністю ізольованою. Тож неможливим стає ігнорування існування інакше думаючих. Толерантне співіснування різних етнорелігійних груп стає не тільки загально визнаною нормою, а й умовою виживання.

Глобалізація і відповідний розвиток комунікацій призводить до конвергенції у релігійній сфері, що об'єктивно відповідає інтернаціоналістичній сутності як християнства, так і ісламу. Розвиток міжконфесійного комунікативного зв'язку і транскультурні взаємини призводять до трансформацій, що зростають завдяки цілеспрямованим змінам та інноваціям. В середині релігійних організацій також відбуваються відносно швидкі зміни, опосередковані глобалізацією, зовнішніми культурними й соціально-економічними змінами.

*В.Бодак**

ШЛЯХИ «ВХОДЖЕННЯ» РЕЛІГІЇ В ГЛОБАЛЬНУ КУЛЬТУРУ ЗА УМОВ СВОБОДИ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ.

Питання про входження релігії в культуру можна ставити в декількох випадках. По-перше, коли мова йде про введення нової релігії (інкультурації) у вже існуючу культуру. При цьому можливий аналіз того, як нова релігія сприймається існуючими культурними і державними інститутами, як впливає на світогляд даної культури, що привносить із собою.

У такому випадку релігія виступає в ролі новації для культури. Визнання чи невизнання новації суспільством залежить в основному від двох причин – об'єктивно існуючої необхідності суспільного й індивідуального життя і можливості адаптації нових ідей до поширення стандартів розуміння. Виживають ті ідеї і поняття, які, актуальні для культури і які здатні «вижити» у середовищі існуючих стандартів розуміння.

По-друге, «входження» релігії в культуру можна розглядати як вплив самого феномена релігії на культуру, її зв'язок з різними аспектами останньої. У даному випадку нас цікавить другий варіант постановки проблеми. Вважаю правомірним розглядати шляхи входження релігії в культуру за допомогою аналізу її функцій і їх праксеологічного вираження, того, як та чи інша функція релігії знаходить форму в тій чи іншій сфері культури. Функції релігії визначені об'єктивними потребами людської природи і потребами соціуму. При розвитку культури і суспільства ускладнювалися і розвивалися функції релігії й все більше входили в культуру.

Було б самоочевидним просто відзначити, що релігія входить у культуру через мистецтво, моральні і правові норми, ідеологію, злиття релігійних і світських інститутів, реалізуючи в них свої функції, і при цьому проілюструвати це твердження конкретними прикладами. Однак більш перспективним у культурологічному аналізі релігії бачиться аналіз об'єктивності її багатфункціональності, причиною якої є споконвічна неподільність релігії з культурою, зв'язок з державою, владою і її здатність задовольняти не тільки духовні, але і соціальні, антропологічні потреби людини і суспільства за умов свободи своєї багатоманітної функціональності.

Релігія входить у культуру через об'єктивні потреби людини і суспільства, реалізує в ній свої функції, створюючи власну форму і виявляючи вплив на зміст інших культурних форм через самосвідомість людини і культури. Головним і основним критерієм при визначенні того чи іншого явища в якості моделюючого завжди виступає характер його відношення до об'єктивної дійсності з її гранично

* Доцент Дрогобицького педінституту, к.філос.н.

широкими зв'язками, відносинами, властивостями. Саме тому ми вважаємо правомірним для розгляду шляхів входження релігії в культуру звернутися до функціонального аналізу релігії, оскільки кожна з її функцій так чи інакше відбивалася в культурі, а точніше сказати – знаходила в ній свою форму чи то релігійної картини світу, чи то релігійного мистецтва, літератури, архітектури, чи то моралі і т.д.

Функціональний підхід до феномена релігії і культури передбачає врахування їхніх системних властивостей і взаємовпливу. А. Радклифф-Браун, наприклад, виходив із розуміння суспільства як цілого і мав намір знайти злагоджену роботу його частин. Відповідно він приділяв основну увагу аналізу структури суспільства, прагнучи виділити в інститутах, розділених часом і простором, образи і зв'язки, що повторюються. З цих позицій А.Радклифф-Браун говорить і про релігію: «Ми виходимо з гіпотези, що соціальні функції релігії не залежать від її істинності чи хибності, що релігії, які ми вважали помилковими чи навіть абсурдними... можуть бути частинами соціального механізму і що без цих «помилкових» релігій соціальна еволюція і розвиток сучасної цивілізації неможливі».¹

Релігія здатна задовольняти найрізноманітніші потреби людини і суспільства, а на практиці це реалізується через інтегративну сукупність конкретних функцій. Як відзначав Е.Дюркгейм, якщо в суспільстві існує явище, що відповідає його нагальним потребам, то можна вести мову про функціональність цього явища.² Ми також згодні з функціональним підходом до релігії німецького релігієзнавця Ф.Штольца. Основна ідея цього підходу полягає в тому, що функціональність релігії (чи «функціональне поле» релігії), варто розглядати з врахуванням тих різноманітних граней життєдіяльності суспільного суб'єкта, у рамках якого функціонує релігія як важливий і необхідний компонент (форма) суспільної свідомості.³

Релігія в цьому контексті, відображаючи потреби релігійних об'єднань, особистості, суспільства виступає як необхідність, що породжена нагальними потребами й інтересами людей. Саме на здатності задовольняти специфічні духовні потреби людей, суспільства загалом і ґрунтується її функціональність. Американський соціолог і релігієзнавець Р.Мертон розглядав функціональність як потенційну «корисність соціальних явищ».⁴

Релігія, як і культура, за Бергером, життєво необхідна людині, оскільки вона конститує змісти і тим самим забезпечує йому можливість орієнтації у світі. Потреба в змісті закорінена в тих сферах людської екзистенції, де відсутні вроджені способи поведінки. Особливо гостро необхідність у смислопокладанні відчувається в проблематичних ситуаціях, що складаються на грані культурної захищеності. Спостереження смерті іншого і пов'язане з цим переживання в уяві власної смерті, досвід напівсвідомого, мрії, екстаз, незадоволеність світом, як він дається в повсякденному сприйнятті і т.д., викликають дестабілізацію, відчуття хаосу, страждання і страх.⁵

У процесі дослідження проблеми ми прийшли до висновків, які не були очевидні на початку. Здавалося, що є деякі функції релігії, через які виявляються ті чи інші потреби людини та суспільства, і кожна з цих функцій знаходить свій канал для входження в культуру: одна – через мистецтво, інша – через літературу, третя – через норми моралі, четверта – через ідеологію і т.д. Однак стає очевидним, що кожна з функцій, історично набутих релігією, здобуває форму свого вираження відразу в багатьох сферах культури, а повнота цього вираження залежить від рівня свободи

¹ Radcliff-Braun A. Structure and Functions in Primitive Society. - London, 1959. - P. 154.

² Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – Одесса, 1990. – С.37.

³ Stolz F. Grundzuge der Religions – wissenschaft. – Jottingen, 1988. – S.35.

⁴ Американская социологическая мысль. – М., 1994. – С.397.

⁵ Berger P.L. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt, 1973. S. 26-28.

суспільного буття релігії. У «теоремі» універсальної функціональності Мертона ми знайшли подібні міркування: «Точно так само як те саме явище може мати численні функції, так і та сама функція може по-різному виконуватися різними явищами».¹ До того ж, на його думку, визначені явища можуть виявитися «функціональними» чи «дисфункціональними».

Культурологічна функція релігії стає деякою результируючою всіх інших її функцій, кожна з яких має об'єктивну природу й об'єктивну необхідність як для внутрішнього світу людини, так і для функціонування суспільних інститутів, взаємопроникаючи одна в одну протягом всього свого існування. Як відзначає Є.К.Быстрицкий, «фіксований нами збіг між унікальністю буття будь-якої культурної спільноти й індивідуальністю особистісного буття в культурі знаходить своє підтвердження не тільки в добре відомій гуманітарній традиції зближення і навіть отождолення «наук про культуру» і «наук про людину» («гуманітарне знання»), так само як і в загальних методологічних труднощах збагнення культурно-історичного буття людей загальними засобами теоретичного мислення».²

Неоднорідність культури і її складових зумовлена тим, що в ній з необхідністю присутні всі елементи: ті, котрі творять, привносять у світ нове знання, ті, котрі його зберігають і транслюють, і ті, котрі споживають. Це можуть бути як окремі особистості, так і суспільні інститути. Варто враховувати, що культура – це абстрактне поняття, це фоновий стан життя суспільства, через яке соціалізуються його члени. Але при цьому слід розводити поняття – що дає релігія тепер даній культурі в цілому, тим процесам і інститутам, які в ній розвиваються і що в цей же час вона дає становленню окремої людини, яка вільно розвивається в цьому універсумі культури. Цей вплив найчастіше не синхронізований, бо ж свобода людини не є абсолютною. У той же час як для одних історичних інститутів релігія може виступати в ролі гальмуючого фактору, то для інших, а також для окремого індивідуума – вона виконує не тільки культурозберігаючі і транслюючі функції, але і розвиваючі.

Тому однозначно визначити роль релігії в культурі досить складно. І це насамперед тому, що теорії культури дотепер ще не існує, хоча спроби її створення робилися неодноразово. Історичний процес розвитку культури, взаємодія усередині неї різних підсистем, актуалізація і дезактуалізація ролі такої її складової, як релігія передбачають більш процесуальний розгляд, ніж категоріальний опис «взаємопереходів» загального в особливе і навпаки. У дослідженні релігії для М.Вебера, наприклад, головним є «виявлення тих створених за допомогою релігійних вірувань і практики релігійного життя психологічних стимулів, які визначали напрямки поведінки й утримували індивідуума у ньому».³

Все, формалізоване в культурі, так чи інакше впливає на неї. Традиція тут виступає як спосіб розуміння, інтерпретації існуючих установок, норм, правил, цінностей, змістів. Традиція – це збереження деякої когнітивної системи, загальної для великої кількості людей. Вона підтримується всіма доступними культурі способами, а якщо мова йде про релігійну культуру, то й всіма способами, доступними релігії. Підтримку культурної традиції в даному контексті можна співставити з необхідністю підтримки визначеної когнітивної системи, інтерпретації знаків, текстів, змістів, цінностей, етики, моралі, норм поведінки.

Збереження в культурі, у традиціях визначеного когнітивного поля необхідно насамперед тому, що поряд з об'єктивним і загальнолюдським існує суб'єктивне. При відсутності якогось канону, догмату, авторитету, суспільного договору людина свавільно витлумачує змісти, норми, цінності. Цей анархізм частіше приводить до

¹ Мертон Р. Назв. праця - С.396.

² Быстрицкий Е.К. Феномен личности. Мировоззрение, культура, бытие. – К., 1991. - С.163.

³ Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. - Tubingen, 1920. - S. 86.

хаосу, ніж до зміни культурної парадигми в напрямку її ускладнення. Релігія в цьому змісті має культурозберігаюче значення, утримуючи в собі традицію.

Одну з функцій релігії Т. Лукман пояснює через поняття «трансцендування» (у широкому змісті означає перехід границь між двома сферами), що, на його думку, являє собою вихід за межі біологічної природи людини, засвоєння систем значень, вироблених суспільством. Вихід на трансіндивідуальні і транссуспільні об'єкти веде до перетворення структури особистості та світу. Релігія являє собою спосіб, яким «закріплюються вищестоящі і трансцендентні смислові зв'язки».¹ Соціоантропологічне значення релігії полягає в наданні смислу — загального та індивідуального — об'єктивним зразкам, які задаються суспільством.

На думку Т. Парсонса, при забезпеченні інтеграції особливу роль відіграє «система підтримки зразків», що поєднує норми і експектації з регулюючими їх цінностями. У системі підтримки зразків вирішальне значення має релігія з її акцентом на цінності.² Очевидно, що людина, народжена у визначеній культурі, вбирає в себе її норми, правила, канони, без цього неможливий процес соціалізації. Безумовно, це виявляє на неї вплив. Культура дає форму її власним переживанням і людина втілює в цю форму свій стан. Якщо мова йде про релігійну культуру, то це готова форма для вираження власних ірраціональних почуттів, потреби в захисті, справедливості і т.д. Світська культура також дає форму для втілення внутрішнього стану, пошуку, творчості.

Однак слід зазначити, що у світській культурі, на відміну від релігійної, відсутня форма, у якій людина могла б адекватно виразити всі потреби власної ірраціональної природи. Релігійна картина світу виводить людину за іманентні межі власного існування, у той час як світська обмежує її саме іманентним. У світській культурі відсутня форма, об'єкт і предмет пізнання, що дає релігійна картина світу – Бог як гранично абстрактний персоніфікований об'єкт, який включає в себе світ, людину, закони і причини цього світу. Культ, обряди і ритуали в культурологічному змісті вводять цінність, відсутню у світській культурі – не Бог сам по собі, а відносини з Богом. Саме якість цих відносин стає цінністю для людини.

Філософія людської культури не претендує на вирішення питання, що ставиться в рамках метафізичних і теологічних систем. Як відзначив Е. Кассіпер, «ми досліджуємо не предметний зміст, а форму міфологічної уяви і релігійного мислення. Образи, сюжети і мотиви міфологічного мислення не є порівнянними ні з чим. Якщо ми підходимо до міфологічного світу з цього боку, то він назавжди залишиться для нас, користаючись словами Мільтона, «безвидним неоглядним океаном п'янки»».³

Усвідомлення факту власної смертності спонукає людину на пошуки сенсу життя. Традиційно в культурі відповідь на це дає тільки релігія, трансцендентуючи просторово-тимчасові межі людського існування. Утримувати рівновагу між межею свого існування й вічністю як людина, так і культура здатні тільки інспіруючи зміст зовні, за межі імманентного буття. Американський релігієзнавець А. Грилі одним з видів релігійного досвіду вважає процес, що відбувається з людиною, коли вона відчуває кінець свого існування й задається питанням про сенс життя. «Це відчуття межі існування, — пише він, — може привести до уявлення про «горизонт», що визначає не тільки те, де ми знаходимося, але і припускає існування щось більшого за межею нашого існування».⁴ Відчуття «горизонту» дається одкровеннями, що є сигналом трансцендентного. Сутність релігії — в акумуляції сигналів трансцендентного і репрезентації їх у культурі.

Існуюча релігійність до наукової революції XVII ст. і на початку XXI ст. мають

¹ Luckman Th. Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. - Freiburg, 1963. - S.20.

² Парсонс Т. Американская социология. - М., 1972. - С.368

³ Э.Кассирер. Опыт о человеке. - М., 1993. - С.382.

⁴ Greeley A. Religion. A Secular Theory. - L., 1982. - P.22

серйозні відмінності. Вони зумовлені історичним розвитком культури і суспільства, свободою буття як людини, так і релігії, навіть свободою в релігії. Кардинальну роль у цьому зіграла поява наукової картини світу як альтернативи релігійної. До цього моменту релігія не мала серйозної альтернативи у витлумаченні світу. Теза про те, що «Бога немає» у середньовічній культурі, коли була відсутня свобода совісті в її широкому контексті і як свобода вільного думання, поставила б людину того часу перед фрустрацією такого масштабу, який перебороти було б неможливо із-за відсутності сильної альтернативної ідеї.

Загальна модель входження релігії в культуру, на наш погляд, має кілька структурних компонентів, що знаходяться щонайменше в п'ятих площинах – онтологічній, антропологічній, соціальній, праксеологічній і функціональній. Відзначимо, що виділення цих площин у самостійні реалії надто умовне. Насправді вони також взаємопроникають одна в одну, як і функції релігії та їхні способи вираження в культурі. Це – синкретична єдність, і ми, намагаючись проаналізувати їх, штучно розбиваємо її на складові.

Під онтологічними основами людського існування ми розуміємо не його буття у світі, а скоріше буття самого світу, частиною якого воно є. Людина, як частина природи, що еволюціонує, створена як відкрита система, що приречена на постійний рух. Це умова її існування, як духовного, психологічного, так і біологічного. Система повинна одержувати нові потоки енергії, інформації і речовини й відкидати відпрацьовані. Це – основа не тільки еволюції, але й життя. Якщо цей процес припиняється, то система гине. На рівні психічної структури, що включає в себе емоційну, раціональну й ірраціональну складові, теж з необхідністю відбувається рух, і релігія є для культури, окремих інститутів і особистостей постачальником знань, ідей, цінностей, змістів. Світська культура ірраціональних змістів без ідеї Бога надати не може, однак культура в цілому й окрема людина зокрема відчуває в них очевидну потребу.

До антропологічної площини відносяться специфічні особливості людини як системи, наділеної свідомістю, емоціями й почуттями, а також необхідністю соціалізації не тільки для того, щоб нормально функціонувати як член суспільства, але і для того, щоб взагалі актуалізувати свої потенційні можливості – здатність до мислення і мови, до творчості. Без участі інших людей і суспільства в цілому, що несе в собі визначену інформацію через культуру, відбуватися це не може. Звідси антропологічні характеристики: амбівалентність (різнонаправленість ціннісна, емоційна, концептуальна) і прагнення системи знайти стійке положення, знайти рівновагу. Антропологічна характеристика усвідомлюючого суб'єкта – прагнення до безпеки, до створення не тільки зовнішнього, але й внутрішнього комфорту, а він, виходячи з онтологічних причин, неможливий без самореалізації чи актуалізації у формі внутрішнього стану.

Релігія споконвічно існує в культурі як соціальна реальність і в процесі соціалізації засвоюється індивідом разом з тим комплексом ідей, цінностей, культових дій, які вона із собою несе, а також у комплексі з відношенням соціуму чи окремої його групи, у якій існує соціалізований індивідум, до релігійної картини світу і її можливостей.

Зіммель звертає увагу на «парадокс релігії»: вона розгортається не по той бік суспільного життя, а найглибшим чином закорінюється в ньому. Проте свого розквіту вона досягне лише за його межами, зав'язуючи його складові, які розпадаються, у трансцендентних пунктах. Філософ думає, що релігія сприяє подоланню протиріч, які ведуть до серйозних суспільних конфліктів: у суспільстві індивід одержує блага лише в змаганні з іншими, віруючий ж може здобути душевне благо без того, щоб позбавляти інших їхніх душевних благ.

Онтологічні, антропологічні, соціальні, психологічні основи, на наш погляд, є

причиною культури взагалі, як релігійної, так і світської, але світська культура не володіє тим діапазоном можливостей, які необхідні людині, щоб гармонізувати своє внутрішнє і зовнішнє життя, задовольнити всі свої духовні потреби.

Фактично всі функції релігії зумовлені об'єктивно. Також об'єктивно є необхідність їхньої формалізації, результатом якої є культура (і не тільки релігійна). Кожна з функцій релігії зумовлена не якимсь одним, а відразу декількома факторами – онтологічним, антропологічним, соціальним, праксеологічним. Кожна з цих функцій знаходить своє вираження практично у всіх елементах релігійної культури.

Водночас точно такі ж онтологічні й антропологічні основи має і світська культура. Релігійна чи світська культура створюються людьми. Саме їх потреби і потреби суспільства реалізуються в культурі. Однак у світській культурі відсутній такий елемент, який є основоположним у релігії. Це – богоспілкування і все, що з цим пов'язане – прагнення до набуття досконалості божественної природи, всебічної допомоги з боку Бога в усіх земних справах.

Чи можна сказати, що світська культура вторинна стосовно релігійної? Навіть при тому, що це більш пізніше явище (вірніше, що пізніше вона взяла реванш), цього сказати не можна, і на це є онтологічні й антропологічні причини. Релігійна культура, релігійна свідомість – це спосіб формалізації внутрішнього стану людини і потреб суспільства. Артефакти цієї формалізації називаються релігійною культурою. Артефакти формалізації інших аспектів внутрішньої реальності і суспільних процесів стають культурою світською. Як релігійна культура впливає на світське життя, так і світська культура – на духовне життя людини. Не тільки одна культура впливає на іншу, але й одна сторона життя людини впливає на іншу сторону життя.

Існують релігійні потреби, «релігійні пориви», до яких Зіммель відносить прагнення до заповнення недосконалості життя, примирення протиріч між людьми, досягнення міцності й стабільності, справедливості та єдності, щастя і блага. Зазначені потреби – суть психічний матеріал, душевна речовина, з якої може виникнути релігія, але самі по собі вони ще не складають релігію. Наприклад, можна випробувати прагнення щастя, але не стати релігійним. Перераховані спонукання — це необхідна умова релігії, але самі по собі вони її не утворюють. Вона є чимось більшим, а саме «духовний спосіб жити й переживати світ». Релігія, вважає Зіммель, є це формою наявного буття, пристосованою для задоволення релігійних потреб, що додає фрагментарному, неврівноваженому існуванню єдність, зміст і досконалість.

Релігія виконує ряд функцій, головною з яких є створення і зміцнення суспільної солідарності. Саме за допомогою культури вона конститує суспільство як ціле: готує індивіда до соціального життя, тренує слухняність (дисциплінуюча функція), зміцнює соціальну єдність (інтегруюча функція), підтримує традиції, вірування, цінності (відтворююча, транслуюча функція), збуджує почуття задоволеності, соціальний ентузіазм (надихаюча, ейфорична, компенсуюча функції). Релігія виконувала і виконує також пізнавальну функцію, хоча цю функцію в останні сторіччя вважають прерогативою лише науки.

Однак у світському за формою іноді може бути більше сакрального за змістом, а в релігійному – світського. Але частими є випадки, коли у людини взагалі відсутня сакральна складова її життя. Останнє свої психологічні, соціальні наслідки не тільки для людини, але й для суспільства, в яке вона входить як частина. Предмет віри найчастіше визначає церква, громада, держава, якщо вона пов'язана з церквою в міру їх відокремленості. Діапазон сакрального в різні часи й у різних культурах був різним й залежав від ступеня впливу релігії на культуру. Але ніколи не було наявним повне позбавлення людини сакральних істин, цінностей, переживань без нанесення цим шкоди як її психіці і здоров'ю, так і багополуччю всього суспільства в цілому.

Релігійні догмати, обряди, ритуали, атрибути, громади – це частина культури, яка покликана утримати увагу на Вищому Абсолютному. Однак, тісно переплітаючись з матеріалом культури, релігія проте ніколи не була її єдиним вираженням, оскільки людина має ще емоційну і раціональну природу, а тимчасове, минуше – це усе, що є в її розпорядженні і саме воно є репрезентантом вічності.

В історії людства були часи, коли ніякої іншої культури, крім релігійної, не було, ніякого іншого світогляду, крім релігійного, не існувало. Саме це, мабуть, породжує думки про те, що релігія є надкультурним явищем, тією базовою основою, на якій формуються і розвиваються всі складові культури. Ми, однак, думаємо, що релігію можна назвати навіть не культурним феноменом, а онтологічним, антропологічним, як і саму культуру. Тобто мова йде не про те, що культура породила релігію чи релігія культуру, а про те, що і те й інше являють собою єдине ціле, викликане до життя об'єктивними потребами і процесами на рівні людини та суспільства. Більш коректно, на наш погляд, говорити про самоорганізацію такого феномена як релігія. Ця самоорганізація, думаємо, залежить не лише від свободи буття релігії, а й від свободи людини в релігії.

Перераховані вище фактори об'єктивні, відповідають природним законам, законам людської природи і суспільства. Вони спонукають людину до дії, пошуку, творчості. Саме вони визначають весь функціональний набір релігії, що неминуче проявляється в культурі. Саме ці фактори сприяють входженню релігії в культуру, оскільки функціональний діапазон релігії дозволяє актуалізувати всі закладені в людині і суспільстві потреби. Ці потреби можна розглядати як причини людської активності не тільки в матеріальній, але й у духовній сфері.

*Г.Кулагіна**

РЕЛІГІЙНА ТА ЕТНІЧНА ІДЕНТИЧНОСТІ ЗА УМОВ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ УКРАЇНИ

Демократизація суспільного життя України, ідеологічний плюралізм значно позначилися на релігійній карті нашої країни, виступили суттєвими чинниками релігійної свободи держави.

Релігійна свобода постає як свобода вибору релігії, як свобода відправлення релігійного культу і виявляється через два свої аспекти. Перший з них стосується особистості, проблем її самовизначення самореалізації в смисловому полі певної релігії і розкривається через поняття “свобода віросповідань”. Другий стосується соціальних, правових можливостей функціонування церкви, релігійних об'єднань, громад віруючих і окреслюється поняттям “свобода церкви”.

За офіційними даними на початок 2004 року в Україні існувало близько 30 тисяч релігійних організацій¹. Кожна з них не лише функціонувала в законодавчо-правовому полі держави, але й виконувала важливі соціально-психологічні функції. Так, враховувалися ідеологічні та психологічні потреби віруючих, специфіка суспільного життя держави за даних часів. А через те, що держава активно потребувала інтегратора, об'єднувача спільноти, то такою інтегруючою ідеєю стала національна ідея. Чи відреагували релігійні організації на цей виклик часу? В якій формі суспільного діалогу виявляється ставлення релігії до національної ідеї?

Ми зупинимося на двох таких формах, а саме патріотизмі та націоналізмі.

* Старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, к.філос.н.

¹ Релігійна панорама. Інформаційно-аналітичний журнал. – 2004.– №2. – С.72.