

РЕЛІГІЯ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ІНСТИТУТ: РЕАЛЬНІСТЬ ЧИ МЕТАФОРА?

Визначається сутність релігії як водночас соціального та індивідуального явищ; аналізується правомірність застосування до цього явища терміна “соціальний інститут”. Здійснено розгляд соціальних потреб, які задовольняє релігія, і змісту та динаміки соціальних функцій, які релігія виконує в суспільстві.

Keywords: *religion, institution, social needs, social functions of religion.*

Ключові слова: *релігія, соціальний інститут, соціальні потреби, соціальні функції релігії.*

Ключевые слова: *религия, социальный институт, социальные потребности, социальные функции религии.*

Релігія є однією з найдавніших форм як індивідуального світогляду, так і масової свідомості. У домодерні часи через релігійні категорії мислилося практично все – політичні й економічні відносини, правила повсякденної взаємодії, минуле і майбутнє соціальних спільнот, статика та динаміка природничих процесів. Релігія керувала мисленням усіх членів суспільства, незалежно від їх майнового та соціального статусу. Нерідко саме завдяки релігійним віруванням різні спільноти зберігали свою ідентичність в умовах загрози асиміляції чужинцями. Відповідно в соціальних науках склалася стала традиція розгляду релігії як одного з “центрального” соціальних інститутів. Зокрема, релігію, поряд із сім’єю, економікою, політикою та освітою визначають як один з п’яти базових соціальних інститутів [1, с. 149]. Водночас таке переконання поділяють не всі соціологи, і нерідко можна зустріти думку, що

не варто застосовувати поняття соціального інституту до релігії як форми світогляду (навколо якого “наростають” відповідні форми діяльності та організації/об’єднання), а скоріше з інституційного погляду мають аналізуватися самі ці організації/об’єднання та все, що з ними пов’язано.

Такі сумніви щодо інституційності релігії загалом, мабуть, пов’язані із множинністю та багатоманітністю реальних соціальних проявів того, що позначається терміном “релігія”, а також внаслідок припущення, що світоглядна складова релігії є скоріше індивідуальним феноменом, тоді як соціальними є лише групи та організації, які утворюються навколо цього світогляду. Відповідно метою цієї статті є аналіз можливості застосування поняття “соціальний інститут” до релігії як цілісного, і водночас багатолікого феномену.

Спочатку необхідно визначитися зі змістом понять “релігія” та “соціальний інститут”. Ці поняття, як і багато інших, у соціальних науках є неоднозначними, тлумачаться як вузько, так і широко, як змістовно, так і функціонально. Релігію визначають по різному, або ніяк не визначають, виходячи з того, що всім зрозуміло, про що йдеться. Можна зустріти прив’язки до священного, до віри у Бога, віри у надприродне, або визначення через те, які наслідки цей феномен має для спільноти або окремої людини (наприклад, інтеграція, компенсація, заспокоєння тощо).

На мою думку, релігію можна визначити як *форму світогляду, яка базується на системі уявлень про існування та діяльність надприродних істот або сил, до яких формується відношення різної міри усвідомленості, інтенсивності, емоційності, наслідком чого є формування певного комплексу соціальних практик, пов’язаних з цими відносинами*. Щодо кожної зі складових цього визначення зробимо кілька пояснень.

По-перше, щодо такого визначення можна дорікнути, що воно є недостатньо соціологічним, оскільки більше акцентується на релігії як внутрішньоособистісному феномені (форма світогляду), а такі базові соціальні характе-

ристики, як діяльність та практика, виступають як похідні, вторинні. Але, на мій погляд, прагнути дати суто “соціологічне” визначення релігії не потрібно. Остання є багатовимірним явищем, яке має колективний (соціальний), так і індивідуальний, психологічний характер. Воно існує як нерозривна єдність цих складових, і штучний їх розрив веде лише до неврахування якихось важливих сторін. Причому це стосується звуження в будь-який бік – чи то соціальний, чи то психологічний.

Проблеми з визначенням поняття “релігія” виникають саме внаслідок того, що часто таке визначення намагаються дати орієнтуючись на вузькі категорії. Безпосередні форми релігії є дуже багатоманітними, внаслідок чого “вузькі” поняття погано працюють. Згадаймо Е.Дюркгейма, який писав, що релігією є: “гуртова система вірувань та дійств щодо святих речей, цебто відокремлених, заборонених вірувань та діянь, які об’єднують в одну й ту саму моральну спільноту, названу церквою, всіх, хто до неї вступає”[2, с. 46]. Тобто насамперед робиться акцент на понятті “священного”, з подальшим наголосом на цілісну групу. Але, враховуючи розуміння святості як священного, таке визначення на сьогодні цілком підходить до, скажімо, нації чи держави. І така можливість проявляється у створенні формули “громадянська релігія”, запропонованої Р.Белла [див, напр., 3], або у приписуванні чи то релігійних рис, чи то власне характеру релігії, різним ідеологіям (скажімо, комуністичній). Відштовхування у визначеннях релігії від “священного” могло пасувати до опису релігій давніх суспільств, у яких “священне” справді стосувалося лише сфер релігійного, але не підходить для сучасних суспільств, в яких термін “священне”, “святе” застосовується і до цілком світських феноменів.

Тож варто спиратися на широке визначення, яке б охоплювало максимально можливий обсяг, звужуючи його залежно від потреб конкретного спеціалізованого дослідження. Скажімо соціолог у межах предмета своєї науки має аналізувати, як релігія впливає на діяльність людей,

груп, їх соціальні практики, на функціонування суспільства загалом, і як соціальні спільноти, норми традиції справляють зворотний вплив на зміст та характер релігійних вірувань.

По-друге, у запропонованому визначенні термін “вірування” (який часто асоціюється з релігією), свідомо замінений на термін “уявлення”. Це пов’язано з проблематичністю, з моєї точки зору, використання поняття віри, точніше, розведення в даному випадку “віри” та “знання”. Адже якщо звернутися до традиційних суспільств, то можна припустити, що наше потрактування ставлення, скажімо, давніх греків, до богів та інших особливих істот як віри буде не зовсім коректним. Зокрема, сказавши, що давні греки не вірили в богів, а *знали*, що вони є, чи помилимося ми? Цілковито можна стверджувати, що давні люди *знали* і *були впевнені* в тому, що є боги, є Олімп, де ці боги бенкетують тощо. Ми пов’язуємо знання з інформацією, яка є точною, достовірною, а віру – з інформацією, котра достовірною не є, яку приймають без доказів, обґрунтування. Але у всі часи люди бачили богів, говорили з ними (або принаймні слухали), завжди можна було знайти свідків, які безпосередньо стикалися з істотами, які були об’єктом релігійного культу (незалежно від того, було це насправді, чи лише витвором уяви). Більшою мірою це стосується давніх часів, але певною мірою справедливо і для сьогодення. Тому коректніше говорити про уявлення, які можуть мати форму і знання, і віри.

По-третє, слідуючи за традицією радянського релігієзнавства, у запропонованому визначенні релігія прив’язується до надприродного. Але треба відмітити, що така прив’язка є певною умовністю і використовується внаслідок відсутності точнішого терміна. Адже термін “надприродне” є певним підлаштуванням реальності під наукові уявлення, оскільки переважну більшість часу існування релігій об’єкти вірувань та культу не сприймалися як надприродні істоти. Тобто не проводилося поділу на “тут” і “там”, а скоріше мав місце поділ на відкриту і заборонену

для звичайних дій та практик сфери (те, що Е.Дюркгейм називав профанним і священним). Боги та демони жили поряд із людьми, можливо, були невидимими, часто сильнішими за людей, але вони були частиною світу, буквально “заходили в гості” до людей, безпосередньо їм наказували тощо. Термін “надприродні” для їх позначення почали використовувати вчені, які підходили до природи як до об’єкта дослідження, і для яких природа була лише те, що піддається чуттєвому пізнанню.

По-четверте, йдеться про надприродні сили та істоти, які певним чином діють, принаймні, у межах суб’єктивної реальності, і з якими у цих межах можливі більш чи менш усвідомлені відносини. Наголос на істотах та силах потрібен, аби запропонованому визначенню відповідали ті вірування, в яких немає богів, або навіть демонів (наприклад, шаманізм). Підкреслення діяльній природи цих істот та сил пов’язане із тим, що лише можливість їхньої діяльності викликає у людей потребу чинити якісь дії, спрямовані на ці істоти, або спрямовані на виконання певних вимог з їхнього боку (якщо вони існують, але нічого не роблять, ніяк не впливають на життя в цьому світі, то зникає сенс звернення до них).

Нарешті, відсилка до відносин з цими істотами та силами необхідна для того, аби відділити релігію від чистої магії. Звичайно, магичні елементи, зазвичай, присутні й у релігіях, але відмінність між релігією та магією якраз і полягає в тому, що дія магії є “механічною”. Магія є певною сукупністю ритуалізованих дій, пов’язаних із переконанням у можливості впливу на певні речі (події) самою цією сукупністю дій. Такий вплив можливий внаслідок існування глибокого взаємозв’язку між усіма речами в світі. У цьому випадку не обов’язкові переживання, емоційна причетність, відповідність якимось моральним вимогам. Результат тут отримується лише внаслідок правильності ритуалізованих дій, і не пов’язаний ані із чеснотами особи, яка здійснює ці дії, ані із метою, з якою вони здійснюються. Релігія ж з’являється тоді, коли виникає

емоційна причетність, коли людина (або колектив) *вступає у відносини*, бодай мнимі, уявні із певними істотами або силами. Ці істоти розглядаються як суб'єкт цих відносин. Елементи магії (більші чи менші) залишаються і тут, але вони вже обмежуються вольовими характеристиками іншої сторони відносин. Давні греки приносили жертви богам, аби отримати їх прихильність; але боги були вільні давати чи не давати цю прихильність. Результат не був напередзаданим. У випадку ж магії така передзаданість є. Події здійснюються внаслідок визначених стимулюючих дій, і думка тієї сторони, на яку здійснюється вплив, не важлива.

Зрозуміло, що визначена таким чином релігія є лише базисом і як така соціологічному дослідженню не підлягає. Соціологи мають досліджувати все те, що на основі цього базису надбудовується і стає фактором або наслідком соціального життя. А саме, які ідеї, норми та цінності, обґрунтовані релігійно, регулюють правила співжиття людей та умови співіснування груп і різних соціальних інститутів, та як ті організації, які створюються для підтримання відносин з релігійними об'єктами, вписуються в соціальне життя, якими є наслідки їх діяльності саме як організацій для всієї системи соціальних взаємодій в тій чи іншій спільноті.

Тепер звернемося до визначення того, що будемо розуміти під соціальним інститутом. У поняття соціального інституту (в західній традиції – інституції) вкладають хоча і схожий, але не ідентичний зміст. Крайнощами тут є або дуже широке потрактування цього феномену, в яких, по суті, втрачається якась специфіка, або фактичне “злиття” соціальних інститутів з соціальними організаціями. Прикладами першого є слова Н.Смелзер про інститут як “сукупність ролей та статусів, призначених для задоволення певної соціальної потреби” [4, с. 79], та Е.Гідденса – як про “практики, які мають найбільшу просторово-часову тяглість у межах тих чи інших спільнот” [5, с. 60]. Під подібні визначення підходить надзвичайно широке коло

феноменів (зокрема, ті ж самі соціальні організації), тож їх навряд чи можна використовувати практично. Прикладом другої крайнощі є пропонуване польським соціологом Я.Щепанським визначення соціальних інститутів як “систем закладів, у яких певні люди, обрані членами групи, отримують повноваження для виконання суспільних і безособових функцій заради задоволення суттєвих індивідуальних і суспільних потреб і заради регулювання поведінки інших членів груп” [6, с. 96–97].

Чимало визначень прив’язують зміст соціальних інститутів до соціальної дії, пов’язаної з виконанням якихось важливих завдань. Г.Спенсер писав, що будь-який соціальний інститут утворюється як стійка структура соціальних дій, яка виконує певні функції. З погляду інституційної соціології соціальні інститути передбачають “свідомо регульовану і організовану форму діяльності маси людей, відтворення повторюваних і найбільш стійких зразків поведінки, звичок, традицій, які передаються з покоління в покоління. Кожен соціальний інститут, що входить до певної соціальної структури, організовується для виконання тих чи інших суспільно значущих цілей та функцій” [7, с. 118]. В одному з російських підручників із загальної теорії соціології соціальний інститут визначається як “певна організація соціальної діяльності і соціальних відносин, яка здійснюється через внутрішню узгоджену систему доцільно орієнтованих стандартів поведінки, виникнення і групування яких у систему зумовлені змістом конкретного завдання, яке соціальний інститут вирішує” [8, с. 369]. У відомому українському підручнику із загальної соціології соціальний інститут визначається як “така організація соціальних відносин, що сформована для розв’язання основних соціальних проблем, це різновид соціетального “головного проекту”, що визначає, як саме суттєва діяльність має бути організована, спрямована і реалізована” [1, с. 149].

Нарешті, доволі популярною є прив’язка соціальних інститутів до цінностей та норм. Наприклад, П.Штомпка

говорить про інститут як “набір таких норм та цінностей, які регулюють ... особливо важливу та універсальну сферу людського життя: норм і цінностей, які стосуються правильних, достойних, порядних або заборонених дій та відносин ...” [9, с. 276].

Якщо спробувати виділити те спільне, що є у наведених визначеннях, то побачимо, що в більшості з них має місце наголос на тому, що це:

- комплекси (системи) норм (правил поведінки) та цінностей;
- комплекси, які регулюють життєдіяльність спільноти (причому регуляція не будь-чого, а якоїсь критично значущої сфери соціальних відносин);
- комплекси, які є “відповіддю” на існування “стратегічної” потреби;
- комплекси, які є сталими (можна сказати стабільними) у часі та просторі.

Тобто соціальний інститут можна визначити як зв’язну сукупність норм і цінностей, які здійснюють регуляцію важливої сфери соціальних відносин відповідно до поточних запитів (потреб) суспільства. У зв’язку із цим говорять, що кожен соціальний інститут має мету своєї діяльності (пов’язану з певною “вищою”, критичною потребою всієї спільноти), той чи інший набір соціальних функцій, спрямованих на реалізацію мети, певні соціальні організації, які безпосередньо реалізують ці функції (і в межах яких існує набір соціальних позицій і ролей), та систему санкцій.

Отже, для того, аби говорити про якийсь феномен як про соціальний інститут, необхідно визначити, чи відповідають його характеристики вищенаведеним характеристикам соціальних інститутів, а саме, чи є якась “стратегічна” суспільна потреба, яку він задовольняє, чи виконує він регулятивні соціальні функції через функціонування систем норм і цінностей, чи є виконання цих функцій тривалим у часі (зрозуміло, що має йтися про тривалість як мінімум протягом кількох століть).

Останні характеристики, вочевидь, є притаманними будь-якій релігії. Адже будь-яка релігія має систему (або принаймні набір) правил поведінки стосовно членів своєї та чужих спільнот, які базуються на певних “надприродно” мотивованих та обґрунтованих цінностях. У кожній релігії містяться вимоги (формальні та неформальні) до дії в тих чи інших ситуаціях, яких особи, які належать до цієї релігії, мають поважати і дотримуватися, під загрозою покарання як у потойбіччі, так і в “цьому” світі. Відповідно, релігія завжди виконує низку функцій, завдяки яким спільнота функціонує саме таким, а не іншим чином. У різних працях можна зустріти різний перелік таких функцій, серед яких назвемо функції інтегративну (в аналізі примітивних і давніх релігіях ця функція завжди виступає на першій план), збереження та відтворення соціальних зразків, ідентифікації та ідентичності, визначення мети та сенсу існування спільноти, легітимації існуючої системи, зменшення емоційної напруженості в умовах кризових ситуацій (по-іншому її можна назвати компенсаторною функцією), комунікативну.

Так само очевидно є надзвичайна тривалість виконання релігією цих функцій. Можливо, релігія є одним із найдавніших соціальних феноменів, принаймні якщо звернутися до наведеного на початку переліку базових соціальних інститутів, вона вочевидь, давніша за інститути економічні, політичні та освітні, і як мінімум давністю не поступається інституту сім'ї.

Єдиним проблемним питанням залишається, чи можна говорити про якусь саме загальносуспільну (а не особистісну) потребу, яку задовольняє цей феномен? І таке питання є не з легких. По-перше, можна припустити, що така потреба є не одна. По-друге, такі потреби є латентними, а не явними, що веде до того, що ми можемо лише висловлювати гіпотези, які навряд чи можна абсолютно переконливо довести. Адже не можна сказати, що люди чітко усвідомили певну потребу, і для реалізації цієї потреби створили релігію. По-третє, ці потреби можуть змінюва-

тися в часі, тобто в одні часи є перевага однієї потреби, в інші часи – іншої.

Ще з часів Е.Дюркгейма, Б.Маліновського, А.Редкліфф-Брауна ствердилися уявлення про те, що головною потребою, яку задовольняє релігія, є потреба інтеграції членів тієї спільноти, яка є носієм цієї релігії. З тих часів така точка зору часто зустрічалася з критикою, але навіть сьогодні таку точку зору приймають деякі сучасні соціологи. Наприклад, у вже згаданому українському підручнику із загальної соціології відмічається, що “інститут релігії презентує сукупність цінностей і ритуалів, які підтримують у суспільстві солідарність і згоду” [1, с. 149]. Зрозуміло, що за певних умов такий погляд є справедливим, і релігія дійсно за певних обставин виконує інтегративну функцію. Але, по-перше, така функція не є універсальною (в одних ситуаціях релігія інтегрує, в інших, навпаки, створює напруженість та розділення навіть у межах однієї спільноти), а по-друге, в подібному підході явно перебільшується роль релігії в інтеграції. А саме за такого підходу припускається, що спільноти можуть інтегруватися лише через релігію, що є, очевидно, неправильним для розвинених суспільств, і доволі сумнівним навіть стосовно “примітивних” суспільств. У примітивних суспільствах цілісність підтримується звичайною потребою виживання, коли члени спільноти свідомо або несвідомо відчують безпосередню залежність від спільноти, і розуміють, що поза цією спільнотою їм не вижити. І якихось додаткових засобів підтримки цілісності, інтеграції просто не потрібно.

Якщо виходити із запропонованого мною визначення релігії як відносин з надприродним, трансцендентним, то для розуміння сенсу цих відносин, мабуть, насамперед потрібно звернутися до проблеми безпеки. Адже у більшості випадків культово-ритуальна діяльність релігійних організацій та окремих людей пов’язані із бажанням заслужити милість тих сил, на які ця діяльність спрямовується. Люди завжди щось просили у богів, просили те, чого вони не мали, або те, що могли втратити. Людські

спільноти (так само, як окремі люди) постійно знаходяться під “дамокловим мечем” різноманітних загроз (стихійні лиха, голод, втрата свободи або знищення іншими спільнотами тощо). Тож звернення до об’єктів релігійних уявлень передусім є спробою закріплення безпеки.

Подібна точка зору хоча й є традиційною (оцінка релігії як наслідку людської недосконалості та страху з’являється вже в перших “світських” аналізах релігії у філософії XIX ст.), але достатньо добре відповідає емпіричним фактам. Наприклад, відомий сучасний соціолог Р.Інглхардт, намагаючись зрозуміти причини релігійної динаміки, пов’язує її саме із “екзистенційною безпекою”, яка визнається ним як критичний фактор, який впливає на релігійність.

Р.Інглхардт, спираючись на результати двадцятилітніх міжнародних порівняльних опитувань у межах програми “*World Value Survey*”, відзначає пряму залежність між безпекою та релігійністю, коли чим вищий рівень відчуття кожним громадянином своєї безпеки, тим менший рівень релігійності і тим більше руйнуються релігійні цінності, вірування та практики. Р.Інглхардт пише: “...Ерозія релігійних цінностей, вірувань і практик зумовлюється довготривалими змінами в екзистенційній безпеці, які пов’язані з людським розвитком і соціоекономічною рівністю, а також із культурним спадком і релігійними традиціями кожного суспільства” [10, с. 53].

Життя в бідних країнах є дуже вразливими щодо непередбачуваних ризиків. Бідні країни мають обмежений доступ до основних умов виживання, таких як чиста вода і гарна їжа, охорона здоров’я, освіченість і матеріальні статки. Також ці країни часто стикаються з проблемами забруднення навколишнього середовища, ґендерної нерівності й етнічних конфліктів, а також масою інших природних і соціальних проблем. Також для забезпечення особистої безпеки, крім власне рівня економічного розвитку, є стан соціоекономічної нерівності. Економічний розвиток, за якого всі вигоди узурпуються вузьким прошарком

людей, не формує масового відчуття безпеки. Розвинуті країни значною мірою позбулися як крайнощів бідності, так і суттєво зменшили невизначеність й щоденні ризики для виживання. Це, на думку Р.Інглхардта, пояснює меншу частку в розвинутих країнах віруючих як таких, та нижчі показники інтенсивності цієї віри. Відповідно ним прогнозується, що в довготривалій перспективі, внаслідок процесу людського розвитку (який веде до посилення відчуття “екзистенційної безпеки”), значущість релігії в людському житті поступово зменшуватиметься.

Другою ймовірною суспільною потребою, яку задовольняє релігія, є потреба сенсу. Адже так само як з проблемою сенсу власного існування стикаються окремі люди (які завжди шукали відповіді на запитання “Навіщо я живу?”), так само для масової свідомості постає питання сенсу існуючого в суспільстві порядку речей (запитання типу “Чому все в спільноті влаштовано саме так, а не інакше?”).

Ще однією надзвичайно важливою як для окремих людей, так і для людських спільнот (і тісно пов’язаною з попередніми двома потребами), є потреба порядку. Нормальне життя для більшості людей – це життя впорядковане. Відсутність порядку, стан невизначеності, нестабільності, сприймається як стан небезпеки. І якщо впорядкування відносин між людьми залежить від них самих, то на стан навколишнього середовища, на “космічні” процеси люди осмисленого впливу не мають. Тому процеси в природі сприймаються саме як хаотичні і ворожі спільноті. Релігія ж вносить у цей хаотичний світ порядок, описує цей світ як такий, що є впорядкований вищими силами. І як такий він постає як зрозумілий та передбачуваний.

Таким чином, для релігії загалом (а не лише для її організаційних форм) цілком коректним є найменування соціального інституту. Водночас можна поставити запитання, а чи можемо ми говорити про релігію як про соціальний інститут будь-якого суспільства, чи то давнього, чи то сучасного. Зважаючи на радикальні зміни, які сталися зі статусом релігії в модерних суспільствах, цілком

можна говорити про певні трансформації самої інституційної сутності релігії, оскільки змінилися як суспільні потреби, які релігія задовольняє, так і обсяг виконуваних нею функцій.

Цілком очевидним є факт, що функціонування релігії як соціального інституту зазнавало суттєвих змін протягом історії. Її функції змінювали свій обсяг у всі часи, залежно від міри інтеріоризації релігійних орієнтацій широкими масами, посилення чи послаблення державних утворень тощо. В європейських країнах і тих країнах, які обрали їх шлях розвитку за взірцем, найбільш масштабним такий зсув був після кардинальних соціетальних змін, пов'язаних з індивідуалізацією та технізацією людського життя після промислової революції та буржуазних революцій XVIII–XIX ст. Для характеристики такого стану релігії соціологи релігії використовують термін “секуляризація”, який у широкому сенсі означає втрату релігією своєї соціальної значущості і перехід переважно на особистісний рівень.

Зокрема, якщо говорити про зміни в потребах, які задовольняє релігія, то, по-перше, має місце “перехоплення” чималої частки задоволення цих потреб іншими, нерелігійними інститутами. Безпека і суспільства, і окремої людини стає переважно справою світських інститутів та установ, таких як наука, система охорони здоров'я, правоохоронні органи та держава в цілому. Водночас повністю втратити можливість задоволення цієї потреби релігія не може, оскільки створити умови повної безпеки нездатен жоден соціальний інститут. Більш стійкою виявляється прив'язка релігії до задоволення потреби у смислі, оскільки останній тісно пов'язаний з тим, що, так би мовити, виходить за межі феномену (інституту, поведінки), щодо якого визначається смисл. Саме по собі існування чи дії не мають сенсу. Осмислюючи щось, суб'єкт відповідає собі на питання “для чого щось існує?”, “для чого щось робиться?”. І найкраще кінцеві смисли для життя людини та існування суспільства пропонує саме релігія.

Так само залишившись як такі, змінили свій обсяг і соціальні функції релігії. Зокрема, це відбулося внаслідок того, що ці функції релігія почала ділити з іншими соціальними інститутами. Наприклад, у традиційних суспільствах такі функції, як збереження та відтворення зразка, визначення мети існування суспільства, легітимації релігія виконувала практично одноосібно. Вся система соціальних відносин мислилася та виражалася через релігію. Але поступово, мірою модернізаційних трансформацій, ці функції частково починали виконувати інститути освіти, науки та політичні інститути, які зрештою в модерних спільнотах перебрали ці функції переважно на себе. Легітимація та визначення загальносуспільної мети існування в сучасних модерних суспільствах здійснюється через ідеї “загального блага”, “загальної згоди”. Існуючі політичні та соціальні системи є легітимними тією мірою, якою вони відповідають мирським потребам та орієнтаціям громадян. Продукування та трансляцію знання майже виключно здійснюють світські наука та освіта.

Функцію інтеграції та пов’язану з нею функцію соціальної ідентифікації релігія в модерних суспільствах практично втрачає. Інтеграція тут відбувається переважно через ту ж саму систему освіти (через яку транслюється національна міфологія та ідентичність), через демократичні політичні установи (які вважаються найправильнішими та найсправедливішими). Ідентифікація індивідів також прив’язується передусім до світських політичних, територіальних, етнічних спільнот, а не до спільності по вірі.

Мабуть, єдиною соціальною функцією, яка збереглася за релігією в повному обсязі, є функція компенсаторна внаслідок того, що жоден світський інститут не може виконувати її у потрібних обсягах. Але й тут ця функція так само індивідуалізується, компенсуючи проблеми більше індивідуалізовано. Враховуючи це, можна ставити питання, чи не є загальною тенденцією для модерних суспільств зменшення соціальності тих функцій, які ре-

лігія виконувала і виконує, а відповідно певна її деінституціалізація?

Література

1. *Соціологія* : навч. посіб. / [Макеєв С.О., Чорноволенко В.П., Осовський В.Л. та ін.] ; за ред. С.О.Макеєва. – К. : Укр. енцикл. ім. М.П.Бажана, 1999. – 344 с.
2. *Дюркгайм Е.* Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії / Еміль Дюркгайм ; [пер. з франц. Г.Філіпчук, З.Борисюк]. – К. : Юніверс, 2002. – 424 с.
3. *Парацевін М.* Civil Religion. Теорії громадянської релігії у західній науковій думці / Максим Парацевін // Людина і світ. – 2002. – №10. – С. 29–32.
4. *Смелзер Н.* Социология / Нейл Смелзер ; [пер. с англ. З.П.Вольская]. – М. : Феникс, 1994. – 688 с.
5. *Гидденс Э.* Устройство общества: очерк теории структуризации / Энтони Гидденс ; [пер. с англ. И.Тюрина]. – М. : Академ. проект, 2003. – 528 с.
6. *Щепанський Я.* Элементарные понятия социологии / Ян Щепанський ; [пер. с польск. М.М.Гуренко]. – М. : Прогресс, 1969. – 240 с.
7. *Современная западная социология* : словарь / [сост. Ю.Н.Давыдов и др.]. – М. : Политиздат, 1990. – 432 с.
8. *Социология.* Основы общей теории : учебник для вузов / отв. ред. академик РАН Г.В.Осипов, действительный член РАЕН Л.Н.Москвичев. – М.: Норма, 2003. – С. 369.
9. *Штомпка П.* Социология. Анализ современного общества / Петр Штомпка ; [пер. с польск. С.М.Червонная]. – М. : Логос, 2005. – 664 с.
10. *Inglehart R.* Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide / R. Inglehart, P. Norris. – 2nd edition. – Cambridge University Press. – 375 p.