



Оксана ІВАНКОВА-СТЕЦЬОК

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИФІКАЦІЙНОГО ПРОСТОРУ УКРАЇНИ НАПРИКІНЦІ ХХ — НА ПОЧ. ХХІ ст.: КОНФЕСІЙНИЙ АСПЕКТ

У статті розглядаються особливості формування ідентифікаційного простору України кін. ХХ — поч. ХХІ ст., зокрема аналізуються перспективи участі Церкви у становленні української громадянської нації в умовах поліконфесійного суспільства. Автор намагається поєднати макро- і мікропідходи, приділяючи особливу увагу аналізу повсякденного життєвого досвіду сучасних українців із широким використанням авторських емпіричних досліджень.

Ключові слова: ідентифікаційний простір, релігія, модель національної (державної) Церкви.

© О. ІВАНКОВА-СТЕЦЬОК, 2011

ISSN 1028-5091. Народнознавчі зошити. № 2 (98), 2011

Суспільно-релігійна ситуація, яка склалася в незалежній Україні, принципово відрізняється від тієї, що була в радянські часи. Після тривалих років суворого атеїстичного режиму Церква отримала нагоду активізувати свій вплив на суспільство, ставши дієвим учасником етносоціальних процесів, зокрема, скерованих на пошуки ціннісних орієнтирів формування єдиного ідентифікаційного простору України.

Релігійні трансформації віддавна постають об'єктом уваги вітчизняних дослідників, в першу чергу істориків, які у своїх працях відтворюють історію становлення та розвитку християнства в Україні, досліджують вплив релігії на формування української нації, на розвиток духовної культури українського народу, аналізують діяльність Церкви у здійсненні культурних обмінів між Україною і світом. Праці В. Антоновича, М. Грушевського, І. Крип'якевича, О. Левицького, І. Огієнка та інших відомих українських мислителів становлять основу джерельної бази більшості сучасних досліджень суспільно-релігійної проблематики. Для вітчизняної науки особливо актуальними бачаться такі питання, як реалії та перспективи участі Церкви в процесах національного відродження, особливості духовно-релігійних ідентифікацій та релігійних практик, можливості широкого впровадження духовно-світської освіти (В. Бондаренко, В. Єленський, Р. Кирчів, А. Колоний, М. Маринович, Е. Мартинюк, Л. Рязанова, Л. Филипович). Водночас поки що недостатньо уваги приділяється вивченню соціоінтегративного потенціалу Церкви, зокрема, залишаються мало дослідженими конфесійні аспекти процесу творення нової української ідентичності.

Завдання нашої публікації вбачаємо у вивченні особливостей формування ідентифікаційного простору України кін. ХХ — поч. ХХІ ст., зокрема маємо намір проаналізувати перспективи участі Церкви у становленні української громадянської нації в умовах поліконфесійного суспільства. У своїй розвідці ми спробуємо поєднати макро- і мікропідходи, приділяючи особливу увагу аналізу повсякденного життєвого досвіду сучасних українців із широким використанням авторських емпіричних досліджень.

Наші міркування розпочнемо з короткого історичного екскурсу. В даному контексті нагадаємо, що кінець минулого століття ознаменувався масовим зверненням українців до релігії, що можна розглядати як одну із визначальних характеристик процесу долання «кризи ідентичності» «пострадянсько-

го» соціуму. Це був період гострого «розчарування» у марксизмі — вченні, яке тривалий час визначало сенс існування держави і окремих індивідів, позаяк вважалося єдино правильним, що нібито несло надію цілому людству, а насправді призвело до «порушення фундаментальних позицій і ціннісних орієнтацій духовного розвитку народу, які позначилися на вихованні кількох поколінь і отруйні злоякісні плоди яких ще довго даватимуться взнаки» [1].

«Те, що перестає існувати як ідея, зникає як дійсність» [2]. Тож коли стало зрозумілим, що зазнала краху не стільки система філософських, економічних та соціально-політичних поглядів, скільки ідеологія загалом, — утворився свого роду «ідеологічний вакуум», який необхідно було заповнити. Це стало поштовхом до актуалізації в українському суспільстві поч. 90-х рр. необхідності практичної реалізації гасла про національну інтеграцію в рамках загальнонаціональної ідеї. Її формулювання у перші роки української незалежності очікувалось не в останню чергу від Церкви, хоча це до певної міри суперечило «традиційним» уявленням про природу українського націоналізму, прихильники якого, в основному, поклалися не на релігійні критерії, а на відродження спільної історичної традиції [3].

У процесі демократизації політичного життя українського суспільства новітнє розуміння ролі Церкви як потенційного генератора національної ідеї почало поступово модифікуватися і стало вже не таким однозначним. Так, в середині 90-х рр. все ще залишалась поширеною думка про те, що українському народові потрібна своя сильна незалежна Церква [4]. Водночас з'явилась величезна кількість визначень національної ідеї, які вказували на існування державницьких, етнічних, егалітарних акцентів в інтерпретаціях представників «спеціалізованої ідеології» [5]. Зокрема, поширилася концепція «релігійного деномінаціоналізму», зміст якої полягає у тому, що жодна конфесія не може стати офіційною державною релігією (або недержавною, але офіційною), якщо суспільство є поліконфесійним [6].

Перше десятиліття ХХ ст. демонструє фактичну вичерпаність резерву звернення українців до релігії [7]. Відповідно, завершується і процес реформування та урізноманітнення конфесійної структури українського суспільства, що, втім, не призводить до послаблення міжконфесійної «конкуренції». Більше того, знижен-

ня можливостей розширюватися в «кількісному» відношенні лише активізує прагнення окремих Церков до посилення свого впливу в суспільстві. Тож хоча питання щодо перспектив участі Церков різних конфесій у формулюванні національної ідеї на поч. ХХ ст. вже не звучить з тією гостротою, як на перших порах епохи української незалежності, воно й надалі залишається актуальним, адже залишається актуальною потреба у виробленні національного консенсусу в українському суспільстві, яке стало «багатоскладовішим» в ідеологічному плані.

Оцінювати вплив поліконфесійності та визначати її роль у конструкції соціальних утворень можна по-різному, зрештою, як і аналізувати окремі історичні події та культурні явища, що були та є причиною цього феномена. В цьому взаємозв'язку можна виділити дві «полярні» точки зору. З одного боку, в контексті гуманістичної традиції, поліконфесійність (як і будь-який плюралізм) слід вважати добром і досягненням демократії, тобто оцінювати як «позитивне» явище. З іншого боку, поліконфесійність можна вважати конфліктогенним чинником функціонування суспільства, адже історія свідчить, що конфесії рідко співіснували мирно; між ними точилася боротьба, в якій гинули люди, ідеї, школи, твори мистецтва, храми. Релігійний вплив цих конфліктів виражався у прагненні церков до експансії, розширення територій впливу, збільшення кількості парафій та парафіян тощо. В цьому випадку релігійне почуття було «страшним вибуховим матеріалом, причиною страшних війн» [8]. Однак частіше підґрунтям міжконфесійних конфліктів були причини далеко не релігійні. Натомість конфесії виступали як провідники політичних, економічних, ідеологічних, культурних інтересів певних соціальних (національних, етнічних, субетнічних) груп, які боролися за свій вплив на суспільство [9]. Така ситуація до цього часу є актуальною для України, де люди часто попадають у «пастку конфесіоналізму та пошуків ідентичності», постійно запитуючи себе, ким вони є, «замість запитувати себе про те, до чого закликає Бог» [10]. Це, у свою чергу, посилює міжконфесійну «конкуренцію» в українському суспільстві. Суттєву роль у загостреннях міжконфесійних конфліктах відіграє і недосконалість системи взаємовідносин «державна-Церква» в сучасній Україні.

Так, на початках своєї незалежності наша держава зафіксувала «де юре» модель державно-церковних відносин, яка базується на законодавчо закріпленому принципі відмежування держави від Церкви (т. зв. *модель відділення*), згідно з яким «Церква і держава є партнерами, проте не підлягають одна одній» [11]. Однак, реалізувати «де факто» цю модель до цього часу повною мірою не вдалося, бо майже одразу модель відділення розпочала свого роду «дрейф» в бік іншої — т. зв. *національної (державної)*. В контексті останньої Церква розглядається як вагома умова збереження національно-духовних цінностей, що передбачає її (Церкви) залучення у всі сфери суспільного життя шляхом закріплення законодавчо державного статусу певної релігії [12]. Впровадженню такої моделі зазвичай передують т. зв. *релігійний ренесанс*, як це було, для прикладу, наприкінці XVI ст. в Україні, коли «розпочався жвавий культурно-національний рух, скерований першим ділом на оборону церкви своєї як своєї честі народної, як своєї власної душі [...], Церква стала центром українського національного життя; бачивши різні перепони для свого розвитку, українське громадянство горнулося до церкви як до єдиної національної інституції, де можна було почувати себе українцем» [13]. Цей рух, зрештою, призвів до того, що Київ отримав статус «найбільш покозаченого з усіх більших міст України, центральне явище церковного, культурного й національного життя України» [14].

У 90-х рр. в Україні склалася подібна ситуація: як засвідчують результати всеукраїнських соціологічних моніторинрів [15], в цей час у суспільстві різко зріс рівень довіри населення до духовенства та Церкви, який залишається відтоді стабільно високим.

Зрозуміло, що можна виділити далеко не одну причину «дрейфу» від моделі відділення Церкви від держави до моделі національної (державної) Церкви в незалежній Україні. Однак, попри всю складність і багатофакторність процесу, думається, є підстави пояснити недієвість моделі відділення причинами ідеологічного характеру, зокрема, розпадом «радянського політичного канону», що базувався на трьох «китах» — цілісності, ієрархії та цілескерованості [16]. Далася взнаки і певна «традиція», в контексті якої, як вже зазначалося, Україна радянського періоду не була в повному сенсі секулярною, а була сакральною, «сповідуючи» марксизм, релігійними

рисами якого були: строга догматична система; незмінність філософії науки; «священне писання» Маркса, Енгельса, Леніна, Сталіна; поділ світу на дві частини — віруючих-вірних і невіруючих-невірних; ієрархічно організована комуністична «церква» з директивами зверху; перенесення совісті на вищий орган комуністичної партії; тоталітаризм; фанатизм віруючих; відлучення і розстріл еретиків; недопущення секуляризації всередині колективу віруючих; визнання першородного гріха (експлуатації) [17]. Безумовно, ідеологія радянської держави, яка стала її «релігією», була «принципово антихристиянською» [18], а отже — приреченою на відхід у небуття. Криза «радянської» ідентичності виявилася «настільки всепроникаючою, настільки зарядженою негативною енергетикою, що як тільки дещо послабилася поліцейсько-тоталітарна система кріплення імперії зла, остання логічно зазнала [...] розвалу» [19]. Попри це, українське (уже пострадянське) суспільство, втративши свої ідеологічні орієнтири (а відтак — певну, хоч і не надто стійку і навіть вельми «сумнівну», ідентичність), уже через нетривалий час після проголошення незалежності відчувало потребу в ученні, яке було б альтернативним «всесильному, бо вірному» марксизмові і уможливило б формування нової ідентичності, а отже — консолідацію суспільства.

Рух до плюралістичного (в т. ч. поліконфесійного) суспільства неминуче передбачає переструктурування ідентифікаційного простору та переосмислення особистих ідентифікацій (які все більше стають незавершеними і відкритими). Відповідно, виникає плюралізм самоідентифікацій. Хтось за цих умов відчуває себе комфортно, виявляючись, за висловом П. Бергера «віртуозами плюралізму» [20]. Однак, для більшості людей процеси пошуку нової ідентичності супроводжуються значними труднощами, що актуалізує потребу їх включення у різноманітні спільноти.

З огляду на зростаючий рівень довіри до Церкви, провідна роль в процесах формування ідентифікаційного простору України мала б відводитись саме цьому соціальному інституту. Однак, названа потреба залишилась практично нереалізованою. На нашу думку, таку ситуацію зумовлено низкою взаємопов'язаних чинників, а саме, відсутністю чітких критеріїв визначення «конфесійної більшості» в Україні; конкуренцією між низкою християнських конфесій за право отримання статусу державної Церкви;

успішністю окремих Церков у застосуванні технологій впливу на своїх прихильників, в тому числі — потенційних. На користь наших припущень наведемо такі аргументи.

З одного боку, в Україні фіксується найбільша кількість тих, хто декларує свою приналежність до православ'я, що дає певну «фору» православним церквам у їх прагненні до лідерства. Так, за даними соціологічного дослідження, виконаного Інститутом соціології НАН України в межах загальноєвропейського моніторингового проекту «Європейське соціальне дослідження» (ESS), до православ'я відносять себе 60% українських громадян; при цьому кількість православних респондентів, які означили свою «конфесійну ідентичність» як «просто православні», виявилась найбільшою — 63,2% [21]. З іншого боку, позаяк питома вага воцерковлених (тобто тих, хто не лише ідентифікує себе з певною Церквою, але й провадить відповідний спосіб життя, зокрема активно бере участь у релігійних практиках та намагається слідувати релігійному вченню) серед греко-католиків (і не лише в Галичині) традиційно є значно більшою, ніж серед прихильників православ'я (для прикладу, за даними названого дослідження ESS, воцерковленими є лише 2,9% «просто православних»), вагомими шансами вважатись національною Церквою має і УГКЦ. Про це, зокрема, свідчить регулярний приріст греко-католицьких громад по лівий бік Збруча та перенесення у серпні 2005 р. головної кафедри УГКЦ до Києва. Іншими словами, має місце певна експансія Греко-Католицької Церкви в регіони, для яких ця конфесія не є традиційною. Вважаємо таку ситуацію закономірною, адже, як відомо, католицькі Церкви мають великий досвід «навертати на католицизм шляхтичів православних і протестантів [...], виховуючи горячих агентів католицизму» [22]. Вагомим аргументом на свою користь в означеному контексті УГКЦ вважає і те, що саме католики східного обряду можуть бути посередниками у діалозі між різними християнськими традиціями, скерованому на зближення партнерів, позаяк виступають як свого роду «пограниччя, де зустрічаються Схід і Захід» [23]. Водночас зауважимо: сказане зовсім не означає, що православні Церкви залишаються пасивними; вони також застосовували і застосовують певні соціальні технології з метою посилення своєї значущості та підвищення свого ста-

туса в суспільстві (згадаймо хоча б «церковні ходи» представників УПЦ (МП) в період помаранчевої революції чи їх публічні протести в коаліції з партіями «Держава» та СППУ проти переїзду резиденції УГКЦ до столиці). Відтак за право отримання статусу державної Церкви в Україні (хай навіть наразі неформального) сьогодні претендують водночас декілька Церков: Українська Православна Церква Київського Патріархату (УПЦ КП), Українська Православна Автокефальна Церква (УАПЦ), Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ) і навіть Українська православна Церква (УПЦ) — Московського Патріархату. Претензії названих Церков декларуються по-різному: в одних випадках це робиться відкрито, в інших — завуальовано. Це, однак, не впливає суттєво на ситуацію в цілому, адже, розуміємо, що є всього два способи розв'язання ідейного протиріччя, на що цілком доречно вказував свого часу Д. Донцов: «[...] Противні ідеї можна погодити в подвійний спосіб: або підпорядкувати їх одній сильній «вищій ідеї», на підставі обопільного розуміння, або на підставі взаємовідношення сил. Перший спосіб стремить до угоди, другий до повалення ворожої ідеї» [24]. Загострення міжконфесійних конфліктів не в останню чергу зумовлено і бажанням низки Церков впливати на свідомість своїх вірних, прямо чи опосередковано пропагуючи ефективність впровадження державної моделі взаємовідносин між державою і Церквою в Україні під власною егідою. Відтак суттєво зростаючою бачиться роль конфесійної спільноти в житті українського суспільства в цілому та окремого індивіда зокрема.

Нагадаємо, що конфесійну спільноту в наукових студіях визначають як релігійну групу, що склалася в процесі відправлення спільних релігійних обрядів; конфесійна спільнота може поставати водночас і як локальна територіальна громада (прихожани храму). В будь-якому разі, вона, як і будь-яка інша спільнота, може визначатися з позицій аналізу структури та функцій. Водночас, в контексті тематики нашої публікації, актуальним бачиться підхід, згідно з яким конфесійна спільнота розглядається як цілісне середовище, що виконує функції арбітра при здійсненні індивідом життєвого вибору. В цьому випадку спільнота або заохочує дії осіб, які входять до неї (за умови, якщо ці дії узгоджуються з відповідними стандартами соціальної поведінки), або пригнічує

відхилення в поведінці своїх членів від відповідних стандартів. Іншими словами, йдеться про середовище соціалізації індивіда, яке (навіть в урбаністичному контексті) слід віднести до спільнот традиційного типу, адже першочерговим «організатором» комплексу соціальних дій, що виконуються членами конкретної спільноти від імені останньої, тут виступає традиційна культура. Означений підхід має широкі евристичні можливості, наприклад, дає змогу розглянути питання співвіднесення конфесійної приналежності віруючих з їх ціннісними (а отже — соціокультурними) орієнтаціями, а відтак — з різними формами вияву та видами соціальної поведінки.

Як приклад можемо навести відоме дослідження Е. Дюркгайма, в якому, зокрема, соціолог намагається дати відповідь на запитання: як корелюють між собою такі ознаки, як приналежність індивіда до певної релігійної конфесії і його схильність до суїциду. У своїй праці дослідник доходить висновку, що посилення самогубного потягу зазвичай постає не як результат приналежності до певної конфесії, а внаслідок занепаду традиційних вірувань, який призводить до морального індивідуалізму [25]. Маємо нагоду навести ще декілька прикладів дослідження існуючих відмінностей в ціннісних системах представників різних конфесійних середовищ. Так, в 50-ті рр. ХХ ст. американським соціологам вдалось виявити суттєві розходження між протестантами та католиками у трактуванні ними цінності «свобода слова», а також в їх ставленні до азартних ігор, вживання спиртного, абортів і розлучень. Цікаві результати було свого часу отримано білоруськими вченими, які наприкінці 80-х — поч. 90-х рр. вивчали соціокультурні відмінності між віруючими різних християнських конфесій. На рівні соціологічного аналізу ці відмінності виявились в першу чергу у суттєвій соціально-демографічній диференціації віруючих різних конфесійних напрямків. Зокрема, дослідження продемонструвало, що ріст протестантських (і особливо неопротестантських) громад відбувається, в основному, за рахунок молодих, освічених чоловіків та жінок, які достатньо успішно адаптувалися до ринкових реформ, уміють вирішувати свої матеріальні проблеми. В їх психоемоційному стані домінують почуття впевненості і бажання діяти. Навпаки, представники православних громад виявились найчастіше жінками середніх (35–50) років, які з

ISSN 1028-5091. Народознавчі зошити. № 2 (98), 2011

великими труднощами долають матеріальні проблеми, відчувають страх перед нововведеннями і, відповідно, недовіру до них. Католики за своїми поглядами займають ніби проміжне становище між протестантами та православними: вони погано пристосовуються до нових економічних умов (можливо, в силу того, що у цій групі більше осіб старшого віку), але зберігають оптимізм і довіру до реформ [26].

Оскільки в основі спрямованості соціальної поведінки індивіда зазвичай лежать певні розуміння власної ідентичності [27], зазначені позиції можуть мати свої «еквіваленти» на рівні ідеологічних настанов в цілому, зокрема позначатися на ставленні окремих індивідів до об'єктів свого політичного вибору [28]. Настанови індивіда в цьому випадку постають як такі, що зумовлені відмінностями у практичному соціальному досвіді, який склався у різних конфесійних середовищах з орієнтаціями на відповідні цінності. Відтак конфесійна спільнота постає як утворення, що характеризується наявністю відповідних соціальних норм та зразків поведінки, які приймаються індивідами та скеровують певним чином їхню діяльність, тобто виконує інституційні функції.

Спробуємо розглянути інституційні функції конфесійної спільноти, базуючись на матеріалах проекту **«Соціокультурні чинники політичного вибору Галичини (конфесійний аспект)»**. Проект здійснювався Лабораторією соціальних досліджень Центру підтримки приватної ініціативи (за безпосередньою участю автора) з метою проаналізувати особливості соціально-політичних орієнтацій сучасних українців — представників різних конфесійних спільнот. Його емпіричну базу становлять дані фокус-групових інтерв'ю з представниками різних конфесійних середовищ в містах Західної України (Львів, Дрогобич, Белз, Коломия, Кременець).

Дослідження проводилось у два етапи з інтервалом у п'ять років. Перший етап відбувся весною 2001 р., другий — весною 2006 р., тобто, в обох випадках, приблизно через рік після президентських виборів в Україні. У зв'язку з цим можна говорити про деяку схожість дослідження з так званим «поствиборним», які є, по суті, різновидом, аксіодослідження (дослідження, в якому вивчається структура цінностей), адже в цьому випадку за основу береться принцип «усталеності» поглядів електорату, його *стабільні* цінності та настанови (останні, вва-

жається, частково можуть піддаватись впливу зовнішніх чинників напередодні виборів, а після їх завершення «все стає на своє місце») [29]. В цьому контексті підкреслимо: особливою стабільністю характеризується електоральна поведінка осіб зі сформованою ідеологічною самоідентифікацією. Позаяк будь-яка ідея починає працювати лише ставши елементом повсякденного життя соціуму, консолідуєчи і спрямовуючи поведінку соціальних груп і спільнот [30], ідеологію тут трактуємо як прихильність ідеям, які відображаються не лише у політичних поглядах, але й в релігії, моралі, культурі в цілому.

В основу аналізу даних фокус-групових інтерв'ю було закладено розуміння релігії як соціального явища, що має складний і багатоплановий характер. Серед розмаїтих функцій, які виконує релігія в суспільному житті, ми виділили кілька найсуттєвіших в контексті тематики дослідження:

- *світоглядна* — виражається у впливі на свідомість людини релігійної доктрини, уможлиблює відповіді на багато істотних для неї питань;
- *оцінно-нормативна* — реалізується через систему цінностей і норм, які є духовними орієнтирами віруючої людини;
- *політично-ідеологічна* — виражається в творенні релігією взірців суспільного життя;
- *обрядово-естетична* — задовольняє потреби емоцій, що виражаються природним потягом людини до красивого;
- *компенсаторна* — релігія компенсує людині в рамках її віри те відчуття психологічного захисту, яке може бути втрачено під тиском зовнішніх обставин, що не піддаються контролю з боку індивіда.

Аналіз фокус-групових інтерв'ю дав змогу виявити суттєві відмінності у ціннісних системах християн різних конфесій, зокрема, виділити кілька типів та підтипів моделей духовно-релігійної ідентичності, залежно від того, яка функція релігії є домінуючою для індивідів, а також — від «ранжування» інших функцій в системі їх цінностей.

1. Модель афіліативної духовно-релігійної ідентичності.

В моделі афіліативної духовно-релігійної ідентичності на перший план висувається намагання індивіда вирішити нагальні життєві проблеми за допомогою звернення до віри. Спілкування з Богом, спілкування з одновірцями створюють надійний психо-

логічний захист від повсякденних життєвих і особистих проблем [31]. Здійснення певних релігійних практик дозволяє індивідам налагодити міцні соціальні зв'язки та сформувати досить цілісний світогляд, що, в свою чергу, допомагає створити потужну систему психологічного захисту (у формуванні конкретного типу духовно-релігійної ідентичності важливим моментом є зміна кола спілкування, внаслідок чого індивіди стають впевненішими у собі). Як приклад середовища формування певної ідентичності у нас в дослідженні виступають конфесійні спільноти протестантів.

Фрагменти стенограм фокус-групових інтерв'ю:

«Я не мав ні сім'ї, ні нормальної роботи. Я працював під землею в шахті проходчиком. Я не мав ні хати, я жив у гуртожитку, ні нормальних друзів, з якими тільки проводив час в барах і ресторанах. І в один вечір Господь абсолютно змінив моє життя [...]. То був Різдвяний концерт, і Господь сказав мені: «Ось ти був на цікавому концерті і багато пережив на ньому цікавих хвилин, переживання. А де ти зараз? Зараз немає з тобою, немає ні друзів, ні Піцунди, Сочі, де ти колись їздив по курортах. Це все відійшло. В пам'яті нічого, попереді нічого, а позаду 33 роки життя, вік Христа і ніяких перспектив». І я запитую: «А як же далі, як мої друзі?» Господь каже: «Я тобі дам нових друзів. Я тобі дам нове життя».

2. Модель ортодоксальної духовно-релігійної ідентичності.

Основними характеристиками ортодоксальної духовно-релігійної ідентичності є становлення світогляду, яке проходить за постійної участі процесів рефлексії. На перший план висувається усвідомлення істинності обраного шляху; традиційні релігійні канони сприймаються як центральний незмінний елемент буття взагалі і особистісної картини світу зокрема. Індивіди не відокремлюють своє духовне життя від «світського». За даними фокус-групового дослідження, така модель ідентичності формується, в першу чергу, в конфесійних спільнотах православних (Московський Патріархат). На момент проведення ФГП у структурі життєвого досвіду дискусантів переважав такий процес, як інституційні взірці — все їх життя було підпорядкованим православним канонам, приймаючи які, учасники дискусій декларували бажання реалізувати їх у своїй біографії. Од-

нак намагання жорстко слідувати взірцям в цьому випадку не носить характеру «придушення». Православні канони розглядалися лише як основа формування глибокої релігійної ідентичності, здатності переборювати труднощі існування і формування оточуючого світу за певними законами.

Фрагменти стенограм фокус-групових інтерв'ю:

«Я виросла в православній сім'ї. З дитинства ходжу до церкви... тим більше батько мій працює священослужителем. І вже сьомий рік працюю викладачем богословсько-регентського відділення... Також працювала регентом...».

«Бабця моя із родини священників, 12 поколінь священників було. Українських священників (тоді Православна Церква була єдина). Але батько завідувачий кафедрою був, і виховувався я в атеїстичній сім'ї. Був «обуреваемий гординей» [...]. Навчаючись в університеті у Львові [...] займався атеїстичною роботою. Вів непримириму боротьбу [...] з будь-якими проявами релігійної свідомості серед [...] людей. Пізніше [...] 7 років викладав різні предмети, але серед них і основи наукового атеїзму... Все оточення було атеїстичним і наскрізь пронизаним богохульницькими настроями [...]. Були серйозні розмови, вивчалася дуже серйозна література. Як богослівська, так і атеїстична, наукова, погляди філософів тощо [...]. Прийшов я до Бога з молитвою. Просто попросив Христа, щоб увійшов у серце моє. І таким чином Бог увійшов у моє серце, я став віруючою людиною [...]. Мав можливість, прийшовши до Бога, спілкуватися із представниками різних конфесій... І прийшов до висновку, що все-таки істиною, вірною дорогою до спасіння — до спасіння світу, не персонального спасіння [є православ'я]. І я мушу раді Господа нашого, мушу зробити все, що від мене залежить, щоб славить Господа, вірною дорогою йти і, можливо, світ стане, навіть через мене, на капелечку крацим. Оце, якщо в двох словах, яким чином я прийшов до православ'я».

«Приписи, виконання приписів православ'я і приписів Святого Письма, святих отців наших являється обов'язковим атрибутом істинності православ'я. Тобто виконання приписів це як атрибут істинності православ'я».

«Був такий в 70-х роках в Америці монах, Се-рафім Роуз. Він казав: «Православ'я — це не ре-

лігія, це життя»... Тобто, виконуючи всі приписи в православ'ї, ми тоді будемо називатися істинними православними...».

3. Модель національної духовно-релігійної ідентичності.

Третя з виділених нами моделей духовно-релігійної ідентичності, яку ми означили як національну, на перший план висуває можливість узгодити свої релігійні переконання з іншими ідеологічними компонентами свідомості, в першу чергу — національними переконаннями, а також політичними поглядами, мораллю. Національна духовно-релігійна ідентичність передбачає усвідомлення народної традиційної культури як «інтегральної складової культури нації, одного з найголовніших (поряд з мовою) її етноінтегруючих і етнооберігаючих показників і чинників» [32]. Для такої моделі характерною є біографічна схема діяльності: індивіди мають власні плани реалізації певних намірів у житті, плани становлення себе як особистості і намагаються їх втілити у життя. Поступове поглиблення релігійності представників цих середовищ відбувається на фоні традиційних практик, властивих їх родинам і найближчому оточенню; проте це не свідчить про сліпе підкорення інституційним взірцям. Навпаки — життєвий вибір індивідів є самостійним, хоча характер мотивацій його здійснення може бути найрізноманітнішим.

На основі аналізу отриманих в результаті проведення ФГІ емпіричних даних ми також вивели два підтипи моделі національної духовно-релігійної ідентичності — **свідомо національний** та **емоційно національний**. Для підтипу **свідомої національної духовно-релігійної** ідентичності є характерним **свідомий** вибір індивідом своєї Церкви, переконаність у правильності свого вибору — як в канонічному, так і в ідеологічному аспектах, поступовість прийняття рішень, усвідомлення своїх цілей, розуміння спілкування з Богом як потреби діяти відповідно до обраної системи цінностей, все глибше проникнення у сутність речей, праця над собою. Джерелом формування даної моделі можуть слугувати конфесійні спільноти греко-католиків.

Фрагменти стенограм фокус-групових інтерв'ю:

«РПЦ як християнська Церква відрізняється від греко-католицької лише тим, що вона не є національною, бо всі решта канони християнства

для мене є абсолютно однаковими. Відсутній націоналізм, державність».

«Національні традиції в нашій сім'ї були. Через це у нас у родині не було питання Церкви. Ми завжди ходили до церкви, тоді ще було, в принципі, багато що заборонено, і я ходив собі до церкви по святах. Тато мене приводив до церкви. І коли в школі [...] забороняли, то тато казав, що тато вирішує, що має робити спочатку дитина».

«Якраз на переломі... політичного нашого українського визнання[...] ми почали розуміти, нас почали вчити, що це таке греко-католицька Церква й інші Церкви, почали ми боротися за неї [...]. Я думаю, що ми зробили все, що ми мали зробити. Тепер кожний робить більше[...]. Ну, як християнин, від того, що я греко-католик, я маю моральне задоволення».

«Якщо не будемо визнавати Христа, то[...] ми забудемо і про свою національну свідомість, про свою державність[...]. Ми не будемо дбати про свої покоління, про своїх нащадків».

«Христос на першому місці, на другому місці національна свідомість[...]. Як виховаємо сім'ю у любові до Бога, у любові до своєї держави, то буде порядок в дійсності і в державі».

«Якщо би зникла УГКЦ, у нас нації взагалі би не було. Прошу — це Схід маєте. Там немає національної Церкви».

Для підтипу **емоційної національної духовно-релігійної ідентичності** характерні емоційні характеристики індивідами свого духовного вибору. Канонічність і «національність» Церкви тут трактується як певна історична тяглість, уособлення психокультури соціуму. Поведінка індивідів в повсякденному житті (вербальна) узгоджується з певною системою духовних цінностей і переконань. Така модель найчастіше формується в середовищі православних Київського Патріархату.

Фрагменти стенограм фокус-групових інтерв'ю:

«Мені в житті доводилося дуже багато бути в різних церквах... Ну, що хочу сказати про УПЦ КП. Так як для мене, вона є найбільш такою, я би сказав, правдивою. Сама літургія, яка проходить, вона в такому торжественному обряді, більш, ніж в тих інших Церквах. І то в мене таке захоплення від того є. І я поважаю настоятеля даної церкви, в якому обряді він проводить ту літур-

гію. Ну так, як для себе, мені воно найкраще подобається. Найбільше імponує».

«Я родився тут, в тому селі. Мати моя, батько [...] належали до Православної Церкви. І я був вихований в такому дусі, що треба ходити і відвідувати церкву. Хоч за то поплатився досить здорово [...]. Працював у Буську [...]. Прийшов час обирати якийсь свій життєвий шлях. Женився. Брав шлюб в тій церкві. Отець[...] небіжчик Давидович вінчав у 69-му році, відкрито, в неділю, після служби[...]. І за то я був покаранний, виключили мене моментом із комсомолу. Погроза була виселити мене в Сибір[...]. Але з роботи не вигнали, і так ми з жінкою виховали дітей. Діти наші хрещені в тій церкві, вінчалися теж в тій церкві. І вже внуки наші теж в тій церкві вінчалися. І так, що ми належимо до нашої, я би сказав, правдивої Православної Церкви. І доки так буде призначене наше життя, я думаю, змін ніяких не буде».

«Ми ж Україна, в нас є своя держава, і в нас має бути своя Церква. Віра, Бог один, звичайно, але Церква в нас повинна бути наша, українська».

«Я притримуюся [саме] Православної Церкви, адже ж вона споконвіку є нашою...».

«В католицькій Церкві пішла музика, орган... А в нас воно є торжественно, набожно. І ми відчуваємо... задоволення, моральний віддих від того всього, що нас окружає...».

Що стосується ідеологічних орієнтацій учасників дискусій, зокрема, їх відображення при здійсненні політичного вибору, то тут можемо виділити такі чинники формування їх позиції:

- (мікро)соціокультурне середовище з притаманними йому орієнтаціями на християнські цінності;
- (макро)соціокультурне середовище «реального соціалізму», в умовах якого виховувались індивіди з усіма його позитивними та негативними рисами («батьківська» турбота держави про своїх громадян; міф сильної — «єдиної й неделимої» слов'янської держави «Великая Русь»; тоталітаризм, в тому числі — відсутність права на свободу совісті тощо);
- вплив ідеології націоналізму (в т. ч. — міф могутньої національної держави);
- вплив іміджу суспільства ліберально-демократичних цінностей, іміджу «західного» стилю життя (в т. ч. — міф сильної християнсько-протестантської

держави на зразок Америки) у ситуації масового усвідомленого і неусвідомленого протесту проти тоталітарного розкладу суспільства за часів «застою».

Зрозуміло, така «комбінація» чинників, що до того ж діє в «аномічному» контексті, тобто в суспільстві зі зруйнованими нормами та розбитими цінностями, в якому панує моральна, естетична і соціальна анархія [33], не може не породжувати суперечливості думок наших інформантів. Відтак отримуємо ситуацію, коли суспільні преференції та пов'язані з ними цінності є у великій мірі персоніфікованими та орієнтованими на символічні уявлення. Саме тому, розглядаючи інтерпретації учасниками ФГП суспільно-політичної ситуації в Україні, ми в першу чергу спробували виявити свідчення, які б вказували на прихильність інформантів до тої чи іншої форми суспільного устрою як одного з важливих емпіричних показників їх політичного вибору та виявити зв'язки між певною моделлю духовно-релігійної ідентичності і громадянською позицією індивідів. Остання, згідно даної аналітичної схеми, мала б виявлятися у свідченнях, які б вказували на ототожнення учасниками фокус-груп «доброго» суспільного ладу з канонічними цінностями ліберально-демократичної ідеології або ж, навпаки — тоталітарним устроєм. При виборі критеріїв оцінки принципів суспільного ладу було використано модифікований варіант методики, яка забезпечує оцінку значущості принципів організації форм соціально-економічного та соціокультурного устрою [34].

Оцінені в такий спосіб свідчення учасників фокус-групових інтерв'ю у першому наближенні вказують на певну прихильність інформантів до цінностей та принципів організації соціуму тоталітарного взірця. Зокрема, можна з великою мірою ймовірності припустити, що дискусанти хочуть жити в суспільстві, де є єдина сильна влада, яка сама видає закони і стежить за їх виконанням, при цьому в інтересах держави певні закони (зокрема, свобода совісті) можуть бути і порушені. Зауважимо: в даному випадку аж ніяк не йдеться про потребу в тоталітаризмі радянського зразка, ностальгію за абстрактною сильною рукою, а лише про те, що прихильність до тоталітарної моделі організації суспільного життя в свідомості віруючих ототожнюється з такою організацією соціально-політичного устрою країни, при якому буде в найкращій мірі забезпечено впливовість і сила їх Церкви. Іншими словами, тут ідеться про пошук

рівноваги між двома інстинктами — колективізму та індивідуалізму, «на якому обидва інстинкти знайдуть своє гармонійне задоволення» [35].

Типові висловлювання учасників фокус-груп:

«Мені хотіло б ся, щоб в Україні, раз була Київська Русь і вернулася митрополія — та, яка була за часів хрещення Русі, значить, України. І наприклад, от як було нам, християнам православним тяжко пережити, коли святкування 1000-ліття хрещення Русі святкувалось не в Києві. Може, святкувалося, в церквах відмічалось, але торжественно воно святкувалося в Москві. А воно фактично мало би бути в нас, в Україні. Адже хрещення Русі почалося з України. І от дуже через то хотіло б ся нам, щоби нам вернули... нашу Церкву... наше надбання, яке було в нашого українського народу [...]. Якщо буде очолювати Київський Патріархат, значить воно буде [...]. Дай Боже, щоб воно так було».

«Церква Київського Патріархату зазнала великих переслідувань з боку Московського Патріархату в останній час, як вона від'єдналася. І сам владика Філарет, який став на шлях, щоби нас об'єднати всіх християн в [...] єдину християнську українську Церкву, так як Україна є самостійна... Я вірю, що якщо дасть Бог сили і наснаги [...], щоб таки наша українська християнська Церква Київського Патріархату [...] об'єднала під своїм крилом всі Церкви, і щоб в нашому українському народі не було різних течій [...]. І от я думаю, що ми всі повинні звернутися до того, щоби ми були християнами і згуртувалися навколо Київського Патріархату» (фрагменти ФГП в середовищі представників громади УПЦ КП).

«Є дві Церкви в Україні, які мають бути визнані, бо так історично склалося. Але у нас ще нема національної Православної Церкви [...]. Вона ще не несе ту всю повноту національної ідеї, що несе УГКЦ [...]. В наш час от навіть [...] стараються вразити тим, що «у вас у церкві при проповіді можна слухати політику». Так. Наша Церква то є наша політика. Ми єдині в тому, тому що ми національна Церква».

«Наша Церква об'єднала [як] Вселенська Церква [інші українські Церкви]... Була би одна Церква, і не треба нам було би... розумієте, греко-католицької, православної... зі всякими розклад-

ками...і з цим усім. В нас була би одна Церква, всі люди були би нормальними християнами і ніхто би про ці речі не думав» (фрагменти ФГП в середовищі представників громади УГКЦ).

Втім, таку ситуацію можна розглянути і в іншому вимірі. Так, говорячи про взаємозв'язок між конфесійним вибором і політичними орієнтаціями, ми не повинні забувати, що мова тут може йти не стільки про сьогоденні проблеми, яким політичні організації приділяють найбільшу увагу, скільки про ідеї універсального змісту, глобальні — як на погляд конкретного соціуму — проблеми, займатися якими політична організація може лише тоді, коли організація релігійна виявляє свою неспроможність у цій сфері, адже «як віра втілюється в церкві, так національна містика — в політиці» [36]. Саме в цьому випадку, коли відбувається «вмішання світських людей до справ церковної управи» [37], тобто з привласненням світською елітою функцій еліти духовної, відкриваються широкі можливості до впровадження тоталітаризму в політичному устрої держави.

Водночас варто зауважити, що сказане фіксує лише певного роду тенденції, які не є вираженими тією мірою, щоб говорити про якусь сформовану колективну думку; особливо слід звернути увагу на відсутність в учасників дискусій чіткої мотивації для здійснення християнами політичного вибору у сенсі «високої політики» (особливо це виявляється в спільнотах протестантів). Тобто можемо констатувати, що в суто «політичному» аспекті конфесійне середовище не надає індивіду послідовної системи нормативів поведінки, яка б не містила внутрішніх протиріч. Водночас якщо подивитись на проблему в ширшому вимірі, то маємо достатньо підстав охарактеризувати конфесійну спільноту як соціальний організм, здатний наділити її членів почуттям солідарності і приналежності до спільноти і в такий спосіб впорядковувати їх життя не лише в межах локальної спільноти, але й суспільства загалом.

Що ж стосується перспектив впровадження державної моделі взаємовідносин «державна — Церква» в Україні, то на перший погляд начебто видається, що ця модель містить певну загрозу для українського соціуму, який є досить різноманітним у конфесійному аспекті. Відтак за умови різкого впровадження національна модель може виявитись конфліктогенною і загострити вже існуючі соціаль-

ні проблеми, пов'язані з пошуками ідентичності індивіда. І не лише конфесійної, але й соціокультурної, етнічної і навіть — політичної. Така ситуація, у свою чергу, може призвести до протистояння ідентифікаційних утворень типу «ми» і «вони», а відтак — утруднити процеси солідаризації в українському суспільстві та інтенсифікувати спрямовані на усвідомлення і окреслення меж «своїх» та «інших» сегментів соціального простору [38]. Відтак начебто напрошується висновок про доцільність відділення Церкви від держави.

Однак, згідно свідчень учасників ФГП, модель відділення також не задовольняє багатьох очікувань українських громадян, які прагнуть до (ре)конструювання (хай навіть дещо «штучно») національної ідентичності за підтримки «легітимного» ідейно-духовного наставника. Більше того, можемо спостерігати все сильнішу суспільну потребу у проголошенні на державному рівні єдино «правильної» ідеології, тобто базованій на апріорно істинних цінностях, які всім зрозумілі і обговоренню не підлягають. В цьому випадку особливо актуалізуються традиційні цінності українців, збереження та відродження яких у сучасному житті може постати як дієвий чинник збагачення духовності сучасної людини [39], адже «усе те, що не втратило зв'язку з [...] потребами сучасника, не тільки продовжує жити й функціонувати, але й набуває [...] ширший, ніж раніше культурний резонанс» [40].

Таким чином, обираючи між національною моделлю та моделлю відділення на користь останньої, ми повинні бути свідомі того, що в такий спосіб практично невикористаними залишаються можливості релігії як ефективної технології згуртування суспільства. Натомість за такого вибору зростає ризик використання силових методів розв'язання соціальних протиріч в українському соціумі, який все ясніше усвідомлює, що «сама по собі думка про національність ще не може довести людей до волі й правди [...]». Треба шукати всесвітньої правди» [41]. До українців поступово приходить усвідомлення того, що «коли Україна хоче вийти зі стану провінції, мусить витворити в собі, крім волі до влади, ту велику всеобіймаючу ідею, ідею опанування духового, економічного і політичного нації. Без такої ідеї ми все лишимося нацією уярмленою, провінцією, народом, що житиме роздвоєною душею, не в стані витворити збірної волі»

[42]. Тож, гадаємо, на даному етапі розвитку українського суспільства варто говорити не стільки про недоречність, скільки про передчасність впровадження національної моделі в Україні.

Водночас слід взяти до уваги, що для того, аби Церква могла зіграти роль одного з чинників національної інтеграції, зовсім необов'язковим є попереднє об'єднання провідних конфесій. Адже тоді духовне об'єднання нації виявилось б поставленим у невиправдано велику залежність від екуменічних та інших «об'єднувачих» процесів, які наразі не відбуваються інтенсивно. Втім, в українському суспільстві поступово з'являється розуміння необхідності перманентного міжконфесійного діалогу з метою якомога ширшого задоволення потреб Церкви в контексті тих можливостей, які надає наша епоха на шляху до християнської єдності [43].

На завершення додамо: будь-яка ідея (в тому числі й українська національна), якою б всеохоплюючою і загальновизнаною вона не стала у майбутньому, на момент її формулювання є прийнятною лише для окремої спільноти, яка її підтримує і втілює в життя. Відтак зіграти роль консолідуючого чинника в Україні *теоретично* може кожна з наявних в ній Церков, і лише від них залежить, чи ця роль котрійсь із них дістанеться. Більше того, з урахуванням геополітичного положення України, яка завжди була в зв'язках із Західною Європою, переймаючи всі живі культурні течії, постаючи водночас як «найдалше на схід висунутий бастион європейської культури» [44], маємо підстави сподіватися, що у випадку знайдення «українського консенсусу» і творення нової української ідентичності, з часом зможемо претендувати й на те, що «новоєвропейське українство (новоукраїнська цивілізація) може поступово доповнити, добудувати саму європейську духовність. І тоді ми вже станемо в Європі не тільки українським українством, але й Новим Європейством. Якщо, ясна річ [...] волітимемо понадцінностей і понадзавдань, бо ж тільки сповнення цих останніх здатне забезпечити основну передумову до здійснення справді найграндіознішого для нас самих і справді щонайскладнішого для нас завдання, — знову стати самими собою» [45].

Безумовно, реалізація висловлених ідей потребує — в кожному окремому випадку — їх підтримки українськими громадянами, в тому числі, і в про-

цесі політичного волевиявлення. І якщо з'являться реальні пропозиції в цьому плані з боку Церкви, можна сподіватися результативного громадянського, політичного діалогу в Україні та, як наслідок, посилення вже реально фіксованої тенденції до конвергенції ідеологічних орієнтацій християн різних конфесій «у системі органічного загальнонаціонального культурного кровообігу» [46]. Таким чином, взявши на себе відповідальність за формування новітньої української ідентичності, Церква зможе постати як вагомий чинник консолідації новітньої української нації.

1. Кирчів Р. Проблеми національної духовності і енцикліка «Сотий рік» / Роман Кирчів // Церква і соціальні проблеми : зб. наук. праць / уп. В. Кучерявий. — Львів, 1993. — С. 390.
2. Донцов Д. Дві літератури нашої доби / Д. Донцов. — Львів, 1991. — С. 69. — (Репринтне видання 1958 р. Видавництво «Гомін України», Торонто).
3. Армстронг Дж. А. Український націоналізм / Дж. А. Армстронг ; пер. з англ. // Зустрічі. — 1991. — № 2. — С. 112—113. — (розділ з книжки *Ukrainian Nationalism*, 3 ed., Englewood, 1990).
4. Бондаренко В. Церкви України: пошук власного шляху / В. Бондаренко, В. Єленський // Людина і Світ. — 1993. — № 1. — С. 6—10; Бондаренко В. Церква, держава, суспільство / В. Бондаренко, В. Єленський // Людина і Світ. — 1994. — № 1. — С. 2—8.
5. Оссовський В. Громадська думка про соціополітичний устрій України / В. Оссовський // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2000. — № 4. — С. 107.
6. Шевчук Л. Сакральна географія / Л. Шевчук. — Львів, 1999. — С. 111.
7. Рязанова Л. Релігійні ідентифікації та практики / Л. Рязанова, О. Севекіна // Соціокультурні ідентичності та практики / за ред. А. Ручки. — К., 2002. — С. 291.
8. Донцов Д. Націоналізм / Д. Донцов; Українська видавнича спілка, Ліга визволення України. — Лондон; Торонто, 1966. — С. 31.
9. Бойко М. Поліконфесійність нації і національна культура / М. Бойко, М. Кирюшко // Культурне відродження в Україні. — Тернопіль, 1993. — С. 126—127.
10. Аржаковський А. Бесіди з Блаженнішим Любомиром Гузаром: До постконфесійного християнства / А. Аржаковський ; пер. з франц. — Львів, 2006. — С. 79.
11. Там само. — С. 39.
12. Рязанова Л. Государственно-церковные отношения в Украине: дрейф от модели отделения к модели национальной (государственной) церкви / Л. Рязанова // Проблеми розвитку соціологічної теорії. Трансформа-

- ція соціальних інститутів та інституціональної структури суспільства. — К., 2003. — С. 510—511.
13. *Огієнко І.* Українська Церква / Іван Огієнко // Нариси з історії української православної Церкви : у 2 т. — Т. 1—2. — К., 1993. — С. 121. — (За вид. Огієнко І. Українська церква. — Прага, 1942. — Т. 1—2).
 14. *Грушевський М.* Історія України-Руси. — Т. VII. Козацькі часи — до р. 1625 / Михайло Грушевський. — К., 1995. — С. 425.
 15. *Головаха Є.* Пострадянська деінституціоналізація і становлення нових соціальних інститутів в українському суспільстві / Є. Головаха, Н. Паніна // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2001. — № 4. — С. 12.
 16. *Ионин Л.Г.* Социология культуры: учеб. пособие / Л.Г. Ионин. — М., 1998. — С. 168—169.
 17. *Бердяев Н.* Царство Духа и царство кесаря / Н. Бердяев. — М., 1995. — С. 338—339.
 18. *Пилипенко В.* Владна еліта у контексті суспільного розвитку / В. Пилипенко, Ю. Привалов, В. Ніколаєвський. — К., 2008. — С. 118.
 19. *Кирчів Р.* Етюди до студій над українським народним анекдотом / Роман Кирчів. — Львів, 2008. — С. 237.
 20. *Кравченко С.* Социология модерна и постмодерна в динамически меняющемся мире / С. Кравченко. — М., 2007. — С. 119.
 21. *Рязанова Л.* Українське православ'я у контексті можливості створення єдиної помісної православної церкви / Л. Рязанова // Українське суспільство 1992—2007. Динаміка соціальних змін / за ред. В. Ворони, М. Шульги. — К., 2007. — С. 147—149.
 22. *Антонович В.* Нарис становища православної церкви на Україні від половини XVII до кінця XVIII ст. / В. Антонович // Грушевський М., Левицький О. Розвідки про Церковні відносини на Україні-Руси XVI—XVIII ст. — Львів, 1991. — С. 86. — (Перше репринтне видання львівської історико-просвітньої організації Меморіал).
 23. *Гузар Любомир, Владика.* Екуменічна місія Східних Католицьких Церков у баченні Митрополита Андрея (Шептицького) / Любомир Гузар // Аржаковський А. Бесіди з Блаженнішим Любомиром Гузаром: До постконфесійного християнства. — С. 92.
 24. *Донцов Д.* Націоналізм. — С. 330.
 25. *Дюркгайм Е.* Самогубство. Соціологічне дослідження / Е. Дюркгайм ; пер. з франц. Л. Кононович. — К., 1998. — С. 162—189.
 26. *Новикова Л.Г.* Социология религии // Социология: учеб. пособие / А.Н. Елсуков, Е.М. Бабосов, А.Н. Данилов и др. ; под ред. А.Н. Елсукова. — Мн., 1998. — С. 388—389.
 27. *Резнік О.* Диспозиційна модель психологічного механізму політичної самоідентифікації індивіда / О. Резнік // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2001. — № 1. — С. 91.
 28. *Вишняк О.* Електоральна соціологія: історія, теорія, методи / О. Вишняк. — К., 2000. — С. 214.
 29. *Петров В.* Вибори-98 у соціологічному вимірі / В. Петров, В. Полторак // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 1998. — № 4—5. — С. 73—75.
 30. *Попова И.* Повседневные идеологии. Как они живут, меняются и исчезают / И. Попова. — К., 2000. — С. 7—43.
 31. *Скокова Л.* Біографічні дослідження в соціології: традиція і сучасний досвід / Л. Скокова. — К., 2004. — С. 150—165.
 32. *Кирчів Р.* Наукове відрядження до Канади / Роман Кирчів // Народознавчі зошити. — 1999. — № 4. — С. 437.
 33. *Сорокин П.* Человек и общество в условиях бедствия. Фрагменты книги / П. Сорокин // Вопросы социологии. — 1993. — № 3. — С. 59—63.
 34. *Оссовський В.* Громадська думка про соціополітичний устрій України. — С. 112—113.
 35. *Шаповал М.* Загальна соціологія / М. Шаповал. — К., 1996. — С. 204. — (друк за вид. Микита Шаповал. Загальна соціологія. — Прага, 1934).
 36. *Донцов Д.* Дві літератури нашої доби. — С. 332.
 37. *Левицький О.* Внутрішній стан західно-руської церкви в Польсько-литовській державі в кінці XVI ст. та Унія / Орест Левицький // Грушевський М., Левицький О. Розвідки про Церковні відносини на Україні-Руси XVI—XVIII вв. — Львів, 1991. — С. 8. — (Перше репринтне видання львівської історико-просвітньої організації «Меморіал»).
 38. *Ручка А.* «Свої» та «чужі» в багатоскладовому суспільстві / А. Ручка // Соціокультурні ідентичності та практики / за ред. А. Ручки. — К., 2002. — С. 142—145.
 39. *Кирчів Р.* Сімейні звичаї та обряди / Роман Кирчів // Етнографія України / вид. 2-е, перероблене та доповнене ; за ред. С.А. Макаруча. — К., 2004. — С. 378.
 40. *Кирчів Р.* Фольклор українського Полісся / Роман Кирчів // Древліни : зб. ст. і матеріалів з історії та культури Поліського краю. — Львів, 1996. — Вип. 1. — С. 413.
 41. *Драгоманов М.* Чудацькі думки про українську національну справу / М. Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці : у 2 т. — К., 1970. — Т. 2. — С. 322.
 42. *Донцов Д.* Дві літератури нашої доби. — С. 325.
 43. *Напюрковски Ц.* Экуменизм — движение к христианскому единству / Ц. Напюрковски, С. Коза // В духе и истине / под ред. А. Доброера, о. Ц.С. Напюрковского. — Вінниця, 2003. — С. 249.
 44. *Крип'якевич І.* Історія України / І. Крип'якевич ; відп. ред. Ф.П. Шевченко, Б.З. Якимович. — Львів, 1990. — С. 298.
 45. *Кісь Р.* Фінал третього Риму. Кн. 2. Осторонь Азії / Роман Кісь. — Львів, 2007. — С. 111.
 46. *Кирчів Р.* Фольклор / Р. Кирчів, В. Коваль // Етнографія України / вид. 2-е, перероблене та доповнене

внене ; за ред. С.А. Макарчука. — К., 2004.— С. 423.

Oksana Ivankova-Stetsiuk.

SOME PECULIARITIES IN FORMATION
OF UKRAINE'S IDENTIFYING SPACE
OF LATE XX AND EARLY XXI cc.:
CONFESSIONAL ASPECT

In the article are considered some peculiarities in formation of Ukraine's identifying space of late XX and early XXI cc. with particular analyzing of perspectives for church participation in making the Ukrainian civil nation under conditions of multi-confessional society. The author tries to unite macro- and micro-approaches paying special attention to analysis of contemporary Ukrainians' everyday life experience according to her own vast empirical research data.

Keywords: identifying space, religion, model of national (state) church.

Оксана Иванкова-Стецюк

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ
ИДЕНТИФИКАЦИОННОГО
ПРОСТРАНСТВА УКРАИНЫ
В КОНЦЕ XX — В НАЧАЛЕ XXI ст.:
КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

В статье рассматриваются особенности формирования идентификационного пространства Украины конца XX — нач. XXI ст. В частности, анализируются перспективы участия Церкви в становлении украинской гражданской нации в условиях поликонфессионального общества. Автор стремится объединить макро- и микроподходы, уделяя особое внимание анализу ежедневного жизненного опыта современных украинцев при обширном использовании авторских эмпирических исследований.

Ключевые слова: идентификационное пространство, религия, модель национальной (государственной) Церкви.