

ВПЛИВ РЕЛІГІЙНОСТІ НА ПОЧУТТЯ ОНТОЛОГІЧНОЇ БЕЗПЕКИ ОСОБИСТОСТІ

Abstract. An attempt to investigate and analyze the feeling of the personality's ontological safety as a complicated vitally important element is made. A particular attention is given to the role of religiousness in the modern life. Religiousness is a key factor of the feeling of the personality's ontological safety and can replace the traditional ways of its formation and support.

Сучасні європейські суспільства переживають низку системних змін у майже всіх структурних елементах соціального світу. Інституції, які ще кілька десятиліть років тому були беззаперечними авторитетами для кожної людини, сьогодні піддаються переосмисленню та критичному сприйняттю досить часто як ворожі до індивідуальності. Хоч це, звичайно, і не є абсолютно новим явищем, однак сьогоденна організаційна нестабільність і навіть певні передчуття того, що у світі вже не існує спільного об'єднуючого осердя, вимагають нового погляду на таку ситуацію. Ми можемо спостерігати, наскільки динамічними нині є економічні відносини, культурні запити, політичні процеси, а також видозміни у, здавалося б, такому історично стабільному і непорушному елементі духовного життя, як релігійність, саме в контексті зовнішніх проявів віри в Бога. "Розчаклованою модерністю", або ж "ультрамодерністю", називає даний етап розвитку людства французький соціолог релігії Ж.-П. Віллем, при цьому означаючи межі ситуації не лише релігійної, але й політичної, економічної та освітньої. "В ультрамодерності немає більше священних речей, криз сито критичного розгляду проходять не лише релігійні традиції та звичаї, але й політичні ідеології, розвиток науки, економічне зростання, ідеали змін ба навіть сама ідея зміни" [4, 190]. Цитата ця, на наш погляд, яскраво характеризує проблемну ситуацію, що склалася нині та яка, спричиняючи суперечки лише стосовно назви, означає настання доби постмодерності. Саме дане поняття як таке, що містить саме в собі вже певну суперечність, що однак якнайкраще відображає суть періоду, ми будемо використовувати в подальшому дослідженні, актуальність проблеми якого є беззаперечною.

Виникає запитання: можливо, постмодерність пов'язана з певним рівнем економічного розвитку суспільства або ж похідна від ментальності чи культурного поля? У такому разі, чи відчуває Україна на собі впливи нової епохи? Можливо, наша держава ще "не доросла" до загального рівня, при якому соціальні інститути та структури почнуть видозмінюватися під впливом постмодерності, причому характеристики таких видозмін будуть мати позитивний характер, насамперед для громадян? На нашу думку, прихід цієї доби для нашої держави вже розпочався. Сучасний гло-

бальний світ не дає змоги навіть при дуже великому бажанні (звичайно, без негативних наслідків, насамперед економічних) залишатися осторонь від процесів у всіх сферах. Ми можемо помітити певні динамічні, а часом гіпердинамічні видозміни в політичній, економічній сферах, на собі відчуваємо динаміку фінансової системи, а також, звичайно, революційні перетворення в культурному і духовному житті, де релігійність відіграє одну з найважливіших ролей. Говорити про дані процеси як яскраво виражені постмодерні, можливо, й не варто. Вони великою мірою залежать від недосконалості побудови структур нашої держави, свідчать про системні проблеми, пов'язані із зовсім недавнім, на історичному тлі, набуттям Україною статусу незалежної держави. Однак навіть сама поява цілої когорти митців, які самі себе ідентифікують з постмодернізмом (знаходячи визнання в країнах-колицях цього способу сприйняття реальності), а також загальний характер процесів, що відбуваються в соціальному просторі сучасної України, свідчить про те, що все ж таки постмодерн прийшов на терени нашої Батьківщини.

Щодо процесів, які протікають у більш розвинених країнах-сусідах нашої держави, то безумовно, всі вони прямо стосуються та безпосередньо впливають на Україну, яка історично знаходилась на перехресті між Європою та Азією і відповідно зазнавала культурного та економічного впливу цих надзвичайно різних цивілізацій, а також сама здійснювала вплив на своїх сусідів. Стосовно релігійних взаємовпливів, то практичні прояви таких процесів ми й нині можемо спостерігати в церковній обрядовості, адже завжди "ознакою Українського Православ'я була його європейськість й відкритість до інших релігійних систем" [9, 111].

Це означає, що наше суспільство, бажає воно того або ж ні, змушене протистояти новим викликам нової епохи з усіма її перевагами та недоліками. Не будемо детально зупинятися на перевагах (звичайно, досить суперечливих), до яких можна віднести переосмислення ролі людини в суспільстві з позицій гуманізму, загальну інформатизацію, критичне ставлення до будь-яких спроб виявлення тоталітаризму. А зупинимось на негативних аспектах доби постмодерності, серед яких одне з чільних місць посідає вже згадувана нами відсутність твердої опори в соціальному світі людини. Затятий прихильник нового напрямку, звичайно, не погодиться з самою констатацією даного факту, оскільки суттю постмодерності за визначенням є "радикальні сумніви щодо надійності основ, на які спираються претензії на наукові твердження, а отже вона пов'язується з відчуттям визволення від колишньої обмежувальної практики" [7, 327]. Однак, це є лише ідеальним проявом, бажанням відчути дух епохи постмодерності. У реаліях, по-перше, абсолютна більшість людей знаходиться занадто далеко від подібних наукових пошуків, а по-друге, навіть істинний постмодерніст залишається за своєю духовною і фізичною сутністю насамперед людиною, з її природним бажанням володіти певним внутрішнім осердям, що наповнювало б життя сенсом, формувало його мету та давало відчуття власного "Я".

Описану проблемну ситуацію, насамперед стосовно проблем, пов'язаних із джерелом самоусвідомлення людиною свого місця у світі, можна певним чином прояс-

нити, якщо звернути увагу на концепції постмодерного суспільства, стосовно парадигм якого ведуться надзвичайно гострі суперечки серед представників найрізноманітніших галузей науки. Ми зупинимося на концепції британського соціолога, автора теорії структурації Ентоні Гідденса. Насамперед, необхідно зауважити, що дослідник фактично не використовує поняття "постмодерність", натомість пропонуючи термін "пізній модерн", або ж "пізня сучасність" (late modernity). Британський соціолог розробляє дане поняття, починаючи з 80-х рр. XX ст., саме тоді, коли створює власну, відому "теорію структурації", основними положеннями якої є думка про те, що соціальне життя повинне концептуалізуватися за своєю суттю як "переплетення щоденних практик індивідів" [12]. Дослідник, аналізуючи сучасну епоху, приходить до висновку про те, що нині превалюючим є стан, при якому пересічний індивід починає сприймати повсякденність, буденне життя як щось аморфне, без чіткої внутрішньої форми та глибинного змісту, щось ніяк не пов'язане із зовнішнім світом. Людське буття уявляється як безладна, відсторонена від особистості послідовність подій, які відбуваються одна за одною та які впорядковуються лише діями законів природи та іншими людьми. У цій послідовності не знаходиться місця таким речам, як певний вищий (космічний) порядок, доля, особистий вплив. Проблема ця, на нашу думку, прямо пов'язана, в першу чергу, із соціальним середовищем індивіда. У ситуаціях, коли зникає стабільність соціальна, під загрозою опиняється стабільність особистісна. Ці поняття виявляються безпосередньо пов'язаними із почуттям безпеки, захищеності людини в повсякденному житті, через брак якого людина поступово відчужується від свого щоденного життя, через що, знову ж таки, виникає описана нами вище проблема. За Е. Гідденсом, щоденні, щохвилинні соціальні практики суб'єктів діяльності піддаються безперервному аналізу та критиці через інформацію, яку ми отримуємо із навколишнього середовища. Однак доба пізньої сучасності з її динамізмом та глобальною нестабільністю, що є абсолютно непримиримими до рутинізації, призводить до явища, яке образно можемо назвати "збоєм" у повсякденній рефлексії, що у свою чергу прямо відбивається на такому внутрішньому почутті людини, яке описується поняттям "онтологічна безпека особистості" та яке виступає ключовим для адекватного сприйняття особистістю навколишнього середовища та самоідентифікації себе і навколишнього соціального світу [5]. Зупинимося на більш детальному аналізі цього терміна.

Поняття "онтологічна безпека" прийшло в соціально-філософські дисципліни з психології, де його запропонував американський дослідник Рональд Лейнг. У праці "Розколате "Я" вчений послуговувався терміном "онтологічна впевненість", що однак має всі ознаки пізнішої гідденсівської "онтологічної безпеки". За науковцем, онтологічна впевненість – це поняття, що використовується для визначення екзистенційного стану людини із стійким почуттям реальності та ідентичності. Під цим терміном розуміється почуття емоційної та інтелектуальної впевненості, що виникає в результаті ефективності виховання індивідуума, особливо на стадії ранніх сімейних стосунків. Така впевненість залежить від послідовного щоденного піклування, емоційного обміну між батьками та дитиною [2]. Термін "онтологічна безпека" не дарма

включає в себе поняття онтології, яка сама по собі є наукою про буття, а також в екзистенціалізмі, за Ролло Меєм, розуміється як об'єднання чотирьох основних онтологічних характеристик кожної людини:

- 1-а характеристика – людина намагається зберегти певний особистий внутрішній центр;
- 2-а характеристика – дана центрованість залежить від того, чи вистачає сил людині для підтримання цього певного центру;
- 3-я характеристика – в кожній людині є потреба і можливість вийти за межі своєї центрованості і брати участь у стосунках з іншими істотами;
- 4-а характеристика – людина володіє самосвідомістю – певним високим ступенем розвитку психіки, що дозволяє людині усвідомлювати, що вона є істотою із певним центром, який утримується.

Отже, саме почуття онтологічної безпеки і є тим захисним прошарком, який є проміжним між індивідуальним онтологічним центром кожної людини та зовнішнім середовищем (що в більшості випадків є ворожим для індивіда). Стосовно самого почуття онтологічної впевненості, то воно є неодмінним атрибутом здорової у психічному плані людини та відсутнє лише в дітей (до певного віку) та людей з психічними розладами, оскільки саме завдяки даному почуттю відчувається включеність у соціальний світ, та, що є найважливішим, визначається власне місце та місце оточуючих у цьому світі.

Щодо Е. Гідденса, то він розглядає дане поняття, відходячи від надмірного психологізму та акцентуючи свою увагу саме на структураційних моментах. За британським соціологом, володіти почуттям онтологічної безпеки означає мати на рівні практичної свідомості відповіді на основні екзистенційні запитання, що неминуче постають перед кожною людською істотою, – про кінечність людського життя, про співіснування з іншими індивідами, про забезпечення неперервної особистісної ідентичності та ін. Ядром цього почуття безпеки є базисна довіра (basic trust), що зазвичай формується в дитини на основі стосунків із дорослими, які її виховують. У подальшому житті переживання онтологічної безпеки формується та підтримується механізмами рутинізації людської поведінки в середовищі повсякденності, завдяки чому індивіди від однієї ситуації до іншої несуть на собі своєрідний захисний "кокон", котрий забезпечує почуття "невразливості", що блокує "негативні можливості на користь позиції надії" [5].

Відчуття безпеки є надзвичайно важливим комплексним елементом нормально-го світосприйняття та життєдіяльності індивіда. Звичайно, це відчуття є одним із вітальних, тобто життєво необхідних, та таким, що, на нашу думку, структурно складається із кількох рівнів. Так, на першому рівні знаходиться відчуття безпеки суто фізіологічної, тобто особистість забезпечує цілісність та недоторканість своєї фізичної оболонки – тіла. На третьому рівні знаходиться почуття безпеки психічної, або ж моральної. Цю внутрішню рівновагу індивід намагається утримувати через гармонізацію стосунків із оточуючими його особами та структурами, а також дозовано фільтруючи отримувану із зовнішнього середовища інформацію та регулюючи емо-

ції. Відповідно, між цими двома рівнями знаходиться почуття онтологічної безпеки особистості, що є проміжним та взаємопов'язаним із першим та третім рівнями. З одного боку, дане почуття стосується суто внутрішнього світу людини (а саме духовного), її думок, переконань, а з іншого – прямо впливає як на поведінку, так і на стосунки з оточуючим зовнішнім середовищем. Звичайно дана структура є досить умовною, оскільки чітко встановити місце почуття онтологічної безпеки особистості досить складно. З одного боку, воно прямо залежить від зовнішнього середовища, формується і підтримується завдяки йому, а з іншого – саме впливає на сприйняття, а отже й формування даного середовища – такий зв'язок нагадує певним чином "структуруючу структуру" П. Бурдьє саме в контексті зв'язків залежності та підпорядкування.

Традиційно одним із джерел забезпечення почуття онтологічної безпеки за весь час історії людства слугувала віра в надприродне. Детально розглянувши всі дотеперішні культури, можемо зробити висновок, що жодна з них не оминає такого поняття, як доля, та крім того ставить його в центр своїх філософських розглядів та побудов. Світ у таких побудовах видається хаотичним лише на перший погляд, а при детальнішому розгляді є наповненим певним внутрішнім порядком і формою. Життя ж людини в такому світі сприймається як спрямованість долі, що керує індивідом та спрямовує його. Звичайно, за таким підходом, від самої людини у навколишньому світі мало що залежить, однак для сприйняття особою зовнішньої реальності і, зокрема, формування почуття онтологічної безпеки такий підхід є безперечно позитивним. Людина впевнена у своїй безпорадності перед викликами долі, сприймає будь-які події як даність та слідує їм без зайвого спротиву. Відповідно до такої життєвої позиції індивіда буття сприймається як одна велика випадковість, а отже екзистенційні запитання не викликають кризи онтологічної безпеки.

Однак, такий підхід у сучасному постмодерному світі не витримує жодних критик. Людина нині розглядається як активний об'єкт-суб'єкт соціальної реальності, а згідно з рядом концепцій (знову ж звертаючись до теорії структурації) сама ці реальності щоденно творить. Відповідно до цього, місця для долі та фатуму у такому світі немає [5]. Що ж нині може виступати джерелом формування та підтримки життєво важливого почуття онтологічної безпеки особистості? Гідденсова активна довіра до оточуючих та експертні системи, що відбираючи необхідну інформацію, підказують нам, як чинити далі, у постмодерному світі спрацьовують не досить чітко, адже необхідно розуміти, що з часів розробки автором своєї концепції пройшло більше чверті століття, причому надзвичайно динамічної та насиченої подіями. Передача ж досвіду від батьків до дітей, що займала надзвичайно важливе місце ще сотню років тому, теж не є абсолютно дієвою. Адже вона, формуючи онтологічну впевненість, не може підказати моделі поведінки в соціальному світі саме через новизну та динамічність структур цього світу. Таким чином, роль джерела формування та підтримки почуття онтологічної безпеки особистості мусить виконувати соціальна структура, що є досить стабільною за сучасних умов, має всезагальний характер, володіє відповідями на екзистенційні запитання і є культурно та історично при-

таманною. На нашу думку, практично всім цим вимогам відповідає релігія, в нашому випадку саме християнська.

Розгляд релігії як одного із основних факторів формування та підтримки почуття онтологічної безпеки особистості вимагає, безумовно, детального обґрунтування, оскільки виникає закономірне запитання – чому саме релігійність (у всіх її проявах) як зовнішній прояв віри, а не, наприклад, влада, що є безпосередньо пов'язаною з ієрархічним становищем особи у соціальних структурах, або ж фінансова забезпеченість людини, яка теж дає впевненість у майбутньому та дозволяє спокійно почувати себе у теперішньому часі, не виступають таким важливим чинником існування індивіда та не здійснюють такого потужного впливу на почуття онтологічної безпеки особистості. Релігія, на відміну від наведених вище факторів, є надзвичайно складним системоутворюючим комплексом, із стійкою основою, якою виступає віра в Бога. Ми є свідками виникнення новітніх вірувань, сект, культів, що надзвичайно різняться між собою як догмами, так і культовою діяльністю. Однак усе одно в основі їх лежить більшою або ж меншою мірою трансформована ідея, що виникла в незапам'ятні часи, а набула форми християнства 2000 років тому. Звертаючись до визначення релігії, яким оперує сучасна соціологія, а саме – "світогляд і поведінка окремого індивіда, групи, спільноти, котрі обумовлюються вірою в існування надприродного" [13], ми можемо звернути увагу на певні положення, які вимагають пояснення саме для підтвердження можливості існування релігії як наріжного каменя сприйняття людиною зовнішнього світу, тобто бути джерелом формування і підтримки почуття онтологічної безпеки особистості.

У цьому контексті, по-перше, необхідно вказати на визначну роль віри у надприродне в житті будь-кого з нас. Явно або ж приховано віра у Вищу Істоту є притаманною кожному індивіду. За влучним висловом дослідника психології особистості В. Франкла, "Бог – це той співбесідник у внутрішньому діалозі, до якого звернено наші найпотаємніші думки.... У кожної людини існує глибинне бажання до спілкування з таким співбесідником (хоча у багатьох це бажання глибоко витіснене)" [11, 16]. Постмодерне розуміння Бога як "онтологічного Іншого", або ж "ієрофанія" М. Еліаде, підтверджує думки В. Франкла – "Значуща орієнтація у світі можлива тільки з посиланням на цього повністю значущого Іншого" [7, 354]. Отож, і атеїст – людина, що відкидає саму можливість існування надприродного, і глибоко віруюча людина, що не мислить свого життя без божественного покровительства, точною дотику мають величну постать Бога. Тільки перший з них вірить у Не-Бога, Бога якого насправді не існує, а другий – у Бога, що керує людським життям. Для першого – Бог, насамперед, живе в ньому самому, а для другого – у зовнішньому світі, причому йдеться про релігійність кожного з них як зовнішній прояв віри або ж невір'я.

Стосовно релігійності, то вона виступає категорією, яка в контексті розгляду стрижневої ролі релігії є надзвичайно важливою. Звернемося до розуміння цього явища вітчизняною соціологією релігії. Релігійність – певний визначений стан окремих людей, груп і спільнот, що вірять у надприродне і поклоняються йому, їх при-

хильність до релігії, прийняття її віровчення і приписів [3, 175]. Американський же "Енциклопедичний словник релігії" наводить три значення терміна "релігійність": 1) перебільшена залученість людини до релігійної тематики; 2) можливість для людини контактувати з Богом; 3) людське прагнення брати участь у культурі й спільноті духовно налаштованих людей [8]. Як бачимо, тлумачення відбивають багатогранність самого поняття "релігійність", що в суто науковому аспекті відображає зовнішній вияв релігії через призму людської свідомості, трансформуючись із неї в практичні прояви в соціальному світі, а в аспекті духовно-метафізичному – єднання людини з одновірцями і як найвищий прояв – злиття з Богом.

Щодо трактування і соціологічних досліджень релігійності, то тут варто звернутися до поняття "релігійної ситуації", що є найбільш загальною характеристикою релігійності досліджуваного об'єкта, а отже виступає синтезатором таких понять, як рівень релігійності, ступінь релігійності і характер релігійності [3, 176]. Релігійна ситуація сама по собі є лише загальною назвою, яку неможливо дослідити та проаналізувати. Для наповненості даного явища змістом необхідно звернутися до поняття "критеріїв релігійності". Ними є показники, що фіксують релігійність індивідів і дозволяють відділяти віруючих від невіруючих та встановлювати рівень релігійності. Стосовно певної стандартизації таких критеріїв, то серед учених немає згоди з даного питання. Фактично, критерії можуть формуватися в залежності від завдань дослідження або ж при врахуванні певних його специфічних моментів. Однак, дослідники прийшли до згоди стосовно того, що критерії релігійності повинні відображати два основних компоненти: 1) зміст і рівень релігійної свідомості індивідів (їхніх релігійних уявлень і емоцій); 2) релігійну поведінку (дотримання обрядів, участь у діяльності релігійних організацій) [3, 185].

Постмодерність, впливаючи на все, видозмінила релігію. Однак, як ми вже говорили, дані зміни зачепили, перш за все, внутрішні уявлення про релігію та її зовнішні прояви тобто релігійність – індивідуальну і соціальну. Отже, розглядаючи впливи релігії на онтологічну безпеку особистості, нам необхідно розглянути особливості сучасної постмодерної релігійності.

Щодо процесів, які є притаманними саме для релігійної ситуації суспільств пізньої сучасності і відповідно такими, які прямо впливають на почуття онтологічної безпеки особистості, то такими, на нашу думку, виступають феномен віртуалізації віри та явище секуляризації, або ж, точніше, його новітнє переосмислення. Ми звертаємо увагу саме на ці два елементи сучасної релігійності, оскільки, на нашу думку, вони є джерелом для всіх інших, а також відображають видозміни у свідомості людей та релігійній поведінці, таким чином відповідаючи наведеним вище двом основним критеріям.

Термін "віртуальна віра" запровадив американський постмодерніст Т. Бодуен у праці "Віртуальна віра: нешанобливі духовні пошуки "покоління Х", яка вийшла у 1998 р., що вже саме по собі свідчить про новизну та причетність даного явища до новітньої доби. Віртуальна віра означає видозмінені релігійні практики, які мають іронічний і вдаваний характер по відношенню до того, що носить назву "справжніх"

проявів релігійності. Автор, описуючи це явище, розпочинає з аналізу масової культури США 80-х рр. ХХ ст., що відзначилися, насамперед, появою новітніх молодіжних рухів.

Таким чином, віртуальна віра сприймається як певний побічний продукт мас-медіа, що "конденсує теологію постмодерної культури, вносячи в неї ключовий троп та центральну тему постмодерності, іронії й симуляції (наслідування) в інтерпретацію сучасної релігійної практики" [7, 69]. Бодуен звертається до бодрійєрівського "симулякру" як до копії неіснуючого об'єкта, що стає надреальним, саме в розумінні віртуальної віри, яка є сформованою на підвалинах поп-культури, що вдає (симулює) культуру велику. Який же вплив здійснює вдавана віртуальна віра на почуття онтологічної безпеки особистості? Для з'ясування цього, на нашу думку, необхідно, розглянути дане поняття більш "серйозно", більш відірвано від поп-культури та віку її споживачів, оскільки, споживачами бодуєнівської віртуальної віри є насамперед підлітки. Основним елементом відмінностей віртуальної віри від віри "традиційної" є фактична необов'язковість щоденних практик. Також мова йде про відхід від канонічності, оскільки саме віртуальна релігія (як основа віртуальної віри) відіграє роль певного, майже медійного рекламного продукту, зображення якого бачимо в засобах мас-медіа, інколи навіть у виконанні перших осіб держави; вона споживається віруючим (звичайно у новітньому розумінні цього поняття) саме для утилітарної потреби – спасіння власної душі та отримання відповідей на екзистенційні питання. Відповідно, такий підхід не передбачає проникнення в глибинну суть духовного ядра релігії, що у віртуальній релігії навряд чи існує взагалі. Справді, навіщо перейматися внутрішніми духовними переживаннями (саме в релігійному контексті) або ж накладати самообмеження та витратити час на регулярне відвідування церковних служб, коли достатньо мати при собі певний символічний елемент віри, – саме такими переконанням і керується більшість сучасних віруючих, причому символ цей, зазвичай, несе в собі також певний медійний контекст або ж є стильною модною річчю, що, зазвичай, притаманне всім віртуальним об'єктам. Події в ряді європейських країн, насамперед із достатньою кількістю прихильників різних вір (наприклад, Франція) показали, що релігійні символи стали нині ознакою протесту або ж непокори, що, у свою чергу, викликало певні спекуляції на цьому підґрунті [4, 11]. Таким чином, споживач віртуальної віри при мінімумі витрат часу та зусиль отримує максимальний результат – духовний спокій і впевненість у майбутньому.

У своєму впливі на почуття онтологічної безпеки особистості віртуалізація віри є, скоріше, позитивним чинником (звичайно, якщо не зважати на її примітивність і квазірелігійність), оскільки через свій спрощений, "реklamний" характер вона вкорінюється у звичках та привносить певний заряд духовності у щоденне життя людини, що у свою чергу може гармонізувати стосунки та поведінку із оточуючими. Для споживача її фактично не мають значення перелічені недоліки. Людина, "відчуваючи" віру, здійснює рутинні ритуали, таким чином забезпечуючи власний внутрішній спокій і перспективи на майбутнє, що у свою чергу забезпечує їй почуття захищеності в кризові моменти.

Ще одним феноменом, на якому хотілося б зосередити нашу увагу, є явище секуляризації. Узагальнюючи основні тлумачення даного поняття, можемо його охарактеризувати як певний процес, що призводить до втрати церквою позицій у соціальному світі. Свідомість як окремого індивіда, так і цілих структур, здійснює вихід з-під сфери впливу інституту церкви. Наголошуємо саме на інституційних проявах даного явища, оскільки воно не є завжди пов'язаним безпосередньо із релігією та вірою. Лише через призму секуляризації може бути адекватно осмислена проблема сучасної релігійності. Розглядаючи хронологічні межі "сучасності", можемо зазначити, що саме секуляризація виступила одним із основних факторів її настання [1]. Щодо підходів до розуміння цього складного явища, то в соціологічній думці існує принаймні два напрями. Перший – розглядає секуляризацію як природно-еволюційний процес відмирання старого. Людство, здобуваючи нові знання, втрачає необхідність у трансцендентному, що пояснювало будову світу та взаємозв'язки в ньому (О. Конт, К. Маркс, Б. Рассел). Другий підхід розглядає секуляризацію як певну умову трансформації існуючого релігійного устрою в нові форми, зокрема в приватну сферу кожної людини (Т. Парсонс, П. Бергер, Р. Белла) [10, 206–207]. Сьогоднішній світ не дає змоги виділити єдиний підхід до тлумачення цього явища саме через незавершеність його (яка навряд чи можлива взагалі), а також нестабільний характер процесів його протікання. З одного боку – відбувається відхід від релігії як способу пояснення світу, або ж як певного типу суспільної свідомості, а з іншого – здійснюється "приватизація" віри та створення "новішого" типу суспільної свідомості, як приклад може виступати згадувана нами віртуальна релігія і віра.

Неможливо однозначно оцінювати позитиви або ж негативні аспекти секуляризації. Однак слід зауважити, що в постмодерному суспільстві дане явище є саме тим чинником, який змушує церкву як складну соціальну інституцію, яка історично неохоче модернізувалася, знаходити нові шляхи для повернення втраченої популярності, що, у свою чергу, через певний проміжок часу може повернути процеси в духовному житті в інший бік – секуляризацію змінить сакралізація (або точніше, ресакралізація), що призведе до зростання ролі церкви в суспільному житті, безумовно в нових формах та проявах. Щодо віри в Бога, то на неї процеси секуляризації, згідно з дослідженнями, майже не впливають (саме у контексті релігійності) – кількість прихожан зменшується, однак кількість віруючих – фактично ні.

Аналізуючи соціологічні дослідження, спрямовані на встановлення релігійної ситуації в Україні, що проводилися з 1991 р. по 2002 р., можемо виявити стійку тенденцію зростання кількості людей, що ідентифікують себе як віруючі [6]. У 1991 р. таких осіб налічувалось 45%, в 2000 р. – 57,8%, а в 2002 р. – 60,2%. Зазначимо, що йдеться про самоідентифікацію, а також специфічність розуміння респондентами віри. Це демонструють результати відповідей на запитання "Чи вірите Ви в Бога?": 77,4% відповіло ствердно, в той час як, нагадаємо, на запитання "Чи вважаєте Ви себе віруючою людиною?" – 60,2%. Стосовно релігійних практик, то осіб, які вважають за необхідне віруючому регулярно відвідувати церковні служби, – 19,8%, час від часу – 49,6%, взагалі не відвідувати церковні служби – 24,7% [6]. Таким чином, на-

роджується ще одне унікальне явище пізньої сучасності, яке має назву "віруючий поза церквою", що, звичайно, духівництвом сприймається вкрай негативно, однак для пересічного індивіда є простішим шляхом навернення до Бога.

Якщо ж розглядати процеси секуляризації стосовно їх впливу на почуття онтологічної безпеки особистості, то варто зауважити, що без них саме виникнення згадуваної нами віртуальної віри було б неможливим. Секуляризація, модернізуючи релігію, прояви віри, певним чином церкву, сама зазнає видозмін, однак стосовно їх характеру говорити поки зарано. Внаслідок таких видозмін, релігія стає "простішою", певним чином зручнішою для "споживання", переходить у кібер-простір, одним словом, відповідаючи всім основним духовним запитам сучасних віруючих (звичайно, не абсолютизуючи), виступає активним джерелом формування та підтримки почуття онтологічної безпеки особистості.

-
1. Бергер П.Л. Понимание современности : пер. с англ. / П.Л. Бергер // Социол. исслед. – 1990. – № 7. С. 127–133.
 2. Большой толковый социологический словарь (Collins). Т. 1 (А-О). – М. : Вече, АСТ, 2001. – 544 с.
 3. Веремчук В.И. Социология религии : учеб. пособие / В.И. Веремчук. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2004. – 254 с.
 4. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ-го століття : пер. з фр. / Ж.П. Віллем. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 331 с.
 5. Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность / Э. Гидденс // Thesis. – 1994. – Вып. 5. – С. 107–133.
 6. Дударь Н. Религиозность в Украине : характеристика современного состояния / Н. Дудар // "Людина і світ" (Киев) : ежемес. бюл. "Религия и общество". – 2003. – № 23.
 7. Энциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора. – К. : "Основи", 2003. – 503 с.
 8. Пивоварова Н. Феномен релігійності: дослідницькі проблеми / Н. Пивоварова // Сучасна релігійність: зміст, стан, тенденції. – Луцьк. : Волинська книга, 2007. – С. 12–24.
 9. Саган О.Н. Національні прояви православ'я : український аспект / О.Н. Саган. – К. : Світ Знань, 2001. – 256 с.
 10. Федючек І. Сучасне осмислення феномену секуляризації / І. Федючек // Зб. матеріалів наук.-практ. конф. "Релігія і церква в сучасній Україні : стан, проблеми, перспективи". – К., 2007.
 11. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
 12. Фурс В.Н. "Критическая теория позднего модерна" Энтони Гидденса / В.Н. Фурс // Социол. журнал. – 2001. – № 1. – С. 44–73.
 13. Энциклопедический социологический словарь / под общ. ред. Г.В. Осипова. – М. : ИСПИ РАН, 1995. – С. 639.