

релігійна ситуація в Україні, принагідна для формування громадянської релігії, складається завдяки наявності таких умов, як наявність світської держави, наявного релігійного плюралізму і суспільних орієнтацій на демократичні, гуманістичні і патріотичні пріоритети, на зміцнення внутрішньої єдності й порозуміння в суспільстві. До процесу становлення громадянської релігії мала б прилучитися активно діюча у нас Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій, яка поєднує найбільші конфесійні спільноти України з підлеглістю їм понад 90% релігійної мережі. Тим більше, що вона вже проводить разом з державою низку сакральних міжконфесійних акцій. Активніше цим мав би зайнятися і державний орган у справах релігії, який в останнє п'ятиріччя зазнав неодноразову функціональну і кадрову перетасовку і взагалі залишається далеким від сфери громадянської релігії.

8. Секуляризація, десакралізація і десекуляризація в сучасному світі

Повернення релігії на публічну арену останньої чверті XX століття.

Свого роду банальністю для великої кількості сучасних праць з соціології релігії стала констатація провалу прогнозів занепаду релігії і полишення нею публічної сфери до кінця XX століття. Ще у 1960-ті роки уявлення про невідворотню ходу секуляризації були домінуючими серед західних дослідників релігії. Один з найбільш відомих з-поміж них П.Л.Бергер писав у «Нью-Йорк Таймс» у квітні 1968 р.: «На початку XXI століття релігійних осіб вірогідно пощастить віднайти лише в маленьких сектах, які тулитимуться одна до одної у своєму спротиві секулярній культурі»⁶⁷². Прикметно, що предметний показник тогочасної культової футурологічної праці – «Рік Божий 2000» (Anno Domini 2000. - New York, 1967) – не містить згадок ані про «релігію», ані про «Бога», ані про «Церкву»: передбачалося, що XXI століття людство зустрине без цих атавізмів.

Але впродовж останньої чверті XX століття у світі відбулася низка подій, які тріумфально повернули релігію на публічну арену і докорінно змінили її сприйняття дослідниками. Головними з цих подій були: ісламський вибух, євангелічний бум у США і католицьке піднесення. У 1964 р. в Алжирі, де постколоніальній державі вдавалося більш-менш ефективно контролювати ісламські установи, створюється Асоціація Ісламського Відродження, яка проголошує своєю метою реставрацію справжньої ісламської держави і відкидає закордонні культурні впливи й „приручені» державою релігійні установи⁶⁷³. Тоді ж, у середині 1960-х, в Єгипті викристалізовується явище,

⁶⁷² Berger P.L. A Bleak Outlook is Seen for Religion // New York Times. - 1968. - 25 April.

⁶⁷³ Tamadonfar Mehran. Islamism in Contemporary Arab Politics: Lessons in Authoritarianism and Democratization // Jelen Ted Gerald and Wilcox Clyde (eds.) Religion

яке стане стійкою тенденцією всередині радикальних ісламських рухів наступних десятиліть: до їхніх лав вливається молодь – освічена, зовсім небідна і досить успішна. Ця молодь приєднується до лав забороненої ще з 1954 р. релігійно-політичної організації „Брати мусульмани» і разом зі „старшими товаришами» готує змову проти режиму Гамаль Абдель Насера. Змова була викрита у середині 1965-го; трьох її чільних організаторів власті стратили, сотні учасників були ув'язнені. За тюремними мурами розгортаються гострі дебати, ідейна боротьба і виснажливі духовні пошуки; розчарування старими лідерами, які заплуталися у суєтних взаємних порухах і зламалися під тортурами, супроводжується дедалі більшою радикалізацією молоді. Після поразки у Шестиденній арабо-ізраїльській війні 1967 року „Брати-мусульмани», витіснені з центру політичного життя могутньою харизмою Гамаль Абдель Насера, отримують новий і дуже сильний шанс на повернення. Поразка підірвала підвалини виплеканого Насером секулярного націоналізму з соціалістичними коннотаціями, створила кризу легітимності для його режиму, викликала хвилю критики і закликів до суспільних трансформацій. Бачення напряду цих трансформацій дедалі більшою мірою зміщуються з панарабської ідеологічної моделі до ісламу і навіть його найбільш експресивних виявів. Причому післявоєнне звернення до ісламу толерується і навіть заохочується лідерами арабських країн. На цьому шляху вони намагаються переіграти войовничих ісламістів, здобути масову підтримку і подолати кризу самототожності. Дуже прикметними, відтак, стали пропагандистські маневри влади, особливо широке висвітлення участі Насера у богослужінні в мечеті через два дні після закінчення війни і використання офіційною пропагандою ісламського фаталізму. Вона говорила про „руку Алаха», який воліє, щоби єгиптяни нарешті прокинулися: „Ізраїль виявився відданим своїй релігії, а тому переміг; ми зазнали поразки, бо віра наша не була міцною»⁶⁷⁴.

Анвар Садат, який очолив Єгипет після смерті Насера в 1970 році, позиціонував себе як побожного президента-мусульманина і активно шукав підтримки в поміркованих ісламських колах, намагаючись водночас підірвати позиції фундаменталістів. Ухвалена при ньому Конституція проголошувала іслам офіційною релігією держави, а шаріат – джерелом законодавства. Але політика „де-Насерізації» Садата з її проамериканським курсом і ринковими реформами, яка супроводжувався помірною ісламізацією і одночасним наступом на політичний іслам, вже не влаштовувала войовничих фундаменталістів, чий вплив ставав все відчутнішим. Численні ісламістські групи успішно рекрутують молодь, а Джамаат Ісламія – мусульманський студентський рух - стає насправді масовим і впливовим у садатівському Єгипті. „Серединний шлях», який намагався віднайти президент Садат – між

and Politics in Comparative Perspective. The One, The Few, The Many. - Cambridge, 2002. - P. 153.

⁶⁷⁴ Dekmejian Hrair R. Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World. Syracuse. - NY, 1985. - P. 84-85.

шаріатом і миром з Ізраїлем, персональною побожністю і політичним прагматизмом - виявився нездійсненим. Зрештою, в 1981 р. він гине під час параду від рук ісламських терористів.

Буквально упродовж кількох років світ став свідком яскравої маніфестації войовничості під ісламськими прапорами: захоплення ісламськими терористами Великої Мечеті з 6 тисячами прочан, які з'їхалися до Мекки на щорічний хадж⁶⁷⁵; повстання проти режиму партії Баас у Сирії; створення Хезболли; акції терористів-смертників проти американських, ізраїльських та французьких контингентів у Ливані, спротив радянському вторгненню до Афганістану. Академічні й політичні кола стривожені, вони прагнуть зрозуміти, якою є природа того, що називають „відродженням» і „поверненням», „пробудженням» і „ренесансом», „піднесенням» і „фундаменталізацією», „розлученням» і „наступом» ісламу.

Але особливе місце в низці подій, які ознаменували «ісламський наступ», стала Іранська революція 1978-1979 рр. Це була одна з найбільш потужних і найменш сподіваних маніфестацій релігійного повернення. Іран вважався чи не найбільш вестернізованою і прогнозованою країною регіону; Тегеран називали „східним Парижем» і його вулицями дефілювали жінки у мініспідницях. Хоча режим шаха Реза Пехлеві був відверто непопулярним серед мусульманського духовенства і попри те, що в Ірані у ХХ ст. декілька разів складалася революційна ситуація, а невдоволення економічною ситуацією та політичними репресіями – доволі поширеним, революція, а надто її ісламський характер, виявилася неочікуваною як для дослідників релігії та іранознавців, так і для світової політичної еліти.

Буквально напередодні революції президент США Дж. Картер називав Іран островом стабільності в одному з найбільш проблемних регіонів планети і віддавав належне шахові, який користується „повагою та любов'ю свого народу».⁶⁷⁶ Зауважимо, що, незважаючи на той факт, що формування власне ісламської опозиції шахові почалося ще 1962 р., природа і рушії цієї опозиції послідовно проочувалися і в оцінці іранської ситуації переміг економічний детермінізм і догматичний секуляризм⁶⁷⁷. Один з рапортів, який був спрямований керівництву ЦРУ і містив рекомендацію ретельно моніторити саме релігійну ситуацію в Ірані, був відкинутий і презирливо позначений, як „соціологія, що лише марнує час». І навіть коли Сполучені Штати усвідомили глибину кризи і її серйозність порівняно з попередніми, які загонилися вглиб

⁶⁷⁵ За масштабом, задумом й жорстокістю цей терористичний акт був передвісником подій 11 вересня 2001 р. : „мекканський» досвід безперечно вивчався Аль-Каїдою. Див. про це: Caryl Christian. Mecca Deal: How a Botched Saudi Hostage Crisis Paved the Way for Al-Qaeda // Washington Monthly. - Vol. 39. Issue 12. - December 2007. - P. 68.

⁶⁷⁶ Johnathan M. Acuff. Islam and Charismatic Revolutionary Social Transformation of Iran // Totalitarian Movements and Political Religions. – Autumn 2003. – Vol.4. – No 2 – P.133.

⁶⁷⁷ Levine, Daniel H. The news about religion in Latin America // Mark Silk (ed.) Religion on the International News Agenda. Hartford, CT: The Leonard E. Greenberg Center for the Study of Religion in Public Life, 2000. - P. 122.

шахським репресивним апаратом, їй (кризі) було поставлено помилковий діагноз як такої, що має передовсім політичний та економічний характер і лише вуалюється релігійними гаслами. Мало минути 10 років після революції, щоб один з її дослідників замислився над питаннями: „Чому... ми вважаємо, як це робить багато хто з соціологів, що активна участь в революції зумовлена винятково матеріальними інтересами? Чому тут не може бути інших мотивацій, як, скажімо, скерованість людей на досягнення ідеологічних цілей? Чому ми не припускаємо, що культура і релігія можуть потенціально бути ключовими факторами, які дають поштовх до структурних змін у суспільстві?»⁶⁷⁸.

Між тим в Ірані не було масових заворушень на селі, гострого конфлікту між масами та елітою і зовнішньополітичного тиску⁶⁷⁹, які передували революціям у багатьох країнах. Криза охопила не інституції й структури, а сам процес модернізації, здійснюваний державною бюрократією. Остання водночас прагла довести „ворожість прогресові» ісламського духовенства, позбавити його роботи, землі, доходів і, головне, витіснити його з останнього і найбільш важливого прихистку: сфери культурних символів і значень, котрі в минулому були гранично важливими у прищепленні іранцям розуміння самості, пояснення космосу і соціальної реальності. Як стверджував *post facto* Шахрух Акхаві, якби режим не пішов так далеко по цьому шляху, революція могла б і не відбутися⁶⁸⁰.

Ісламська революція в Ірані стала результатом провалу секулярного націоналістичного проекту і радикального підриву ісламським духовенством легітимності шахського режиму (який зберігав дуже серйозні матеріальні й людські ресурси) в очах широких мас іранців. Звичайно, соціально-політичні й економічні чинники відіграли в ній свою роль, але не меншу. Деякі дослідники впевнені, що більшу роль тут відіграла специфічно ісламська харизма аятолли Рухоли Мусаві Хомейні (1900-1989). Він кинув виклик ідеологічним засадам династії Пехлеві як квазі-релігійному, антиісламському устанавленню і сформулював теоретичні основи ісламської державності. Антишахські демонстрації зрештою відбувалися під гаслами „Хомейні або смерть» та „Свобода і шаріат». Тодішнє релігійне середовище, опозиційне шахові, можна умовно поділити на радикальне, ліберальне, консервативне та войовниче, представлене Хомейні⁶⁸¹. І саме Хомейні після повалення шахського режиму

⁶⁷⁸ Salehi M. M. *Insurgency through Culture and Religion: The Islamic Revolution of Iran*. - New York, 1988. - P. 176.

⁶⁷⁹ Foran John *Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*. – Bolder, CO, 1993. - P. 360.

⁶⁸⁰ Shahrough Akhavi. *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*. – Albany, NY, 1980. – P. 183.

⁶⁸¹ Kazemi Farhad. *The Precarious Revolution: Unchanging Institutions and the Fate of Reform in Iran* Iranian Politics Is a System Made by the Clerics for the Clerics, and for Their Supporters Who Possess a near Monopoly on the Spoils of the Revolution and the Country's Resources // *Journal of International Affairs*.—2003. – Vol. 57. – Issue 1. – P. 81.

унеможливив ліберальний, радикально-секулярний або навіть помірковано-ісламський шлях розвитку країни, перетворивши войовничий іслам на інструмент політичної мобілізації і конструкції нової іранської ідентичності. У спрямованості на беззастережне повалення „неісламського» режиму, який має бути заміщений суто мусульманським правлінням, полягає принципова відмінність політичного ісламу від інших релігійно-політичних груп і рухів (християнсько-демократичних в Європі, індуїстських – у Східній Африці чи партії ШАСС в Ізраїлі), які прагнуть не повалення існуючих політичних систем, а участі в них на вигідних для себе умовах.

Режим шийтської теократії, створений Хомейні, ґрунтувався на розумінні аятолою ісламського права, де верховний лідер не лише здійснює загальний нагляд за додержанням законів, але й може порушити їх, якщо цього вимагає добробут і процвітання Ісламської держави. На референдумі у квітні 1979 р. іранці обирали між монархією й Ісламською республікою. Переважною більшістю голосів вони обрали, як пізніше виявилось, теократичне правління. Ухвалена на референдумі конституція країни встановлювала практично повний контроль ісламських кіл над всіма сферами життєдіяльності країни; вона надавала верховному лідерові право призначати і усувати від влади вищих посадових осіб виконавчої і законодавчої гілок влади, а також військове командування. Новий державний устрій включав експертизу законів на відповідність шаріату, судоустрій, який цілковито базувався на ісламському праві, а також репресивний апарат, спрямований на жорстке придушення незгідних і покарання порушників релігійних норм. Революція 1978-1979 рр. в Ірані призвела до кардинальної зміни зовнішньополітичного курсу країни, супроводжувалася спробами експорту „ісламської революції» та посиленням радикальних елементів в ісламі у багатьох мусульманських країнах.

У статті «Переосмислюючи релігію: спадщина американо-саудівських відносин»⁶⁸² Рашел Бронсон доводить, що революція в Ірані викликала «передозовану» підтримку Саудівською Аравією ваххабізму, в якому королівська родина бачила бар'єр проти радикалізації шийтської меншості в країні. Ваххабізму було відкрито зелений коридор, до того ж, ваххабітам-моджахедам в Афганістані допомагали США, чим чимало сприяли зростанню впливу Осамі бен Ладена. Ваххабітський радикалізм в Саудівській Аравії досяг своєї кульмінації 11 вересня 2001 р. Серед 19 осіб, які здійснили атаки на башти в Нью-Йорку і будівлю Пентагону у Вашингтоні, 15 були саудівцями, більшість з них – з ваххабітськими поглядами на іслам.

Але справжнім зворотним пунктом стали терористичні атаки в самій Саудівській Аравії (травень 2003 р.) Тоді саудівський уряд зрозумів, що суспільство дійсно „передозовано» ваххабізмом, і заходився ліквідувати опору радикального ісламізму, у тому числі не лише запроваджувати нову

⁶⁸² Rachel Bronson. Rethinking Religion: The Legacy of the U.S.-Saudi Relationship // The Washington Quarterly (Autumn, 2005). – P. 121–134.

банківську політику, яка б унеможливила фінансове підживлення радикалів в країні й поза її межами, але й знизити градус напруги богослужінь у мечетях.

Якщо ісламський вибух можна було принаймні, до певної міри, інтерпретувати у категоріях постколоніалізму й войовничого антивестернізму, то релігійні піднесення, що відбулися в інших частинах планети і часто виглядали не менш переконливо, в ці категорії жодним чином не вписувалися. Передовсім це стосується вибуху фундаменталістського й консервативного протестантизму, який після знаменитого процесу „Штат Теннесі проти Джона Томаса Скоупса» 1925 р. (мавп'ячий процес) зазнав був принизливої поразки в очах громадської думки і не тільки надихнув п'єсу „Пожнеш бурю» та однойменний голлівудський фільм, але й став об'єктом злих анекдотів. Але фундаменталісти загоїли рани; вже після Другої світової війни вони почали відновлювати свої сили і готуватися до більшого впливу на суспільно-політичного життя Америки.⁶⁸³ Посилення фундаменталізму відбувається одночасно з новим пробудженням протестантського евангелізму – релігійної культури, яка, на переконання С.Гантингтона, створила Америку. Він вважав, що саме протестантське походження надає американській нації унікальність і допомагає зрозуміти, чому навіть у ХХ столітті релігія лишалася ключовим елементом американської ідентичності. Америка народилася протестантською; буржуазний же, ліберальний дух сформувався пізніше. Причому він не стільки був „імпортований» з Європи, скільки розвинувся самостійно, виріс з протестантської культури перших громад.

При цьому «американський характер» викристалізували «протестанти в протестантизмі», «інакомислячі серед інакомислячих», а основою американського протестантизму став евангелізм – від пуритан й індепендентів через баптистів, пієтистів, методистів до п'ятидесятників та харизматів. Ці рухи сильно вирізнялися між собою, але мали спільний стрижень: впевненість у прямому спілкуванні людини з Богом, визнання авторитета Біблії як дійсного Слова Божого, вірі в спасінні через віру і можливість „другого народження», у особистій відповідальності за навернення іновірців, а також демократична побудова церкви і участь кожного в її справах⁶⁸⁴.

Обрання 1976 р. президентом США «вдруге народженого» Дж.Картера, а надто - поява і зміцнення правих консервативних організацій – «Моральної більшості» та «Занепокоєних жінок Америки», стали видимим виявом нового маршу евангелістів за домінування над країною, котру вони мали всі підстави вважати своєю. «Моральна більшість» була заснована фундаменталістським пастором-баптистом і телеєвангелістом Дж.Фолвелом у 1979 р. Діяльність цієї організації спрямовувалася на реструктуризацію соціально-морального клімату країни, конкретними складовими процесу якої

⁶⁸³ Carpenter Joel A. Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism. – New York, 1997. – P. 11.

⁶⁸⁴ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. - М., 2004. - С. 108-113.

мали стати заборона абортів⁶⁸⁵, запровадження цензури видань, які припускалися «антисімейних» висловлювань, опозиція до визнання федеральною владою гомосексуалізму і активне обстоювання сімейних цінностей. Ці нові «релігійні праві» відіграли дуже серйозну роль у так званій «революції Рейгана» 1980 р.

Дивлячись з ХХІ століття, навіть важко собі уявити, як могли вчені-суспільствознавці Сполучених Штатів – країни з «церковною душею» (Г.Честертон) – не передбачити, що паралельно з стрімкою ходюю модерності в суспільстві наростатимуть фундаменталістські настрої. Але виявилось, що саме фундаменталізм надавав консервативним американцям альтернативну ліберальну картину реальності й можливість жити в цьому релятивістському, невинно змінюваному світі, не „зливаючись» з ним повністю.

Власне кажучи, сам термін „фундаменталізм» з'явився у середовищі саме протестантів США ще у ХІХ ст.: тоді вони проголосили свій непохитний намір повернутися до фундаментальних основ своєї віри – так і тільки так, як ці основи постають у біблійних текстах. І саме у цьому середовищі викристалізувалися характеристики, спільні для фундаменталістських рухів й угруповань - від Північної Америки до Північної Африки і від Близького Сходу до Індостану. Цими рисами стали прагнення до створення традиційно орієнтованого, „антимодерністського» простору і впевненість у тому, що релігійні цінності повсюдно і величезною мірою загрожені; скерованість на зміну законів, моральних й соціальних норм, часом – внутрішньої й зовнішньої політики у спосіб, який би зняв цю загрозу; конфронтація з політичними режимами, які, на думку фундаменталістів, здійснюють неприйнятну освітню, соціальну, гендерну та ін. політику і прагнення до встановлення „досконалого» морального клімату; конфлікт з одновірцями, які недостатньо ревно – знов-таки, на переконання фундаменталістів - виконують свої релігійні обов'язки, а також з представниками „чужих» релігій, які виклинаються як «неспасительні», «оманливі» і навіть „диявольські»⁶⁸⁶.

Американський евангелічний фундаменталізм соціологічно тяжіє до старомодних цінностей маленьких міст «одноповерхової Америки», культурно він демонструє не надто витончений смак, психологічно він позначений авторитаризмом й схильністю до конспірології, інтелектуально – слабкою здатністю до критичного мислення, теологічно – літералізмом, примітивізмом і легалізмом, політично – до реакційного популізму⁶⁸⁷.

Між тим 1970-1980-ті роки – це роки посилення релігійної риторики у внутрішньо- і зовнішньополітичному дискурсі США. Промова президента

⁶⁸⁵ William Saletan. Bearing Right: How Conservatives Won the Abortion War. Berkeley - CA, 2004.

⁶⁸⁶ Haynes Jeffrey. Religious fundamentalisms // Routledge Handbook of Religion and Politics. Edited by Jeffrey Haynes. Routledge.- New York, 2009. - P. 160-161.

⁶⁸⁷ Huff Peter A. The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue // Cross Currents. - Spring-Summer 2000. - P. 94.

Р.Рейгана перед Національною Асоціацією євангелістів у Орландо (штат Флорида) 8 березня 1983 р., де Р.Рейган називає СРСР «імперією зла», не тільки потужно позиціонує Сполучені Штати як захисника релігійних цінностей перед лицем комуністичного безбожжя (таке позиціонування було достатньо поширеним і у попередників Р.Рейгана, зокрема, у Г.Трумена), але й, по суті справи, відкидає можливість ціннісного компромісу між двома політичними системами, що тягне за собою посилення конфронтації і непримиренності. Їхня система цінностей, говорить Рейган про радянських людей, радикально відрізняється від системи цінностей більшості американців. Атеїсти оголошують, що звільняють світ від релігійних забобонів, а радянські лідери, як добрі марксист-ленінці, проголошують, що єдина етика, яку вони визнають – це етика, що призведе до світової революції.

У своїй промові Рейган далі переходить на риторику євангелічного проповідника: «Є гріх і зло у цьому світі і нам приписується Святим Письмом та Ісусом Христом протистояти цьому». Непримиренність до атеїзму й комунізму президент США багаторазово підкреслив, переповівши аудиторії колись почуті слова молодого батька з Каліфорнії. Той сказав, що любить своїх маленьких доньок більше за все на світі, але волів би, щоб ті померли просто зараз, з вірою у Бога, ніж вони б зростали при комунізмі і одного разу померли б без віри у Бога.⁶⁸⁸ Зрештою, рейганівська побожність помножена на його популярність відіграла свою роль у релігійному поверненні кінця століття.

Остання третина ХХ століття стала також і добою піднесення у світовому католицизмі. Зміни в Католицькій Церкві після II Ватиканського Собору буквально струснули цілі єпархії, церковні інститути й чернечі чини. Католицька Церква, яка зовсім ще недавно наполягала, що для омани не може бути свободи і, оскільки поза Католицькою Церквою немає істини, свобода совісті є фальшивим концептом, стала в авангарді оборони людської гідності. Собор проголосив не просто право, але й обов'язок моральної оцінки правлячих верств і рішучість у захисті основних прав й свобод людини. І якщо у 1974 р. три чверті всіх католицьких країн очолювали авторитарні режими, то до 1990 р. майже всі ці країни (за невеликим винятком) мали демократичну форму правління. Католицька Церква, яка ще у 1950-х була бастионом збереження статус-кво у Латинській Америці і рішуче противилася змінам, стала рушієм демократичних перетворень. Хоча в деяких країнах католицьке духовенство продовжувало простувати у фарватері влади (Гондурас, Уругвай), на цілому континенті Церква виступала на боці бідних та пригнічених і вимагала вже поцейбічної справедливості. У Бразилії, де єпископи ще 1964 р. з ентузіазмом підтримали військовий переворот, постають нові, виразно антиурядові базові спільноти віруючих (*comunidade de base*); в Аргентині, де Церква також визнавала законність

⁶⁸⁸ Evil Empire Speech by Ronald Reagan. March 8, 1983 : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.nationalcenter.org/ReaganEvilEmpire1983.html>

військових переворотів, священники ініціюють антиавторитарне євангелічне відродження молоді, у Чилі Церква дистанціюється від Піночета і створює Вікаріат солідарності, у Сальвадорі під керівництвом Церкви здійснюється масштабна соціальна й просвітницька програма⁶⁸⁹. II Конференція латиноамериканської єпископської ради у колумбійському місті Медельїн (1968 р.), проголошує «переважний вибір» на користь бідних. Конференція в Пуебла (1979 р.) наголосила, що Церква критикує тих, хто звужує віру до персонального чи родинного життя; хто виключає з неї професійний, економічний та політичний устрій – так, нібито гріх, любов, молитва й прощення немає там жодного значення.⁶⁹⁰ Засудження режимів призводить до нападів на Церкву, репресій проти духовенства, навіть до тортур і вбивств священників. Архiepіскоп Сальвадора Оскар Ромеро у лютому 1980 р. вручив папі меморандум, де перераховувалися імена 896 осіб, які загинули від рук терористів; серед них – 11 священників і 30 релігійних активістів. 24 березня архiepіскоп був застрелений в годину здійснюваного ним богослужіння. Під час похорон архiepіскопа терористи вчинили напад на учасників учту, загинуло 40 осіб, близько 200 отримали поранення.

Однак, Церква йде далі звинувачень на адресу окремих державних діячів і кидає виклик цілій економічній і соціально-політичній системі. «Теологія визволення» - могутній інтелектуальний, суспільно-моральний, політичний і, водночас, глибоко релігійний рух був складно зустрінутий Ватиканом, але справив величезний вплив не лише на глобальний католицизм, але й на світову соціальну думку і політичний розвиток 1970-1980-х років.

У жовтні 1978 р. на престол Святого Петра конклав кардиналів обирає краківського архiepіскопа Кароля Войтилу, який відіграв дуже велику роль у світовій політиці останньої чверті XX ст. Перший за 455 років папа-неїталієць і перший в історії папа-слов'янин зробив визначний внесок у ненасильницьке повалення комунізму у країнах Центральної та Східної Європи і, ширше, у глобальну архітектуру світу кінця минулого-початку нинішнього століть.

Документи з архівів КДБ дуже виразно демонструють реакцію, яку викликала в радянському і польському керівництві вістка про обрання папою краківського кардинала. Попри серйозні агентурні можливості серед католицького духовенства і нарощування масштабів спеціальних таємних операцій, вже перші кроки новообраного понтифіка справили їхні найпесимістичніші сподівання. Секретаріат ЦК КПРС ухвалив програму з протидії папській політиці з шести пунктів. Л.Брежнев вимагав від польського лідера Е.Герека не допустити візиту Івана Павла II в Польщу і

⁶⁸⁹ Гантингтон С. Релігія і третя хвиля // Релігійна свобода і права людини. - Т. 1: Богословські аспекти. - Львів, 2000. - С.19-25.

⁶⁹⁰ Puebla Conference of Latin American Bishops (Extracts) February 1979 // Church and State in the Modern Age: A Documentary History (editor J. F. MacLear). - New York, 1995. - P. 457.

погрожував „польським товаришам» серйозними ускладненнями. Сам візит, який таки відбувся влітку 1979 р. і став справжнім тріумфом папи на його Батьківщині, польські комуністичні ортодокси розцінили як «ідеологічний розгром» і відверто говорили про те, що ідеологічну битву вони вже програли⁶⁹¹.

Іван Павло II у перші ж місяці свого понтифікату покінчує з політичним абстинентизмом і спрямовується на повернення Святого Престолу у міжнародні відносини й світову політику. Наприкінці 1978 р. він виступає із першою дипломатичною ініціативою, спрямованою на запобігання війні між Чилі й Аргентиною за протоку Бігль. Це був перший випадок посередництва Святого Престолу у врегулюванні міжнародного конфлікту від 1885 р., коли була врегульована суперечка між Іспанією та Німеччиною за Каролінські острови. Посередництво завершилося підписанням чилійсько-аргентинського Договору про дружбу, хоча папські радники вважали, що втручання Святого Престолу в разі неможливості врегулювати конфлікт завдасть Церкві великих репутаційних втрат⁶⁹².

Як людина, що мала досвід спротиву нацистському і комуністичному тоталітаризмам, і як поляк, чия країна була двічі зрадженою під час Другої Світової війни, Іван Павло II не міг сприйняти Ялтинську систему і післявоєнний поділ Європи. На відміну від Павла VI, який сприймав цей поділ як данність, а комунізм – як неминуче зло, Іван Павло II очевидно не міг з цим змиритися. Звідси – переформатування ним т.зв. «Східної політики Ватикану» від стратегії малих кроків, які б мали полегшити життя Церкви за «залізною завісою» і надати католикам принаймні елементарні умови для виразу своїх релігійних почуттів (стратегія Агостіньо Казароллі) на стратегію «мобілізації совісті», апеляції до народів, а не до урядів і рішучого виступу на захист людської гідності, прав людини і громадянських свобод у країнах комуністичного блоку.

Іван Павло II стає потужним гравцем глобальної політики і міжнародних відносин упродовж усього свого понад чвертьсторічного понтифікату. Попри очевидний неуспіх спроб запобігти війнам у Затоці та на Балканах, інтервенції до Іраку та бомбардуванню силами НАТО Белграду, Святий Престол стає надзвичайно важливим і міжнародно визнаним захисником прав і свобод людини на світовій арені, а також посередником у відносинах між глобальним Півднем і глобальною Північчю, адвокатом бідних країн перед багатими і адвокатом західних цінностей у країнах Третього Світу.

Ісламська хвиля, євангелічний бум і католицьке піднесення – найбільш яскраві процеси, які примусили дослідників говорити про десекуляризацію світу, але вони не єдині у своєму роді. У цьому контексті необхідно також

⁶⁹¹ Mitrokhin Vasili, Christopher Andrew. The Sword and the Shield: The Mitrokhin Archive and the Secret History of the KGB. - New York, 1999. - P. 514.

⁶⁹² Вайгель Джордж. Свідок надії. Життєпис Папи Івана-Павла II. – Львів, 2011. – С.268.

згадати стрімке поширення новітніх релігійних рухів 1970-х років, підйом індуїстського фундаменталізму та формування «чистого», глобального буддизму, який підноситься над географічними та етнічними кордонами і претендує на центр світової сили, який говоритиме від імені майже 400 млн. буддистів планети.

Деідеологізація, глобалізація і крах двополярності як фактори десекуляризації світу. Ключовим під цим оглядом постає питання: що спричинилося до «великого релігійного повернення»? Чи є воно ланцюгом дивовижних співпадінь, суспільно-політичних й соціокультурних потрясінь та духовних піднесень, які збіглися у часі? А якщо ні, то які глобальні процеси є відповідальними за це повернення? Такими процесами, на нашу думку, стали виснаження великих ідеологій ХХ століття, глобалізація і, нарешті, кінець Холодної війни, що закінчилася падінням комунізму.

Поза сумнівом, надзвичайно важливим явищем, який спричинився до процесу десекуляризації, стало те, що Д.Белл назвав «кінцем ідеології»⁶⁹³. Хоча його однойменна книга, яка вперше побачила світ у 1960 р., неодноразово піддавалась критиці політологів з усіх таборів, «виснаженість» так званих «великих ідеологій» ХІХ-початку ХХ століть важко заперечити. Так само, як і поступове зменшення числа політичних сил, які б сповідували «чисті ідеології». Вододіл між соціалістами, лібералами, консерваторами стає дедалі все більш умовним (сам Д.Белл якось схарактеризовував себе як «соціаліста в економіці, ліберала в політиці та консерватора у культурі»). Півстоліття, які минули від часів публікації книги Д.Белла, засвідчили, що ховати ідеології ще зарано, але з впевненістю можна говорити про їхню десакаралізацію. Фашизм, нацизм, анархізм, марксизм-ленінізм, маоїзм та інші «політичні релігії» ХХ ст. або зазнавали краху і втрачали сакральний статус, або ж навпаки – спочатку втрачали сакральний статус, а потім зазнавали краху. Десакаралізація марксизму-ленінізму в його пізньорадянській редакції, коли міленіаристська ідея побудови комунізму, а також культ, «святе письмо» і весь обрядовий комплекс цієї «політичної релігії» були скомпроментовані й спровоновані і з об'єкту поклоніння перетворилися на об'єкт глузування й анекдотів – дуже яскравий приклад у цьому сенсі. Так само, як північнокорейський чучхеїзм з доведеним до абсурду культом вождя і системою поклоніння, яка не припускає жодних послаблень у культовій поведінці – найбільш яскравий виняток, що підтверджує означену тенденцію. Ще один яскравий виняток з іншої культури й іншого виміру – французька політична релігія з пам'ятником символу Французької революції Маріанні у Пантеоні, тобто у олтарі колишнього храму святої Женеви та з нетерпимістю до виразних виявів інших релігійних ідентичностей.

Релігія повертається на те місце, з якого її були витіснили «великі ідеології», які самі претендували на роль релігії та/або хотіли примусити

⁶⁹³ Bell Daniel. The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. 2nd edition. – Harvard University Press, 2000.

традиційні релігії освячувати себе (як у випадку європейських націоналізмів), або прагли взагалі їх заступити (як нацизм та комунізм) Це місце намагалися, але не змогли посісти ані психоаналіз, ані екологічний рух, який претендував на секулярну релігію нового століття. На початку ХХІ ст. релігія міцно закріплюється у політичному дискурсі США і Росії: вона по-різному, але таки цементує і російський, і американський месіанізми. Релігія відіграє не тільки визначну роль у всіх сферах життєдіяльності переважної більшості мусульманських країн, але й опиняється у центрі бурхливих дискусій щодо цінностей та ідентичностей у Західній Європі.

Традиційно стримані у питаннях релігії лідери Європейського Союзу підкреслено звертаються до питань, пов'язаних з релігією. Звертаючись до Екуменічного Конгресу церков Німеччини у травні 2010 р., канцлер Ангела Меркель проголосила, що «християнство сформувало нашу країну. Я не кажу, що ми б не опинилися там, де ми є зараз, йдучи якимось іншим шляхом. Але тут, у Німеччині, цілком зрозуміло, що ми прийшли до наших цінностей через християнство. Це означає, що ми усвідомлюємо: свобода не є свободою від чогось, свобода дана Богом через його Творіння... Це найбільш важливе джерело суспільної єдності».⁶⁹⁴ 28 серпня 2006 р., після зустрічі з папою Бенедиктом XVI німецький канцлер заявила, що християнські цінності повинні знайти своє відображення у Конституції об'єднаної Європи⁶⁹⁵. Президент Єврокомісії Жак Проді заявляв про необхідність для будівничих об'єднаної Європи дати Європі душу, дати їй духовність і сенс⁶⁹⁶.

Президент Франції Ніколя Саркозі заявляє про те, що у роз'ясненні розрізнення між добром і злом вчитель ніколи не замінить кюре або пастора – заява, на яку навряд чи наважилися його попередники. Президент Франції також жорстко виступає проти насильства щодо християн на Близькому Сході, проти демонстративних мусульманських молитов на французьких вулицях і вдається до риторики, яку жорстко критикує ліва опозиція як несумісну з ідеалами світськості Французької республіки (про Всевишнього, який не закріпачує, але визволяє людину), «Всевишнього, який присутній у серці кожної людини», «Всевишнього, який ставить забрало для необмеженої гордині та людського безумства».

Але чи не найбільш неочікуваними для світової громадської думки стали виступи щодо надзвичайної важливості релігії та міжрелігійного порозуміння для глобального розвитку прем'єр-міністра Великобританії у 1997-2007 рр. Тоні Блера, чий прес-секретар свого часу на питання до прем'єра про релігію відповів: «Богом ми не займаємося». Виступаючи на

⁶⁹⁴ Merkel cites Christian roots as Berlin resumes Muslim dialogue: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://blogs.reuters.com/faithworld/2010/05/17/merkel-cites-christian-roots-as-berlin-resumes-muslim-dialogue>.

⁶⁹⁵ Watt Nicholas. Merkel backs more Christian EU constitution // The Guardian. – 2006. – 29 August.

⁶⁹⁶ Douglas S. Winnail. God, Religion and the European Union. Prophecy Comes Alive // Tomorrow's World. – 2007. – March-April.

Національному молитовному сніданку у Вашингтоні, він заявив, що релігії має бути повернуто її законне місце наставника нашого світу, того, хто вкаже нам шлях у майбутнє... Без віри у Бога ХХІ століття буде духовно бідним і практично беззмістовним⁶⁹⁷.

Нарешті, треба згадати книгу, яку написала саме про роль релігії у світовій політиці гранично прагматичний політик, держсекретар США в адміністрації Б.Клінтона Мадлен Олбрайт⁶⁹⁸.

Якщо ми поглянемо тільки лише на християнство, яке стрімко зміщується на Південь і на більш ніж мільярдну мусульманську умму, то зрозуміємо, що жодний світогляд у сучасному світі не здатний конкурувати з релігійним.

Не менш (якщо не більш) серйозним чинником десекуляризації світу, ніж деідеологізація, стала глобалізація або, якщо бути більш точним і усвідомлювати, що людство вже переживало глобалізаційні сплески (як-от великі географічні відкриття чи винайдення друкарства), - останній етап глобалізації. Чи не найбільш операційна (і вживана) дефініція глобалізації належить англійському соціологові М. Уотерсу. Він визначає її як «соціальний процес, в якому обмеження, що накладаються географією на соціальний і культурний устрій, слабшають і в якому люди дедалі більше усвідомлюють це ослаблення».⁶⁹⁹ Подібно, Р. Робертсон вважає, що «концепція глобалізації стосується як стискування світу, так і інтенсифікації усвідомлення світу як цілого... як конкретної глобальної залежності, так і усвідомлення глобального цілого у двадцятому столітті»⁷⁰⁰.

Т. Фрідман у своїй яскравій книзі «Лексус і оливкове дерево» говорить про глобалізацію як про невблаганну інтеграцію ринків, національних держав і технологій до небаченого досі рівня, що, таким чином, дозволяє індивідові, корпорації або державі досягати будь-якого кінця землі швидше й дешевше, ніж будь-коли. Глобалізація, за Фрідманом, – це в кінцевому рахунку поширення ринкового капіталізму на всі країни світу⁷⁰¹. «Можна радіти з тієї легкості, з якою університетський професор або колекціонер марок з Бостону спілкуються зі своїми колегами, - пише П.Бергер. - Але цю радість приборкує усвідомлення того, що ці ж засоби комунікації з ними ділять наркобарони, терористи й педофіли»⁷⁰².

⁶⁹⁷ Про роль релігії у політичній, державній та громадській діяльності Тоні Блера див.: Burton John. We Don't Do God: Blair's Religious Belief and its consequences. – New York, 2009.

⁶⁹⁸ Олбрайт Мадлен. Религия и мировая политика. – М., 2007.

⁶⁹⁹ Waters M. Globalization. - London, 1995. - P. 3.

⁷⁰⁰ Robertson, R. Globalization: Social Theory and Global Culture. – 1992. - P. 8.

⁷⁰¹ Friedman Thomas. The Lexus and the Olive Tree. Understanding Globalization. Anchor, 2000. - P. 7-8.

⁷⁰² Berger, Peter L. Religions and Globalisation // European Judaism Spring 2003. - Vol. 36. - Issue 1. - P. 5.

Отже, глобалізація має дуже контрверсійні виміри; вона перетворює світ в єдине ціле й навіть якщо не приводить до глобальної культурної і релігійної конвергенції, то в будь-якому разі робить зустріч релігій і культур невідворотною. Але цікаво, що величезні маси людей, які живуть у «глобальному селі» й купують товари на глобальному ринку, не виявляють гарячого прагнення до зміни своєї релігійної належності. Люди, як це зауважив Х. Казанова, поведуться в даному разі не так, як звичайно поведуться на ринку: часом вони «купають» товар, що не зовсім їх задовольняє, в інших випадках, відмовляючись «купувати» цей товар, вони не шукають йому замітника. Високий монополізм, убивчий для ринку, не знищує високої активності «релігійного супермаркету», і релігійність у відкритих світові Ірландії та Польщі, де надзвичайно високий монополізм Католицької Церкви, залишається найвищою в Європі.

Водночас ці країни посідають досить високі місця у світовому індексі глобалізації. Так, Ірландія взагалі тричі – 2002, 2003, 2004 рр. посідала перше місце у цьому індексі,⁷⁰³ а 2005 р. стала другою, поступившись лише Сінгапуру. Експерти вираховують індекс глобалізації країн за 14 показниками, які (показники) розкладаються у чотири кошики. Перший – це рівень економічної інтеграції у світову економіку, де беруться до уваги розвиненість торгівлі, інвестиції, плинність капіталу тощо. Другий – персональні контакти, міжнародний туризм, якість й інтенсивність телефонного зв'язку, грошові перекази та усілякі недержавні трансакції. Третій показник – це розвиток Інтернету і четвертий – політична залученість, тобто участь у міжнародних організаціях, ратифікація міжнародних угод, внесок у діяльність миротворчих сил ООН.

Індекс глобалізації з очевидністю руйнує усталені стереотипи. Наприклад, виявляється, що найбільш глобалізовані країни мають тривалість життя довшу за менш глобалізовані, що від глобалізації частіше виграють не держави-гіганти, а невеликі нації, і що глобалізація – це не американізація, на чому наполягають не тільки антиамериканісти, але й найпослідовніші захисники позицій США у світі. У цьому ж розгляді чи не найцікавішим є співвідношення рівня релігійності нації та її інтеграції у глобальний світ. Те, що населення однієї з найбільш глобалізованих країн планети – Ірландії - демонструє чи не найбільш послідовну релігійну поведінку не лише в Європі, а й в цілому світі, примушує трохи інакше подивитися на взаємини глобалізації з традиційними культурами і релігійними традиціями. Згідно з дослідженнями у рамках Європейської програми з дослідження цінностей, щотижня богослужіння відвідували 81% ірландців, 40 – італійців, третина іспанців та португальців, 23 – бельгійців, 19 – західних німців, 10 – норвежців та шведів і 9% ісландців⁷⁰⁴.

⁷⁰³ Measuring Globalization // Foreign Policy. – 2004. – March-April. – P. 54-69.

⁷⁰⁴ Ashford S. and Timms N. What Europe Think: A Study of Western European Values. – Aldershot: Dartmouth, 1992. – P. 46.

Ця ситуація виглядатиме парадоксальною тільки в тому разі, якщо ми будемо підходити до неї з категоріями ринку, але все стане на свої місця, якщо аналізувати її у рамках культурних систем. Тобто, і в добу глобалізації „ринковий підхід» до релігії поступається за продуктивністю підходу до неї як до, за словами Пітера Бейера, культурного ресурсу інших соціальних систем⁷⁰⁵.

В одних куточках планети люди маніфестують непохитну відданість своїм старим, «доглобальним» релігійним ідентичностям, в інших - їхня релігійність набуває якихось імпліцитних або «замісницьких», за висловом Грейс Деві,⁷⁰⁶ форм. Але в будь-якому разі ми не бачимо ані світового масштабу спроб пошуку релігійних альтернатив, ані, тим більше, виникнення якоїсь спільної для землян «глобальної релігії». Нові (або порівняно нові) глобальні релігійні культури з'являються поряд зі старими, проте не замінюють їх повністю. Причому нові релігії далеко не завжди наділяють своїх послідовників почуттям громадянина «глобального полісу», як це стверджують автори книги «Нові релігії як глобальні культури».⁷⁰⁷ Замість виникнення в єдиному світі єдиної релігії, планета стає, як вже зазначалося, свідком мало не повсюдного «повстання» релігій, що виявляють більшу чи меншу нетерпимість до інших релігій. Релігія полишає «гетто приватизації», а глобалізація релігії не тільки не скасовує встановлених нею демаркаційних ліній, а й зміцнює їх.

Як довів у своїй праці П. Бейер, глобалізація призводить до одержання релігією нового імпульсу й посилення її впливу в публічному дискурсі⁷⁰⁸. Або, як говорять про це американські соціологи релігії, «глобалізація руйнує бар'єри політики і культури, але вона також дає поштовх рухам, спрямованим на підтвердження ідентичностей і самовизначення»⁷⁰⁹.

Іншими словами, глобальне повстання релігії означає глобальну битву за автентичність, глобальні пошуки «фінальних значень», а також, за зауваженням С. Томаса, – глобальне прагнення країн, що розвиваються, скоріше «одомашнити» модерність, ніж модернізувати традиційні суспільства⁷¹⁰.

⁷⁰⁵ Beyer P. Religion and Globalization. – London – Thousand Oaks – New Delhi, 1994. – P. 225.

⁷⁰⁶ Davie Grace. Europe: The Exception That Proves the Rule? // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics. (Ed. by P.L.Berger). – Washington, 1999. - P. 82-83.

⁷⁰⁷ Див.: Hexham Irving, Poewe Karla. New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred. - Boulder, 1997. – P. 167.

⁷⁰⁸ Beyer, Peter. Religion and Globalization. - London – Thousand Oaks – New Delhi, 1994.

⁷⁰⁹ Misztal, Bronislaw and Shupe, Anson. Religion, Mobilization and Social Action. Westport, CT, 1998. - P. 5.

⁷¹⁰ Thomas, Scott M. Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously // Fabio Petito and Pavlos Hatzopoulos (eds.), Religion in International Relations: The Return from Exile.- New York, 2003. – P. 22.

Не вступаючи в дискусію з приводу періодизації процесу глобалізації і приймаючи твердження про те, що початок її сучасного етапу (або субетапу) припадає на 1960-і роки,⁷¹¹ відзначимо все-таки, що досить значною віхою цього відтинку часу стало падіння залізної завіси і приєднання до глобальної капіталістичної системи посткомуністичних країн. Глобалізації належить винятково важлива роль у падінні комунізму. Саме глобалізація поставила «реальний комунізм» у ситуацію реальної конкуренції з реальним капіталізмом – конкуренції, якої комунізм не витримав. Після падіння Берлінської стіни, розпаду СРСР, Югославії та Чехословаччини посткомуністичні країни одержали можливість спробувати себе у глобальному світовому проекті.

При цьому Хосе Казанова писав, що, розвиваючись разом із модерністю, глобалізація розриває з великими нарративами і філософіями історії, підриває гегемоністський проект Заходу й децентралізує світовий устрій. У цьому розумінні глобалізація – постмодерністський, постколоніальний і постзахідний феномен. Глобалізація, поза сумнівом, розвивається разом із капіталістичною системою, але вона звільняє капіталізм від територіально-юрисдикційної обмеженості у рамках держави і національної економіки, сприяючи його подальшому якісному та кількісному розвитку, не обмеженому зовнішніми політичними, культурними або моральними принципами. Глобалізація не означає кінця нації і націоналізму, але означає кінець їхнього злиття у суверенній території національної держави.

Глобалізація сприяє поверненню старих цивілізацій і світових релігій не тільки як аналітичних одиниць, але і як значущих культурних систем й уявлених спільнот. Причому ці нові уявлені спільноти перетинаються, а часом і вступають у змагання зі старими уявленими спільнотами, про які писав Бенедикт Андерсон⁷¹², тобто – з націями. Нації будуть продовжувати існувати, стверджує Х. Казанова, дійовими уявленими спільнотами й носіями колективних ідентичностей у глобальному просторі, але локальні і транснаціональні ідентичності, особливо релігійні, вельми ймовірно можуть виявитися більш значущими. І коли нові транснаціональні ідентичності стануть з'являтися, найвірогідніше, що вони знов-таки будуть зв'язані зі старими цивілізаціями і світовими релігіями. Власне, вже зараз ми можемо говорити про глобальні ідентичності, які виявляються сильнішими за національні й локальні. Найбільш яскравий приклад – глобальний харизматизм, належність до якого, як показали дослідження Pew Research Centre у цілій низці країн, усвідомлюється харизматами сильніше, ніж громадянська, етнічна й локальна належність.

Нарешті, глобалізація має безпосереднє відношення до падіння комунізму, який у світі, де ставало дедалі важче підтримувати ізоляцію, просто

⁷¹¹ Roudometof Victor Nationalism, Globalization, and Orthodoxy. The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans. Westport, Connecticut - London, 2001. – P. 7-10.

⁷¹² Див.: Андерсон Бенедикт. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К., 2001.

не витримав змагання з «Першим світом». Найбільш важливою детермінантою світової політики стала належність націй не до однієї зі світових систем, а до тієї чи іншої цивілізації, центральною характеристикою кожної з яких, своєю чергою, є релігія. Впродовж холодної війни наддержави були здатними придушувати конфліктогенний потенціал різних релігій. Глобальне протистояння між Заходом і Сходом разом із гранично нерівномірними рівнями озброєності різних країн, сильно послаблювали вплив тих чи інших культурних характеристик у міжнародних відносинах. Ситуація після холодної війни змінилася кардинально. «У сучасному світі релігія є центральною, можливо найбільш центральною силою яка мотивує і мобілізує людей, - пише Гантингтон. – Наївно вважати, що оскільки радянський комунізм повалений, Захід виграв світ на всі часи. А також, що мусульмани, китайці, індуси та інші збираються сприйняти західний лібералізм як єдину альтернативу. Поділ людства, спричинений холодною війною, позаду. Але більш фундаментальні поділи людства за етнічною, релігійною, цивілізаційною ознакою лишаються і породжують нові конфлікти»⁷¹³.

Релігійний поділ стає джерелом та/або фактором підсилюваності й ужорсточення конфліктів на Близькому Сході, Південно-Східній Азії, в Африці, на Балканах. Якщо спробувати узагальнити головні висновки серйозних досліджень таких конфліктів, то неоскаржених з-поміж них, по суті, лише чотири. А саме: конфлікти на релігійному ґрунті стають у XXI столітті значно більш поширеними, ніж у столітті XX; релігія рідко постає як єдине джерело конфлікту, але надає йому особливої гостроти й жорстокості; релігійні меншини у сучасному світі дискримінуються частіше, ніж інші меншості; мусульмани беруть участь у переважній більшості конфліктів на релігійному ґрунті, причому найчастіше насильство скеровується проти інших мусульман.

Секуляризація, десекуляризація і теорія секуляризації. Події останніх десятиліть примусили дослідників по-новому подивитися на стрижневу теорію соціології релігії – теорію секуляризації. Певною мірою конвенційним можна вважати уявлення про секуляризацію як процес, в ході якого релігія втрачає свої публічні функції і редукується зрештою повністю до приватного. Водночас секуляризація не повинна витлумачуватися розширено. «Під терміном секуляризація, - пише Б.Вілсон, - я розумію процес в ході якого релігійні інституції, дії, свідомість втрачають свою соціальну значущість. Що ця дефініція *не* означає, так це те, що всі люди мають набути секуляризовану свідомість. Це навіть не означає, що більшість індивідів мають полишити будь-який інтерес до релігії, хоча це й можливо. Твердження це містить не більше того, що релігія перестає бути значущою у роботі соціальної системи. Зрозуміло, що в такому разі багато осіб мають звільнитися від своїх релігійних зобов'язань і залученостей, бо інакше вони вважали б за необхідне їх

⁷¹³ Samuel Huntington. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. – New York, 1996. – P. 58.

дотримуватися: втрата релігією соціальної значущості може спричинитися до звільнення людини від психологічної чи індивідуальної залежності від неї, але це є предмет, який належить ще дослідити. Оскільки можливі інші, нерелігійні чинники, які прив'язують людину до релігійних інституцій або спонукають її вдаватися до релігійних ритуалів».⁷¹⁴

Чи не найбільш стисло виклав теорію секуляризації Чарлз Райт Мілс. Переповідаючи знамениту книгу Т.Парсонса «Соціальна система», у чотирьох коротких параграфах він так виклав теорію секуляризації. Свого часу світ було наповнено священним – у думках, практиці і в інституційних формах. Після Реформації і Ренесансу сили модернізації охопили планету і секуляризація, закономірний історичний процес, визволила світ від домінування священного. Відтак можна очікувати, що сакральне зникне взагалі, за винятком, можливо, приватної сфери⁷¹⁵.

Х.Казанова звертає увагу на те, що теорія секуляризації може бути єдиною теорією, яка виявилася здатною досягти насправду парадигмального статусу в новочасних соціальних науках. В тій чи іншій формі її поділяли такі масштабні постаті, як К.Маркс, Дж.Миль, Е.Дюркгейм, М.Вебер, З.Фрейд, Дж.Фрезер, О.Конт, Г.Спенсер та інші⁷¹⁶.

Чи не першим викликом теорії секуляризації стала праця Герхарда Ленського «Релігійний фактор» (1961), де автор на значній емпіричній базі доводив реальність релігійного відродження, яке переживала Америка після II Світової війни. Далі Ч.Глок у своїй книзі (1965 р.) зазначив, що жодна з робіт, де аналізується стан релігійності в Америці, не відповідає мінімальним стандартам, які мають висуватися до наукових праць. Іншими словами, він визнав, що з того, чим оперує сучасна йому соціологія релігії, зробити висновок про те, чи підриває модерність релігію, а чи ж ні, неможливо. Відтак необхідні свідчення, потрібна емпірична база. На початку 1960 р. Глок отримує для цього п'ятирічний дослідницький грант, який стає основою для подальших двадцяти років праці, в якій було задіяно десятки осіб. 1973 р. у епілозі до книги «Вище за класиків?» Глок разом із Хеммондом визнав, що зібраних ними даних все ще не вистачає.

Хоча, з іншого боку, відзначаючи 1985 р. 50-річчя від початку наукових опитувань, Дж. Геллап-молодший писав у огляді, що найбільш припадним словом, яким би можна було змалювати релігійні настанови нації як цілого впродовж останнього півстоліття, є «стабільність». Чинниками стабільності є дуже незначні зміни у рівнях маніфестації віри в Бога, належності до тієї чи іншої церкви, у відвідинах богослужінь, персональній побожності, а також залученості до добродійних і волонтерських організацій, яка в США лишається найвищою в цілому світі. При цьому 1982 р. американці

⁷¹⁴ Wilson Bryan. Religion In Sociological Perspective. – New York, 1982. – P. 149-150.

⁷¹⁵ Hadden Jeffrey K. Toward Desacralizing Secularization Theory // Social Forces. - 1987. - Vol. 65.- Issue 3. - P. 598.

⁷¹⁶ Casanova J. Public religions in the Modern World. – Chicago-London, 1994. – P. 17.

жертвували на церкву в перерахуванні на одну особу на 20% більше, ніж у 1962 р.

Одночасно Дж.Хадден вказує на шість відхилень від, як він говорить, теми стабільності. Найбільш надійні індикатори, отримані під час досліджень, свідчать про релігійне піднесення після Другої світової війни. Важливо точно визначити його початок, але тривало воно десь до кінця 1950-х. Впродовж другої половини століття церкви ліберальної традиції, які належать до американського «мейнстріму», втрачали своїх прихильників і вплив. Впродовж цього ж часу консервативні спільноти, євангеліки і фундаменталісти стабільно зростали; це зростання триває, хоча його темпи й уповільнилися.

II Ватиканський Собор спричинився до драматичних змін в американському католицизмі. Відвідини богослужінь сильно зменшилися і католики набагато рідше повідомляли про важливість релігії у своєму житті. Надалі це падіння, однак, припинилося і рівень участі католиків у церковному житті стабілізувався. Хоча католики й сперечаються між собою щодо сутності віри, значення і мети церкви, влади лідерів, авторитет керівництва РКЦ наприкінці ХХ ст. (тобто, ще до скандалу навколо священників-педофілів) був найвищим за всю історію США. Завдяки імміграції з Центральної Америки і Карибів питома вага католиків у загальній масі населення за 40 післявоєнних років зросла з 30 до 40 % і продовжує зростати. Іншими словами, навіть якщо залишити осторонь цілий світ і зосередитися винятково на США, одній із наймодерніших країн світу, то треба визнати, що теза стосовно підриву модерністю основ буття релігії не виглядає переконливою.

Зазначимо також, що США є країною з найбільшою кількістю християн у світі. За ними йдуть Бразилія і Мексика, де досить інтенсивні в останнє десятиліття модернізаційні процеси також не супроводжуються падінням релігійних вірувань і практик. «Якщо модернізація і раціоналізм підриває релігію, чому цього не відбувається у США? - питає Г.Деві. - Чому ми бачимо велику життєздатність релігії в Латинській Америці, яка, просуваючись шляхом модернізації, стає більше подібною на Сполучені Штати, аніж на Латинську Європу?»⁷¹⁷.

Нарешті, той факт, що теорія секуляризації не може вважатися парадигмальною, визнав один з найбільш послідовних у минулому її проponentів і один з найбільш значних соціологів релігії П.Л.Бергер. «Сучасний світ, за кількома винятками... є так само несамовито релігійним, яким він і був завжди, - визнав він у 1996 р. – Це означає, що весь той корпус літератури, створений фахівцями з історії та соціальних наук і неохайно визначений як «теорія секуляризації», є сутнісно помилковим. У своїх ранніх працях я доклався до цієї літератури. Я був у гарній компанії – більшість соціологів релігії поділяли подібні погляди і ми мали непогані резони

⁷¹⁷ Davie Grace. Europe: The Exception That Proves the Rule? // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics. (Ed. by P.L.Berger). – Washington, 1999. - P. 76.

дотримуватися їх»⁷¹⁸. Далі П.Л. Бергер говорить про ці винятки. Перший – це інтернаціональна субкультура, створена освіченими західними інтелектуалами, переважно з гуманітарних і соціальних наук, які є головними агентами поглядів і цінностей Просвітництва. Цей прошарок є дуже вузьким, але дуже впливовим, оскільки саме вони контролюють інституції, що формулюють «офіційні» дефініції реальності, тобто системи освіти, масової комунікації, вищі ешелони правової системи. Другий виняток – це Європа, більш точно – Європа на Захід від того, що звалося колись «залізною завісою».

Те, що Західна Європа являє собою «виняток» йшлося і йдеться дуже багато. «Свідомість сучасної західної людини втрачає справжню трансцендентність, – вважає кардинал Поль Пуппар. - Це «приводить спочатку до анемічного деїзму, а згодом – матеріалістичного атеїзму, де людські істоти виступають лише як продукти бездушної культури»⁷¹⁹. Довготривалі масштабні дослідження свідчать про зниження показників, які характеризують персональні вірування європейців, їхню релігійну поведінку і церковну належність. Саме ці європейські процеси були (і є) найбільш поживним ґрунтом для уявлень про загальний занепад релігії і про незворотність підриву позицій релігії модерністю. Х. Казанова у зв'язку із цим звертає увагу на те, що європейці розглядають вітальність релігії у США як девіацію, відхилення від нормального, «базового» європейського взірця. Г. Деві звертає увагу на те, що європейці схильні поширювати процеси, які відбуваються на Старому Континенті, на весь світ, котрому ще нібито доведеться повторити європейський досвід, і відмовляються визнати, що винятком є саме Європа, а не решта світу.

Але як тоді насправді пояснити різницю між Сполученими Штатами і Західною Європою? Одним з найбільш поширених пояснень є звернення до релігійної історії США, яка спричинилася до дивовижного релігійного плюралізму і широкої релігійної свободи, яких не було в Європі. Найбільшого розвитку і обґрунтування це пояснення знайшло в теорії раціонального вибору. Її авторами (принаймні, стосовно релігії) стали, по суті справи, Р.Старк і В.Бейнбрідж, хоча коріння цієї теорії сягають ще А.Сміта (1723-1790) і простежуються у працях американських соціологів Дж.Хоменса та П.Блау.

Відтак Р.Старк і В.Бейнбрідж заявили, що вони поривають з довгою традицією однофакторного пояснення релігії і виносять на суд громадськості загальну теорію релігії. Великі теорії релігії, писали Р.Старк і В.Бейнбрідж, насправді не є великими. Нічого подібного до економічної теорії А.Сміта або теорії революції К.Маркса стосовно релігії створено не було. Теоретичні викладки, які містяться у Е.Дюркгейма в «Елементарних формах релігійного життя» або у В.Джеймса в «Різноманітті релігійного досвіду», можуть бути

⁷¹⁸ Berger P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics. (Ed. by P.L. Berger). – Washington, 1999. - P. 2.

⁷¹⁹ Poupard 'Inst. Superieur pour l'etitude de l'atheism a Rome. – Tourni, 1982. – P.191.

викладеними на кількох друкованих аркушах – все інше ілюстрації і відхилення від теми.⁷²⁰ Теорія складається з семи аксіом, 104 дефініцій та 344 положень. Ця теорія виходить з припущення, що потреба в релігії у людських спільнотах лишається константною. Бути «релігійним», враховуючи неможливість людей задовольнити велике число їхніх найглибших потреб, це частина людського існування. Відтак, звернення до релігії, яка пропонує «компенсатори», «замінники», є закономірним. Релігійні організації, доводять автори теорії раціонального вибору, пропонують «винагороди» (визначеність, комфорт, дружні відносини тощо) в обмін на відповідного масштабу витрати (участь, слухняність, гроші). Індивіди обирають свої релігії, зважуючи винагороди і кошти, які треба витратити для досягнення цих винагород. Наприклад, ліберальні релігії пропонують менше визначеності й менше безпечності, ніж консервативні, але і вимагають менших витрат. Словом, крім іншого, ця теорія виходить з незаперечного для США права і можливості вибору, якого (вибору) бракує в інших місцях світу. Тому стан релігії в Європі, згідно з цією теорією, і є таким: брак вибору великою мірою придушує попит на релігію в активному сенсі. Занепад релігії тут спричинений дефіцитом пропозицій, а не попиту. Саме в цій частині теорія раціонального вибору виявилася особливо дискусійною. Хоча в неї виявилися прихильники по обидва боки Атлантики, в Європі все ж ця теорія була визнана «надто американською». Принаймні у світовій перспективі, за межами Європи, говорити про те, що релігійна монополія призводить до зниження релігійної активності, не доводиться⁷²¹.

Але можливо, запитує Г.Деві, європейці не менше релігійні, ніж жителі інших частин світу, а просто інакше релігійні? Результати Європейської програми з вивчення цінностей дозволяє їй дійти висновку, що західноєвропейці радше є «нецерковними», ніж секулярними⁷²². Однак навіть про розцерковлення Європи треба говорити дуже обережно. Якщо визначати кризу як ситуацію, коли старі стратегії себе не виправдовують і той чи інший суспільний інститут поставлений перед доконечною необхідністю шукати нові стратегії, то у кризі в сучасній Європі перебуває не лише Церква., але й політичні партії як такі, профспілки, школа, сім'я. У благополучних демократіях Західної Європи Церква знаходиться у принципово інакшій ситуації порівняно із минулими століттями. По-перше, вона втратила монополію, по-друге, вже не може діяти, використовуючи примус. По-третє, вона втратила або втрачає велику кількість функцій, які перебрали на себе держава і інституції громадянського суспільства і які первісно, строго

⁷²⁰ Bainbridge William Sims, Stark Rodney. A Theory of Religion. - New York, 1987. – P. 11-12.

⁷²¹ Davie Grace. Prospects for Religion in the Modern World // The Ecumenical Review. 2000. – Volume 52. – Issue 4. – P. 455.

⁷²² Davie Grace. Europe: The Exception That Proves the Rule? // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics. (Ed. by P.L.Berger). – Washington, 1999. - P. 67-68.

кажучи, також не були суто церковними (утримання скажімо притулків, сиротинців, кладовищ, запис актів громадянського стану тощо).

Очевидно також, що ми не можемо підходити до Європи, навіть Західної, як до єдиного цілого: на її карті дуже виразно вичитуються «релігійні субконтиненти». На кожному з цих субконтинентів модернізація спричинилася до надзвичайно серйозних наслідків, на кожному вони були дуже своєрідними і відмінності у цій своєрідності між західноєвропейськими країнами є набагато більш значними, ніж відмінності у рівнях економічного і суспільно-політичного розвитку. Але модернізація не може слугувати єдиною і навіть головною перемінною, яка визначає стан релігійності того чи іншого суспільства. Сусідні Нідерланди і Західна Німеччина, практично однаково модернізовані розвинуті країни, істотно вирізняються під релігійним оглядом.

Отже, ми маємо вводити ще одну перемінну – тип релігійної культури. За цим типом на заході континенту можна виокремити: католицький пояс (Італія, Іспанія, Португалія, Франція, Бельгія, Ірландія); країни мішаної релігійної культури (католицько-протестантської – Велика Британія, Німеччина, Нідерланди, Швейцарія, Північна Ірландія); лютеранську Північ (Данія, Ісландія, Швеція, Фінляндія, Норвегія) та православний грецький анклав. Однак, зрозуміло, цього також виявляється недостатнім. Величезні відмінності між такими країнами одного типу релігійної культури, як, припустимо, Францією та Ірландією неможливо зрозуміти, не звернувшись до характеру цієї культури. Але для цього треба звернутися, відповідно, до історії кожної з цих країн. Але звернувшись до історії, ми маємо ввести велику кількість додаткових перемінних – роль релігії і церкви у націєтворенні, чи була церква державною, а чи ж навпаки - лишалася інтегративним інститутом для бездержавної спільноти, роль церкви у процесі демократичних перетворень, її позиція стосовно тоталітарних і авторитарних режимів і таке інше. Це уможлиблює створення лише приблизних моделей взаємодії релігії з сучасністю, точніше робить їх множинними, співмірними числом із кількістю західноєвропейських країн.

До цього треба додати, що надійні дані, які б свідчили про лінійний занепад церковної участі впродовж тривалого часу, відсутні. Натомість існують свідчення, що часом на ранніх стадіях модернізації ця участь подекуди не була такою тотальною, як це відзначаємо нині і зовсім не обов'язково перевищувала сучасні параметри. Скажімо, 1800 р. тільки 20 % населення США регулярно відвідували богослужіння⁷²³. Р.Старк та Л.Йаннаконне мали підставу стверджувати, що "релігія не лише не занепадала у Сполучених Штатах, але й зрозуміло, що американська релігійна активність і залучення зросли у дуже значній мірі впродовж останнього століття"⁷²⁴. Е.Ларкін вказує на те, що серед ірландців, які наприкінці ХХ ст. посідали

⁷²³ Roberts Keith A. Religion in Sociological Perspective. 3rd ed.-Belmont, 1995.-P. 351.

⁷²⁴ Stark R. and L. Iannaconne. Sociology of Religion // Encyclopedia of Sociology (eds.by E. Borgatta and M. Borgatta). Vol. 4. – New York, 1992. – P. 203.

одне з перших місць у світі за послідовністю релігійної поведінки, в 1840 р. лише третина відвідувала меси. Зміни, які Е. Ларкін називає «побожною революцією», відбулися в Ірландії впродовж третьої чверті XIX ст.⁷²⁵ Приклад з більш близьких до нас часів: у 1946-1961 рр. питома вага послідовно практикуючих католиків-французів коливалася між 33% і 37%, у 1964 р. вона вже становила 41%; в 1966 р. впала до 20%-25%, в 1967 р. знов піднялася до 39% і т.д.⁷²⁶ Модернізація Греції супроводжувалася (і супроводжується) не занепадом релігійного націоналізму, а відродженням «елліно-християнських» ідей серед політичних партій, інтелектуальної еліти і в церкві перед викликом глобалізації. Це відродження має виразно публічний дискурс. Все це, знов ж таки, серйозно підважує підвалини теорії секуляризації.

Очевидно, що слід погодитися із Х.Казановою, який доводить, що теорія секуляризації містить у собі три дуже відмінних складових: секуляризація як диференціація світських сфер від релігійних інституцій і норм; секуляризація як занепад релігійних вірувань і практик, і секуляризація як маргіналізація релігії у виключно приватній сфері. На п'яти прикладах – Іспанія, Польща, католицизм і євангелічний протестантизм у США та Бразилія – він доводить, що секуляризація, як диференціація, невідокремна риса модерності. Але модерність зовсім не означає ані стрімкого падіння в релігійних практиках, ані редукації релігії до винятково приватного. Ті церкви, які не розуміють знаків часу – у даному випадку неминучості структурної диференціації, опиняються у складному становищі. Звідси – падіння церковності в сучасній Європі, яка має специфічну історію державно-церковних відносин з державною церквою, релігійною монополією тощо. Скажімо, спротив Католицької Церкви в Іспанії сучасним формам економічного і політичного життя призвів до драматичних для неї наслідків. Дослідження свідчать, що той шлях розцерковлення, який для більшості частин Західної Європи тривав сторіччя, Іспанія «пробігла» за покоління. Падіння релігійних практик між 1981 і 1990 рр., згідно з Європейською програмою з вивчення цінностей в Іспанії, виявилось більшим, ніж деінде в Європі⁷²⁷.

С.Брюс, один з найбільш послідовних захисників теорії секуляризації, який вважає, що ми, тобто людство, вигнані з Едемського саду і вороття туди

⁷²⁵ Див.: Larkin E. The Devotional Revolution in Ireland, 1850-1875 // American Historical Review. – 1977. – P. 636.

⁷²⁶ Див.: Boulard F. Les sondages sur la pratique religieuse des Français // Sondages. Revue française de l'opinion publique. – Paris, 1977. – Vol. 39. – №3-4. – P. 13-14; Michelat G. Simon M. Catholiques declares et irreligieux communisants: Vision du monde et perception du champ politique // Archives de sciences sociales des religions. – Lyon. – 1973. – №35. – P. 130; Peyrefitte Ch. Religion et politique // L'opinion française en 1977. – Paris, 1978. – P. 118-119.

⁷²⁷ Casanova J. Public religions in the Modern World. - Chicago-London, 1994. – P. 213.

неможливе,⁷²⁸ все ж робить дуже важливий виняток у теорії секуляризації. Модерність, стверджує він, підважує релігію за винятком тих випадків, коли вона відіграє додаткові важливі соціальні функції, ніж поєднання природного і надприродного світів. Більшість цих функцій можуть бути описаними у двох групах: культурний захист і культурна транзитність. Перша – коли дві (або більше спільнот) втягнуто у конфлікт із спільнотами, де домінують інші релігії (протестанти та католики в Ольстері, серби, хорвати і мусульмани у колишній Югославії). У такому випадку релігійна ідентичність отримує нові значення і викликає до життя нову лояльність. Подібно тому, коли над визнавцями однієї релігії домінують представники іншої (або сили, що взагалі заперечує релігію), релігійні інституції отримують статус захисників національної культури та ідентичності. Роль релігії у культурній транзитності підсилюється завдяки тій допомозі, яку вона надає людям при переході з одного середовища в інше. Це може бути у випадку міграції або ж тоді, коли людина лишається на місці, але змінюється світ навколо неї. Він також говорить про життєздатність релігії там, де націєтворення ще не закінчено, де суверенітет під загрозою, де релігія відіграє головну роль у збереженні колективної ідентичності⁷²⁹.

Це дуже прикметне визнання, яке, по суті справи, заперечує можливість зведення релігії до приватного, оскільки вона ніколи не поставала у дистильованому вигляді і не може розглядатися у однофункційному вимірі – як лише тільки індивідуальний інструмент поєднання іманентності і трансцендентності. Власне, у використаній С.Брюсом метафорі Едемського саду цей «інструмент» відігравав вже і соціально регулятивну функцію.

Можна припустити, що секулярні тенденції в Західній Європі є набагато сильнішими за інші регіони світу тому, що релігія постає тут у найбільш «чистому» вигляді, ніж деінде. Вона більшою мірою позбавлена нерелігійних функцій, які всюди і завжди надають релігії і релігійним інституціям особливої підкріплюваності й енергійності. Релігія тут інтенсивніше втрачає соціальних агентів, союз з якими підносить її з індивідуальної на суспільний і транснаціональний рівень. Тобто для багатьох суспільств вона перестає виконувати роль національного маркера, інструмента політичної і культурної мобілізації. Її соціальне служіння не є таким вже важливим для суспільства всезагального процвітання тощо. Але шансів на те, що релігія остаточно зміститься у світ особистих значень навіть у Західній Європі є вже не так і багато.

⁷²⁸ Bruce Steve. *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. - Oxford, 1999. - P. 186.

⁷²⁹ Bruce Steve. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. – Oxford, 1996. - P. 96, 91.