

традиції, подивитися на себе з глобальної точки зору, вписати себе в світ, що змінюється, або зануритися у внутрішні проблеми власних конфесій.

#### **Використані джерела:**

1. Бжезинский З. Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы - М., 2000.
2. Иноземцев В.Л. Расколота цивилизация. Наличествующие предпосылки и возможные последствия постэкономической революции. – М., 1999.
3. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма - ответы на глобализацию. - М., 2001.
4. Толстоухов А. Україна і виклики постіндустріальної доби // <http://www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=1&n=17&c=144>
5. Кутырев В.А. Культурологический смысл глобализма // <http://www.philosophy.ru/library/kutyrev/globalism.html>

***В.ЄЛЕНСЬКИЙ (Київ, Україна)***

### **РЕЛІГІЯ І «ЗАХІДНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ»: ГОЛОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ РЕЛІГІЙНОСТІ У США ТА ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ**

Перше, що впливає із загального аналізу релігійних процесів у країнах, які за конвенційною згодою належать до сукупного «Заходу», тобто у країнах Північної Америки й Західної Європи, це вражаюча різниця між рівнем релігійної вітальності у Сполучених Штатах, з одного боку, і занепадом традиційних релігійних практик у західноєвропейських суспільствах, з другого.

Релігія і релігійність у США: нова хвиля піднесення. Очевидно, що після Другої Світової війни США пережили вибух фундаменталістського й консервативного протестантизму, який після процесу «Штат Теннесі проти Джона Томаса Скоупса» 1925 р. (знаменитий «мавпячий процес») зазнав був принизливої поразки в очах громадської думки. Біблійний фундаменталізм не лише надихнув п'єсу «Пожнеш бурю» та однойменний голівудський фільм, але й став об'єктом злих анекдотів. Але фундаменталісти загоїли рани. Вже після Другої Світової війни вони почали відновлювати свою силу і готуватися до більшого впливу на суспільно-політичне життя Америки. Посилення фундаменталізму відбувається одночасно з новим пробудженням протестантського евангелізму – релігійної культури, яка, на переконання багатьох дослідників, створила Америку. С.Гантингтон вважав, що саме протестантське походження надає американській нації унікальність і допомагає зрозуміти, чому навіть у XXI 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 пятидесятників та

харизматів. Ці рухи сильно вирізнялися між собою, але мали спільний стрижень: впевненість у прямому спілкуванні людини з Богом, визнання авторитету Біблії як дійсного Слова Божого, вірі в спасінні через віру і можливості „другого народження”, у особистій відповідальності за навернення іновірців, а також демократична побудова церкви і участь кожного в її справах [21, 108-113]. 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 мали стати заборона абортів, запровадження цензури видань, які припускалися “антисімейних” висловлювань, опозиція до визнання федеральними властями гомосексуалізму і активне обстоювання сімейних цінностей. Ці нові “релігійні праві” відіграли дуже серйозну роль у так званій “революції Рейгана” 1980 р. Дивлячись з XXI ст., навіть важко собі уявити, як могли вчені-суспільствознавці Сполучених Штатів – країни, за Г.Честертоном, з „церковною душею” – не передбачити, що паралельно з стрімкою ходою модерності в суспільстві наростатимуть фундаменталістські настрої. Але виявилось, що саме фундаменталізм надавав консервативним американцям альтернативну ліберальній картину реальності й можливість жити в цьому релятивістському, невинно змінюваному світі, не „зливаючись” із ним цілковито. Власне кажучи, сам термін „фундаменталізм” з’явився у середовищі саме протестантів США ще у XIX 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 тощо 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” [13, 160-161].

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 популізму.

Назвемо ті головні риси, які визначають релігійне обличчя американського суспільства початку XXI століття. Передовсім - це надзвичайно висока релігійна активність і публічна маніфестація релігійності. Ця даність не завжди

рефлектувалася американськими дослідниками релігії. Аж 1961 р. Г. Ленський у своїй книзі “Релігійний фактор” на значній емпіричній базі довів реальність релігійного відродження, яке переживала Америка після II Світової війни. Далі, у 1965 р., Ч.Глок зазначив, що жодна з робіт, де аналізується стан релігійності в Америці, не відповідає мінімальним стандартам, які мають висуватися до наукових праць. У 1985 р., відзначаючи 50-річчя від початку наукових опитувань, Дж. Геллап-молодший писав у огляді, що найбільш влучним 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, відвідин богослужінь, персональної побожності, а також залученості до добродійних і волонтерських організацій, яка в США лишається найвищою в цілому світі. При цьому 1982 р. американці жертвували на церкву в перерахуванні на одну особу на 20% більше, ніж у 1962 р.

Одночасно Дж.Хадден вказує на шість відхилень, як він говорить, від теми стабільності. Найбільш надійні індикатори, отримані під час досліджень, свідчать про релігійне піднесення після II Світової війни. Важко точно визначити його початок, але тривало воно десь до кінця 1950-х років. Впродовж другої половини століття церкви ліберальної традиції, які належать до американського “мейнстріму”, втрачали своїх прихильників і вплив. В ці ж роки консервативні спільноти, євангеліки і фундаменталісти стабільно зростали; це зростання триває, хоча його темпи і уповільнилися. II Ватиканський Собор спричинився до драматичних змін в американському католицизмі. Відвідини богослужінь сильно знизилися 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 і 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.

Наприкінці ХХ ст. понад 90% американців постулюють віру в Бога, причому 80% описують його як небесного отця, який відгукується на їхні молитви. Дев'ять з десяти мають конфесійні переваги, шість з семи стверджують, що релігія здатна відповісти на всі або більшість існуючих проблем і більшість стверджує, що релігія є важливою для їхнього життя. Понад 40% американців моляться щодня, ще 40% повідомили, що були у церкві минулої неділі, 70% - вірять у життя після смерті, 65% вірять у диявола. Прикметно, що представники дуже значної частини американського суспільства повідомляють про те, що вони свого часу пережили екстраординарний духовний досвід. Відчуття «Божого голосу», досвід зцілення вірою, глибокого релігійного переживання, яке змінило життя, відчуття виповнення духом святим є настільки загальним, що відомий американський соціолог і католицький священник Е.Гриллі назвав свою націю «нацією містиків» [10, 28-30].

По-друге, це величезний релігійний плюралізм, який стає дедалі помітнішим. У ХХ ст. в США виникли п'ятидесятництво, величезна множинність афро-американських релігійних рухів, нові редакції іудаїзму, афро-карибські рухи, ціла низка новітніх релігій – неоорієнталістських, неязичницьких, сцієнтистських, екологічних, спірітуалістичних тощо. Скасування квот на імміграцію представників

тих чи інших націй (1965 р.) призвело до зменшення питомої ваги європейців й канадців у загальній масі «нових американців» та до збільшення азійців, які принесли до Нового Світу буддизм, сикхізм, іслам і синто. 1960-ті роки були також часом розквіту нових релігійних рухів, багато з яких народилися саме у США і звідси поширилися світом, а також вірувань й практик, що умовно позначаються як духовність Нової Ери. Здійснене 1997 р. дослідження зафіксувало серед 1700 респондентів представників понад 50 християнських деномінацій, чотирьох різних іудейських традицій, мусульман, буддистів, індуїстів, представників традиційних індіанських релігій. Релігійне різноманіття у найбільших американських містах добре ілюструє десять миль Нью-Хемпшир авеню у графстві Монтгомері в околицях столиці США. На цій смузі довжиною у десять миль розташувалися синагога, мечеть, камбоджійський буддійський храм, індуїстський храм та 59 християнських церкви й деномінації, включно з Українською Католицькою і Українською православною парафіями, а також адвентистами, свідками Єгови, лютеранами, унітаріанами, пресвітеріанами, методистами тощо. У восьмому виданні найбільш авторитетної «Енциклопедії американських релігій» Г.Мелтона міститься опис понад 2300 релігійних організацій [16].

По-третє, це потужність, з якою релігія виявляє себе у публічній сфері та надзвичайно щільний зв'язок релігії й політики. Це стосується як зовнішньої, так і внутрішньої політики. Американці впевнені у власній провіденціальній обраності для здійснення спеціальної місії. Ще А.Лінкольн характеризував свою країну як „останню добру новину для усього світу”; Дж.Кеннеді стверджував, що „ми...є вартовими на мурах демократії”; Р.Рейган вбачав у Америці сяюче, зразкове місто. „Два біблійних мотиви історично сформували подібне сприйняття напередвизначеної долі, - пише з цього приводу Дж.Мурхед. – Ідентифікація американців зі стародавнім Ізраїлем та їхня переконаність у тому, що їм належить вирішальна роль у підготовці шляху для Божого царства” [17, 145-146].

Причому контент-аналіз двадцяти інавгураційних промов від Ф.Д.Рузвельта у 1933 р. до Дж.Буша-молодшого у 2005 р. засвідчив, що президенти Р.Рейган, Дж.Буш, Б.Клінтон та Дж.Буш-молодший приблизно удвічі частіше, ніж їхні попередники використовували слова, які вказували, по-перше, на особливість й унікальність місії США (обраність, унікальність, неповторність, особливість, найвеличніші, маяк) та, по-друге, на необхідність оновлення (першопочаток, відродження, пробудження, піднесення, перепосвячення). Для консервативно налаштованих віруючих різних конфесій цей риторичний зсув виявився дуже заохочуваним. Більше того, якщо взяти згадки про Бога й віру, які містилися у президентських зверненнях до нації, то найчастіше з-поміж господарів Білого дому в 1933-1980 рр. ми знаходимо їх у промовах Ф.Д.Рузвельта - 9.9 у середньому на одну промову. Починаючи з 1981 р. цей показник досяг 10.4 у Р.Рейгана, 8.6 – у Дж.Буша-старшого, 11.8 у Б.Клінтона і 12.7 у Буша-молодшого. І якщо всього з 1933 до 2007 рр. у президентських зверненнях 200 разів згадувалася «місія» і 21 – «хрестовий похід», то 77% всіх згадок про місію і 81% - про «хрестовий похід» припадає на період після 1981 р., коли до президентського офісу прийшов Р.Рейган [8, 40-42].

У післявоєнний час практично кожний американський президент робив свій внесок у зміцнення зв'язку між релігією і політикою. Починаючи з Г.Трумена, який розглядав Холодну війну як фундаментальне зіткнення між атеїзмом комуністичного тоталітаризму і теїзмом «вільного світу» через інтерпретацію

ядерної дилеми у термінах американської громадянської релігії Д.Ейзенхауером і до відверто євангелічного Дж.Картера, американські президенти закладали підвалини для майбутньої т.зв. «моральної революції» Р.Рейгана [19, 1-8].

Назагал, після обрання Дж.Картера президентом США у 1976 р. правило, якого притримувалися політики раніше і яке не дозволяло привносити релігію у політичні кампанії, практично перестало діяти. І якщо з 1980 до 2000 рр. це привнесення було ще «факультативним», після кампанії 2000 р. воно стало, по суті справи, обов'язковим. «Вдруге народжений» методист Дж.Буш-молодший відкрито і багато говорив про своє релігійне навернення у 1980-х й свою політичну місію у релігійних термінах. А.Гор, його суперник, член Південно-Баптистського Союзу, не поступався Дж.Бушеві у релігійній риторичі, а кандидат на посаду віце-президента від демократів, ортодоксальний іудей Дж.Ліберман абсолютно не поступався першим двом. Зрештою, після 2000р. виборці вже очікували від кандидатів у президенти заяв про їхні релігійні переконання і, особливо, про вплив цих переконань на політику, яку вони збираються здійснювати. Тому ліберальний Дж.Керрі, який почувався явно заслабко у таких дискусіях, опинився мішенню консервативно-євангелічної кампанії «Я голосую за цінності» і зрештою програв всю президентську кампанію [12, 158-159]. При цьому, на відміну від Дж. Кеннеді, для Дж.Керрі проблемою було вже не те, що він є католик, а те, що він «поганий» католик, котрий, як принаймні здавалося багатьом американцям, захищає вбивство ненароджених.

Президентство Дж.Буш-молодшого позначилося чи не найбільшим, поряд із президентством Р.Рейгана, використанням релігійної риторики, мобілізацією релігійних почуттів й найбільш побожного електорату. Свідомо звернувшись до християнства у досить зрілому віці, у свої сорок, під впливом Біллі Грема, Дж.Буш-молодший відтоді не втомлювався інтерпретувати власну долю у провіденціалістських термінах. Буш навіть заявив, що єдина причина, з якої він сидить у Овальному кабінеті, а не у барі – це Божа воля [11, 283]. Під час своєї другої виборчої кампанії йому вдалося домогтися зростання питомої ваги євангелічних християн, що взяли участь у голосуванні з 68% у 2000 р. до 78% у 2004 р. і переключити увагу суспільства з питань робочих місць і війни в Іраку на моральні цінності. Кульмінацією залучення релігії у зовнішню політику останніх двох десятиліть можна вважати одностайне ухвалення Конгресом США Акту про релігійну свободу у світі 1998 р. та релігійне виправдання т.зв. «глобальної війни з терором».

Посилення консервативних і навіть фундаменталістських течій всередині, передовсім, євангелічного християнства. Консервативні церкви швидше зростають, їх вплив на суспільство стає більш значущим (хоча навіть у післявоєнний період ця тенденція не розвивалася лінійно). Показово, що у середині 1980-х у світі працювало 39 тисяч професійних протестантських місіонерів зі США і ще 30 тисяч мали тимчасові місійні завдання. У 1920-х їх було лише 14 тисяч, але ще більш прикметним є те, що на відміну від ранніх місіонерів, які належали переважно до основних протестантських деномінацій, місіонери 1980-х представляли консервативні й фундаменталістські євангелічні спільноти.

Нарешті, варто було б вказати на тенденцію, динаміка розвитку якої нині не є до кінця з'ясованою. Йдеться про дивовижне поєднання жорсткого обстоювання власної релігійної ідентичності з елементами релігійної конвергенції, яку важко зустріти в інших країнах. Це передовсім достатньо безпроблемні переходи,

особливо всередині євангелічного християнства (загалом, практично половина американців принаймні раз упродовж життя змінює свою конфесійну чи деномінаційну належність). Понад 40% чорношкірих американців-протестантів і приблизно чверть білих протестантів регулярно або час від часу відвідують богослужіння інших, ніж їхні власні деномінації. Це головню молитовні збори інших протестантських спільнот, але не тільки: 19% афроамериканських і 13-14% білих протестантів час від часу відвідують католицькі меси; набагато менше тих, хто відвідує синагоги й мечеті, але є й такі [9, 3]. Крім того, захоплення азійською культурою спричинилося до поширення іудео-буддистів (так званих «Jew-Boos») – американців, які цінують свою єврейську ідентичність і, водночас, поєднують її з буддійською ідентичністю. Починаючи з 1960-х розвивається також і католицько-буддійський обмін. Біля його витоків стояли американський католицький монах-траппіст й релігієзнавець Томас Мертон (отець Луї, 1915-1968) та XIV-й Далай лама *Тензін Г'яцо*. З 1981 року розпочалися відвідини тибетськими й дзен буддистами бенедиктинських, траппістських й цистерціанських католицьких монастирів у Північній Америці і католицькими – буддійських в Азії.

**Західноєвропейський релігійний феномен: інакша релігійність проти секуляризму.** На цьому тлі ситуація в іншому кінці Західного світу виглядає, принаймні на перший погляд, радикально інакшою. Очевидно, що відносно Західної Європи початку XXI століття важко говорити про процвітання старої європейської католицької цивілізації. В принципі те, що Західна Європа являє собою “виняток” із загальносвітових релігійних тенденцій, йшлося і йдеться дуже багато. “Свідомість сучасної західної людини втрачає справжню трансцендентність, – вважає кардинал Поль Пуппар. - Це “призводить спочатку до анемічного деїзму, а згодом – матеріалістичного атеїзму, де людські істоти виступають тільки лише як продукти бездушної культури” [18, 191]. Довготривалі масштабні дослідження свідчать про зниження показників, які характеризують персональні вірування європейців, їхню релігійну поведінку і церковну належність. Зрештою, вже 70% католиків живе у південній півкулі, Кіншаса стала більш значущим центром християнства, ніж Париж, а у Нігерії щорічно хрестять більше дітей, ніж у Нідерландах, Бельгії, та Франції разом узятих. Серед десяти країн з найбільшим католицьким населенням (Бразилія 145 млн., Мексика – 94, Філіппіни – 69, США – 64, Італія – 58, Франція – 45, Колумбія – 38, Іспанія – 35, Польща й Аргентина – по 34 млн.) європейських лише три.

„Ми ніколи не мали так багато грошей, як в останні 40 років, – зізнається кардинал Кьольну Йоахім Мейснер. – Але ніколи раніше ми не втрачали сутність віри так, як це сталося за цей час. Зараз у кьольнській архієпископії 2,8 млн. католиків, за останні тридцять років ми втратили 300 тисяч. На одне хрещення припадає три поховання” [15, 32].

На цьому тлі тріумфальною виглядає ісламська хода Старим Континентом: його мусульманське населення турбулентно зростає; футурологи говорять про *Єврабію*, ісламізацію старого континенту і лякають муедзинами, які скликатимуть вірних на молитву з мінаретів собору Паризької Божої Матері. Публіцисти змагаються у виразності заголовків („Джихад в Європі: війна у наших містах”, „Між джихадом і реконкістою”, „Жах над Рейном”); сатиричний тижневик запрошує на тур „Прощання з Європою”, який відбудеться найближчими вихідними містами *Ісламської республіки Нідерланди* та *Бельгістану* перед тим, як кордони цих країн „закриються для невірних”.

Водночас очевидно, 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. Відтак 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. Насправді, події Французької революції 1789 р. дотепер артикулюються в різних категоріях і різною оціночною мовою французами у залежності від їхнього ставлення до релігії. Як зауважує Белла, громадянська релігія, породжена Французькою революцією, мала антихристиянський характер і провалля між символізмом 1789 р. і католицькими символами не було засипаним і в XIX-XX ст. [2, 181] Ірландська ж католицька ідентичність зміцнювалася у багатосторічному змаганні з єпископалами та пресвітеріанами; католицько-протестантське протистояння перейшло у XXI ст., а Ольстер дотепер лишається гарячою точкою на європейській карті [3, 25]. Іншими словами, звернувшись до історії, ми маємо ввести велику кількість додаткових перемінних – роль релігії і церкви у націєтворенні, чи була церква державною чи, навпаки, лишалася інтегративним інститутом для бездержавної спільноти, роль церкви у процесі демократичних перетворень, її позиція стосовно тоталітарних і авторитарних режимів і т.і. Це уможливило створення лише приблизних моделей взаємодії релігії з сучасністю, точніше робить їх множинними, співмірними числом із кількістю західноєвропейських країн. Наразі в цьому контексті можливим уявляється дуже побіжний огляд трьох картин змін, які сталися внаслідок зустрічі релігії з модерністю. Дуже умовно визначимо їх як а) трансформація парафіяльної цивілізації та, слідом за Грейс Деві, б) “вірою без належності” та в) “заміщувальною релігійністю”.

**Кінець парафіяльної цивілізації (Франція, Італія).** Особливо істотно за проміжок часу від кінця II Світової війни і до кінця 1960-х рр. змінилося обличчя католицизму у Франції. Дослідники говорять про занепад парафіяльної цивілізації, символами і виявами якої були *clocher* – місцева дзвіниця, кюре (священик) – монопольний розпорядник духовними благами; суворий контроль за територією, кожний мешканець якої був принаймні номінальним парафіянином і за часом, який відтворювався у літургійних циклах і святкових днях, а також рясні священничі покликання. За чверть століття парафії втратили своїх парафіян, чимало церков взагалі перетворилися з сакральних на культурні об’єкти; модерність підірвала традиційний, “літургійний” плин часу; статус священника перестав відрізнятися в

очах французів від статусу вчителя, соціального чи культурного працівника. Число покликань різко скоротилося – якщо у 1950-х роках щорічно висвячувалося 1000 священиків; у 1970-х – 100. Довгий час уявлення про дехристиянізацію Франції здавалися неоскарженими і лише починаючи з 1970-х рр. праці істориків і соціологів, ґрунтовані на довготерміновому аналізі й новітніх спостереженнях дозволили говорити про тенденції, які кидають виклик подібним уявленням. По-перше, це широкомасштабні вияви релігійності, суголосної сучасній індивідуалістичній культурі, яка фокусується на персональному запиті радше, ніж на пасивному повторюванні слідом за церквою ортодоксальних істин. Наголос на індивідуальному духовному досвіді і суб'єктивному емоційному залученні особливо виразно виявився у католицькому харизматичному оновленні. Воно виникло у Франції на початку 1970-х і до середини 1990-х нараховувало від 1800 до 2000 молитовних груп, які належали часто до більш численних спільнот (L'Emmanuel, Le Lion de Juda, Le Chemin Neuf тощо). Одночасно ерозія старої парафіяльної структури призвела до поширенню цих спільнот за межі Франції і встановлення ними широких, емоційно насичених загальноєвропейських мереж. Ця емоційність маніфестує себе у так званій “святкуючій релігійності”, що набирає форм величезних мітингів і фестивалів - Всесвітні дні молоді збирають мільйони католиків з усіх кінців світу. Ця тенденція до емоціоналізації та суб'єктивізації релігійності поєднується із процесом інституційної дерегуляції релігійних виявів. Просто кажучи, ті, хто вважає себе католиками часом звертаються до вірувань (не кажучи вже про практики), які аж ніяк не можуть вважатися католицькими. Скажімо, до 25% французів декларують свою віру в “універсальну реінкарнацію” і, водночас, більшість з них вважає себе католиками.

Разом із тим, слід відзначити, що парафіяльна цивілізація була для Франції не просто якоюсь моделлю організації релігійно-суспільного життя. Ця цивілізація стала наслідком довгого і небезпроблемного злиття й узгодження дуже відмінних місцевих релігійних культур, які зрештою і витворили те, що звалося “французьким католицизмом”. На місці цієї цивілізації виникло певне етичне середовище, яке пропонує мінімальний набір спільних цінностей.

Меншою мірою, але подібні процеси захопили Італію. Приблизно до кінця 1950-х вона ще лишалася географічним центром католицького світу. Католицизм безроздільно домінував в італійському суспільному і громадському житті: парафіяльний священик був центром громади і відповідальним за кожного парафіянина; святий покровитель села, з його статуями, культом, присвяченими йому процесіями і святом (те, що в Україні дотепер відомо як “храм”), був шляхом артикуляції колективної ідентичності селян; “onomastico” (іменини) святкувалися більш урочисто, ніж день народження. Католицизм був незаперечним центром італійської ідентичності, церква повідомляла вірним певний набір соціальних і, що дуже важливо і що особливо підкреслювалося у роки холодної війни – політичних норм.

Культурна криза 1960-х, кінець “економічного чуда”, заворушення робітників, студентський рух, політична диференціація, зародження фемінізму і внутрішньо церковні зміни призвели до серйозних змін у позиціях католицизму в Італії. 1970-ті уявлялися початком кінця “католицької Італії”. Але насправді це був кінець традиційного, переважно сільського суспільства – модернізація заторкнула не лише позиції церкви, але й таких інституцій, як школа, сім'я, шлюб. Церква залишилася серйозним фактором італійської соціальної, політичної і культурної



сцени, але вона була вимушена змінити свої стратегії у більшості життєво важливих сфер.

**«Віра без належності».** Дещо інше ми бачимо в багатьох країнах мішаної релігійної культури, де дослідження вказують на ножиці між релігійними віруваннями, потребою особи в духовному досвіді і переживаннях – з одного боку, і стрімким падінням відвідин церкви і участі в інституційованій релігійній діяльності – з другого. Г.Деві назвала такий стан “вірою без належності” і цей стан мав би свідчити на користь зведення релігії до приватної сфери і втратою неї соціальної значущості. Насправді, різні дослідження і праці свідчать про зацікавленість, скажімо, англійців або голландців різноманітними духовними практиками (індивідуальні медитації набули доволі великої популярності у, наприклад, Нідерландах), про інтерес європейців до східних релігій (європейців, які вірять у реінкарнацію, 1990 р. було усього лише на десять відсотків менше за тих, хто вірить у воскресіння – 22% проти 33%) [1, 48], а також до східного християнства. і, водночас, про дуже суттєву втрату ними зв'язку із церквою. “Раціоналізація, функціональна диференціація та зростання індивідуалізму підривають владу інституційованих церков авторитарно приписувати форми і зміст релігійних вірувань, - висновує ситуацію в цьому регіоні Європи німецький соціолог В.Ягодзінські. - Радше індивід конструює свій власний набір вірувань, релігію за власним вибором” [14, 9].

Д. Ерве-Леже у своїй спробі пояснити відносини модерності з релігією фокусується на двох проблемах: перша – це той ланцюжок, який робить індивідуального віруючого членом спільноти, спільноти, яка об'єднує минуле, сучасне і майбутнє; друга – це традиція (або колективна пам'ять), яка є підґрунтям такої спільноти. Hervieu-Leger доводить, що модерні суспільства (передовсім – західноєвропейські) є менш релігійними не тому, що вони стають дедалі більш раціоналістичними. Індивідуалізм лишає людину колективної пам'яті, відтак індивідуалістичні суспільства стають менш релігійними тому, що вони стають дедалі менше здатними підтримувати пам'ять, яка становить серце їхнього колективного релігійного досвіду. Вони стають, якщо послуговуватися її виразом, амнестичними суспільствами. Але підриваючи власний релігійний ґрунт, модерні суспільства водночас відкривають простір, який може бути заповненим лише релігією. Людина модерності схильна шукати відповідей, знаходити рішення, досягати успіхів. Такі потреби стають дедалі більшою мірою звичайними для сучасної людини. Однак їх реалізація виглядає проблематичною, бо виднокрай увесь час відсувається. Утопія завжди перевищує реальність і чим більш вдалим здається проект модерності, тим більшим стає між ними розрив. У цьому полягає парадокс модерності, яка відкидає релігію в своїй амнезії і водночас в своїх утопіях лишається з релігією.

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 секулярними [7, 67-68]. 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 й інституції громадянського суспільства і які первісно, строго кажучи, також не були суто церковними (утримання скажімо притулків, сиротинців, кладовищ, запис актів громадянського стану тощо).

Відтак ми знову повертаємося до питання про те, чи дійсно релігія в Європі стала справою абсолютно приватною і полишила публічну сферу? Вчені Тілбурзького (Нідерланди) та Упсальського (Швеція) університетів поставили завдання відповісти на це питання на ґрунті емпіричної бази п'яти західноєвропейських країн – Західної Німеччини, Нідерландів, Іспанії, Швеції та Ірландії. Вони використали результати Європейської програми з дослідження цінностей і застосували спеціальні дослідницькі моделі, які б дозволили з'ясувати характер зв'язку між релігією з одного боку і родинними цінностями, політикою, працею – з іншого. дало такі результати. Чим більш релігійним є населення країни, тим сильнішим є вплив релігії на приватну сферу. Майже в усіх п'яти країнах, які були обрані для аналізу, релігійні цінності слабо впливають на сферу праці – суттєвий вплив релігії на трудову етику виявлено лише для Західної Німеччини. Однак у сфері політики такого зв'язку не виявлено – вплив релігії на політику для ірландців та іспанців виявився таким самим сильним, як і для голландців. Гіпотеза, згідно з якою у високосекуляризованих країнах релігія не впливає на родинні цінності, приватну сферу і політичні орієнтації, не підтвердилася. Не знайшла також підтвердження уявлення про те, що тільки у слабо секуляризованих країнах вплив релігії на суспільне життя є сильним, а у “середньо” та сильно секуляризованих країнах цей вплив зберігається лише у приватній сфері. Більше того, не знайшло підтвердження цілком очевидне, здавалося б, припущення, згідно з яким у країнах, де процес секуляризації відбувається більш стрімко (тобто там, де показники релігійності і церковної залученості знижуються найбільшою мірою), вплив релігії на різні сфери знизився більшою мірою, ніж у країнах, де ці показники знижуються не так швидко.

**«Заміщувальна релігія».** У цьому сенсі цікаво поглянути на найбільш секуляризований куток планети – Скандинавію. Всі показники релігійності тут найнижчі на континенті і продовжують знижатися. Але абсолютна більшість населення скандинавських країн виразно вказує на релігійну ідентичність як частину свого розуміння ким вони є і чим вирізняються з довколишнього світу. (До слова, це характерно для переважної більшості населення всіх, окрім двох західноєвропейських країн і “простої” більшості ще двох країн – Нідерландів та З'єданого Королівства). 85% шведів вважає за необхідне платити церковний податок (віднедавна він зветься церковним внеском, що підкреслює його добровільний характер); 78% новонароджених охрещується, 62% беруть церковний шлюб, 50% проходить конфірмацію. Національна церква ховає 92 % померлих данців; майже половина данців вважають “обряди переходу” головною річчю, які вони потребують від церкви; майже 40% дорослого населення країни відвідує Різдвяне богослужіння [6, 274]. Церква пропонує данцям “укриття” – широкий соціальний простір для комунікації й маніфестації власної ідентичності. І хоча фізично у цьому просторі щотижня “обертається” приблизно 12% населення країни, культурне і символічне значення данці оцінюють дуже високо [20]. Скандинавів відчують також сильні почуття до церковних споруд, які утримуються у

зразковому стані навіть у найменших, крихітних поселеннях. Дуже мало відвідують їх з якоюсь певною регулярністю, але встають одноставно на захист, якщо цим спорудам щось загрожує.

Скандинавську релігійність часом називають “належністю без віри” – на відміну від згадуваної британської (але не тільки) моделі “віри без належності”. Але це не зовсім точно. Грейс Деві говорить стосовно цих країн про «замішувальну релігію», тобто ситуацію, коли релігію маніфестує активна меншість, а більшість не просто ставиться до цього із розумінням, але й однозначно підтримує те, що робить меншість. Ще одна очевидність, яка ставить під сумнів тезу про прокинення релігією публічної сфери північноєвропейських країн, стали масові, надзвичайно експресивні вияви жалоби, які незмінно супроводжувалися колективним зверненням до Церкви і набирали традиційних літургійних форм. Соціологи, антропологи і культурологи не могли не звернути уваги на суспільну реакцію, яка супроводжувала вбивство шведського прем'єр-міністра Улафа Пальме, трагедію у шотландському містечку Данблані (березень 1996 р.), коли було вбито шістьнадцять школярів разом із вчителем, катастрофи естонського парому, загибель принцеси Діани, падіння літака на передмістя Амстердама у жовтні 1992 р., коли вшанувати загиблих зібралось 40 тис. людей. Останній учт, який мав мультирелігійний характер (серед загиблих було чимало недавніх іммігрантів з колишніх голландських колоній), виразно демонстрував не лише безмірний сум, але сенс єдності полікультурного і поліетнічного суспільства. Нарешті, масова скорбота за померлим Іваном Павлом II засвідчила наскільки крихким є європейський секуляризм. І якщо правдою є те, що зростаюче число людей відкриває для себе множинність духовних досвідів, правдою є також і те, що інші люди, у тому числі інтелігентні й молоді, повертаються до консервативних релігійних форм.

Але в Європі є точки відродження старих релігійних культур й для того, щоби пророкувати їхнє повернення – природно, у дуже відмінних від попередніх століть обрисах – є чимало підстав.

Скажімо, ми говоримо про зменшення рівня відвідин церкви, але в цілій низці європейських країн і досі більше половини населення відвідують регулярно недільну месу і, як би не було, 46% європейців вірять у рай, а понад третина – у пекло. Ми говоримо про серйозне зменшення священничих покликань, але не забуваймо, що разом із тим, у цей же час, відбулося вражаюче збільшення постійних дияконів і катехитів; говоримо про те, що у деяких містах Великобританії передмістя стали геть мусульманськими, але в країні мільйон поляків – більше, ніж пакистанців, католицькі храми перестали вмщати всіх бажаючих і польські єпархії висилають дедалі більшу кількість священників до Королівства. До того ж, останні два десятиліття стали золотою добою католицьких прощ – ніколи раніше Ясна Гура і Лурд, Асізі й Меджигір'є, Фатима й Сантьяго де Компостела, Монтсерат й Тізе не збирали стільки людей.

С.Брюс, один з найбільш послідовних захисників теорії секуляризації, який вважає, що людство, вигнане з Едемського саду і вороття туди неможливе [3, 186], 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 нових значень і викликає до життя нову лояльність. Подібно, 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 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 ідентичності [4, 25].

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 підкріпленості і енергійності. Релігія тут інтенсивніше втрачає соціальних агентів, союз з якими підносить її з індивідуальної на суспільний і транснаціональний рівень – тобто для багатьох суспільств 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 в Західній Європі небагато.

### **Використані джерела:**

1. Barker D. et al. European Values Study (EVS), 1981-1990. Summary Report. - London / Tilburg University: Gordon Cook Foundation, 1992.
2. Bellah N. Beyond Belief . - New York, 1970.
3. Bruce Steve. Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory Oxford., 1999.
4. Bruce Steve. Conservative Protestant Politics. New York, 1998.
5. Bruce Steve. Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults. Oxford, 1996.
6. Crouch Colin. Social Change in Western Europe. - New York, 1999.
7. 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.
8. Domke David & Coe Kevin. The God Strategy: How Religion Became a Political Weapon in America . - New York, 2008.
9. Eastern, New Age Beliefs Widespread. Many Americans Mix Multiple Faiths. Pew Forum on Religion & Public Life. - Washington, December 2009.

10. Fowler Robert Booth, Hertzke Allen D. Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices. Boulder: Westview Press, CO, 1995.
11. Frum David. The Right Man. - New York, 2003.
12. Hankins Barry. American Evangelicals. A Contemporary History of a Mainstream Religious Movement. - Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009.
13. Haynes Jeffrey. Religious fundamentalisms // Routledge Handbook of Religion and Politics. Edited by Jeffrey Haynes. Routledge. - New York, 2009.
14. Jagodzinski W. Religious pluralism in Western Europe // The Future of Religion/ East and West. - Krakow, 1995.
15. Jenkins Philip. God's continent: Christianity, Islam, and Europe's religious crisis. - New York, 2007.
16. Melton J. Gordon. Melton's Encyclopedia of American Religions, eighth edition. Farmington Hills, MI. - Gale, , 2009.
17. Moorhead James A. The American Israel: Protestant Tribalism and Universal Mission // Hutchinson W.R. & Lehman Hartmut (eds.) Many are Chosen. Divine Election & Western Nationalism. Harvard Theological Studies. - Menneapolis, 1994.
18. Poupard L' Inst. Superieur pour l'etitude de l'atheism a Rome. – Tourni, 1982.
19. Saletan William. Bearing Right: How Conservatives Won the Abortion War. Berkeley, CA: University of California Press, 2004.
20. Viggo Mortensen. Church Autonomy and Religious Liberty in Denmark. Unpublished paper on The second European/American conference on Religious Freedom. – Trier, 28-29 May 1999.

***РОББЕРС Гархард (Германия)***

## **ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ В ЕВРОПЕЙСКОМ СОЮЗЕ**

### **I. Социальные и исторические предпосылки**

Существует несколько областей права, на которые исторический опыт, эмоциональные отношения и фундаментальные убеждения оказывают такое же прямое влияние, как и на гражданское церковное право (право в отношении церкви и государства). Многообразие систем гражданского церковного права в Европейском Союзе отображает многообразие национальных культур и идентичностей. Новые государства-члены добавляют в эту сферу особый опыт и проблемы, касающиеся религии. Это положение, характерное для всех новых государств-членов, является особенно важным в отношении бывших коммунистических стран. Вмешательство государства в церковные дела и борьба с религией, роль религии в переходном процессе, вопросы возвращения церковной собственности и восстановления общественного положения церкви преумножают исторический опыт.

С другой стороны, разные системы имеют общие корни во всеобщей истории. Все системы основаны на христианстве. То же самое можно сказать о европейском праве в целом; гражданское церковное право, в частности, опирается на христианство. Однако в тоже время нельзя не вспомнить о вкладе ислама и