

фази конфліктних стосунків, глибокого порозуміння і зближення між традиційними суб'єктами релігійно-церковної сфери на разі не відбувається. Навпаки, всіяко культивується “настороженість і навіть підозра щодо посягань тієї чи іншої церкви на “канонічну територію”⁷. Як наслідок, з необхідністю постає питання про пошук дієвих посередників, авторитетних для всіх залучених сторін, а також вироблення загальноприйнятних норм, принципів і меж легітимності “зовнішнього” втручання у внутрішньо-релігійне протиборство. Без сумніву, релігійні процеси кінця ХХ ст. визначають нові вектори розвитку як міжнародного світського і церковного права, так і практики посередництва й миротворчої діяльності.

*К. Швалагіна**

Секуляризація та державно-церковні відносини в інтерпретаціях закордонних релігієзнавців

Становлення сучасних віросповідних доктрин, трансформація культових практик, зміна характеру та якості релігійної віри, пошук нових форм взаємовідносин між державою і церквою й інші процеси, що складають сукупність релігійного життя, сьогодні відбуваються в умовах секуляризованого світу. Не враховувати нові обставини, коли секулярність стала сутнісною ознакою буття суспільства і людини, викликаючи різні реакції: від захоплення до осудження та заперечення, нині вже неможливо. Тому всі релігійні явища мають розглядатися та осмислюватися в контексті секуляризації, а тим більше взаємин між сучасною державою та релігійними організаціями, що виникають і функціонують в ситуації панування не релігійних, а світських світогляду та способу життя.

Описує та аналізує означені проблеми сучасна соціологія релігії, яка звертається до секуляризації як до основного фону, на якому розгортаються підпорядковані секулярним домінантам релігійні трансформації, та як до процесу, в який втягнуті, поруч із світськими, релігійні структури. Такі непрості взаємовпливи релігійних і секулярних світів, приречених співжити в один час та в одному просторі, приводять до конфлікту інтересів, ускладнюють відносини віруючих і невіруючих, релігійних і світських інституцій.

Нині характер державно-церковних відносин є однією з головних ознак рівня демократичного розвитку і держави, і певного релігійного напрямку, оскільки вони напряму пов'язані із здійсненням (чи нездійсненням) принципу свободи совісті як одного з головних складових фундаментальних прав і свобод людини⁴². Дійсний науковий інтерес до церковно-державних відносин вітчизняні дослідники проявили не так давно, що було пов'язано з необхідністю теоретичного усвідомлення змісту цього типу суспільних відносин, та з практикою формування державної політики щодо церков. Тут українська наука вже досягла певних успіхів. Достатньо згадати праці вітчизняних релігієзнавців, зокрема Колодного А.М., Бабія М.Й., Филипович Л.О., Яроцького П.Л., Заковича М.М., Єленського В.Є., Сагана О.Н., Здіорука С.І. та ін.

Усвідомлюючи все багатоманіття проблем, які постають у відносинах держави та релігійних організацій, вони актуалізували питання політичної значимості релігії, функцій церкви і держави у відносинах одна з одною. Проте, при цьому більшість із згаданих дослідників недостатньо акцентувало увагу на такому корисному теоретичному фундаменту об'єктивного розгляду процесів в сфері державно-церковних відносин, як теорія секуляризації. Остання особливої популярності набула у другій половині ХХ століття в Європі та Америці як спроба релігієзнавчої інтерпретації місця і ролі релігії в сучасному суспільстві. Тут варто згадати таких закордонних дослідників, як Хаддена Дж., Шупе А.Д., Сахлієха Е., Хайнеса Т.Дж., Томаса С., Волліса Р., Брюса С., Вілсона Б., Дж. Терборна, Дюрема У.К., Бусбі Л., Біддулфа Г., Дерєка Д., Хоумера Л.Б., Волда К.Д., Мойсера Дж., Медхарста К., Мітру С.К., Скарфа А. та ін., які осмислювали процеси взаємин між державою та церквою в контексті секуляризації.

Аналізуючи постмодернові відносини політики та релігії, американський вчений Томас Дж. Хайнес в своїй статті “Релігія, секуляризація та політика: постмодерністський погляд” ставить декілька питань, за якими загалом вибудовується структура дебатів із теми, яка нас цікавить. Так, вчений звертає увагу на умови постмодернізму, які за Хайнсом, за деяких обставин стимулюють звернення до релігії. По-друге, секуляризація продовжується на більшій частині промислово розвинутого Заходу, але не розвивається в

⁷ Яроцький П.Л. Етноконфесійна толерантність – морально-етичний дискурс третього тисячоліття // Християнство і мораль. Науковий збірник. – Київ–Тернопіль, 2001.– С.90.

* аспірантка Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

⁴² Саган О. Моделі державно-церковних взаємин в світовій історичній ретроспективі // Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст).– Київ, 2000. – С.9.

більшості країн Третього світу. По-третє, в цих країнах світські політичні ідеології – типу соціалізму та ліберальної демократії – не обов'язково розглядаються як найбільш корисні для досягнення цілей суспільних груп; замість цього релігія «союзні чає» з націоналізмом, етнічною належністю або комуналізмом, часто функціонує як мобілізуюча опозиційна ідеологія⁴³.

Деякі американські вчені стверджують, що ми є свідком глобального сплеску великого політичного значення релігії⁴⁴. Інші науковці запевняють, однак, що секуляризація взагалі продовжується, за винятком деяких обставин та умов⁴⁵. Триваючі дебати щодо політичної важливості релігії визначають, що є недолік ясності відносно того, як релігійні цінності, норми й вірування стимулюють і стосуються соціополітичних подій й навпаки.

Шведський вчений Гьоран Терборн стверджує, що є два основних шляхи, “якими релігії можуть торкнутися цього світу” – тим, що вони говорять, і тим, що вони роблять⁴⁶. Перший – доктрина або теологія. Останній визначає релігію як соціальне явище, що працює через перемінні моделі інституціалізації, включаючи політичні партії та державно-церковні відносини й функціонуючи як ознака ідентичності. Інакше кажучи, релігія просто не має значення на індивідуальному рівні. Це – також, подібно політиці, питання групової солідарності та часто міжгрупові напруження та конфлікти. Англійський соціолог Дж. Мойсер поглиблює це питання, говорячи, що “ці ... впливи... мають тенденцію працювати по-іншому та з різними часовими характеристиками для тієї ж самої теологічно визначеної релігії в різних частинах світу”⁴⁷. Крім того, доповнює цю думку американський соціолог Кеннет Д. Волд: “оцінка політичного впливу релігії надто залежить від того, який аспект релігії розглядається та яка політична арена досліджується”⁴⁸. Знаємо, що загалом дуже важко виокремити один вплив релігії, тому що це майже незмінно буде частиною комбінації причинних форм.

Розглянемо оцінки вчених щодо політичної важливості релігії в сфері державно-церковних відносин. Терборн запевняє, що чим “більш близькі відношення [церкви] до держави, тим менше в неї опору адаптації [до сучасності]”⁴⁹. Через деякий час, особливо на промислово розвинутому Заході, домінуючі релігійні організації загалом розвивають специфічні, тонкі відносини з політичною владою, навіть коли самі виступають проти цього.

Аналізуючи різні форми державно-церковних відносин, релігієзнавці почали їх класифікувати. Більшість типологій державно-церковних відносин підкреслює їх взаємні дії. Більш ніж 80 років тому, наприклад, німецький соціолог М. Вебер визначив три типи відносин між світською та духовною владою: ієрархічні, де світська влада домінує, але захована в релігійній закономірності; теократична, де духовна влада є більша за світську владу; та цезаро-папізм, де світська влада панує безпосередньо над релігією⁵⁰. Всі типології беруть до уваги зростаюче розділення між церквою та державою, функцію модернізації Західного стилю, ведучи до збільшення секуляризації. Американський соціолог Талкотт Парсонс, відображаючи створення антирелігійних держав в СРСР, Албанії та в ін., звертає увагу, що церква може мати символічне відношення з державою екстремальним шляхом або бути повністю відокремленою від цього в іншому випадку⁵¹; останнє положення не знаходиться в типології Вебера.

Американський соціолог К. Медхарст розширює діапазон типів державно-церковних відносин до чотирьох, пропонуючи такі: об'єднання “релігійно-політична система” (РПС); “конфесійна держава”;

⁴³ Haynes J. Religion, secularisation and politics: a postmodern conspectus // *Third World Quarterly*. – 1997. – Vol. 18, № 4. – P. 20 // <http://search.epnet.com/>

⁴⁴ Hadden J. Towards desacralizing secularization theory // *Social Forces*. – 1987. – Vol. 65. – PP. 587-611; Shupe A. The stubborn persistence of religion in the global arena // *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*. – Albany, NY: State University of New York Press, 1990. – PP. 17-26.

⁴⁵ Wallis R., Bruce S. Secularization: the orthodox model // *Religion and Modernization*. – Oxford: Clarendon Press, 1992. – PP. 8-30; Wilson B. Reflections on a many sided controversy // *Religion and Modernization*. – Oxford: Clarendon Press, 1992. – PP. 195-210; Bruce S. Fundamentalism, ethnicity and enclave // *Fundamentalisms and the State, Remaking Politics, Economies, and Militance*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1993. – PP. 50-67.

⁴⁶ Therborn G. Another way of taking religion seriously. Comment on Francis G. Castles // *European Journal of Political Research*. – 1994. – Vol. 26, № 1. – PP. 103-110.

⁴⁷ Moysier G. Politics and religion in the modern world: an overview // *Politics and Religion in the Modern World*. – London: Routledge, 1991. – PP. 1-27.

⁴⁸ Wald K. Social change and political response: the silent religious cleavage in North America // *Politics and Religion in the Modern World*. – London: Routledge, 1991. – PP. 239-284.

⁴⁹ Therborn G. Another way of taking religion seriously. Comment on Francis G. Castles // *European Journal of Political Research*, 1994. – Vol. 26, № 1. – P. 105.

⁵⁰ Weber M. *Economy and Society*. – Berkeley: University of California Press, 1978. – PP. 1159-1160.

⁵¹ Parsons T. *Structures and Process in Modern Societies*. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960. – 125 p.

“релігійно-нейтральна держава” та “антирелігійна держава”⁵². РПС, тип теократії, фактично погаслий, з єдиного існуючим прикладом Медхарста – Саудівською Аравією, належить передсучасним політичним системам, де релігійна та духовна влада сходяться в одній фігурі. Історичні приклади включають Японію до 1945 року та давню Месопотамію. РПС є винятковою, оскільки один з найпошлідовних ефектів модернізації повинен відокремити релігійну та світську влади. З розвалом марксистських держав Східної Європи, тип “антирелігійна держава”, де релігія “задушена”, є також дуже незвичним.

Згадувані дві категорії державно-церковних відносин, висунуті на перший план Медхарстом, навпроти, часто зустрічаються. “Конфесіональна держава” з’являється, коли “традиційна “релігійно-політична система” починає руйнуватися та поступається місцем новій ситуації релігійного або ідеологічного плюралізму”⁵³. Інакше кажучи, це – ситуація, що характеризується більш-менш формальним розділенням держави та домінуючої релігії, хоча на практиці вони дуже взаємопов’язані. Приклади включають Ірландію, Колумбію та постреволюційний Іран. “Релігійно-нейтральна держава”, з іншого боку, включає конституційно-світські держави, подібно Індії, США та Нідерландам. Жодній релігії тут не дають офіційного домінування.

Відоображаючи розвал східноєвропейського комуністичного блоку, індійський соціолог С.К. Мітра пропонує чотири різних категорії державно-церковних відносин: 1) головний, де одна релігія домінує, але інші релігії допускаються до існування, як це має місце у Великобританії (це відповідає близько “конфесіональній державі” Медхарста); 2) теократичний, приклад його буде Іран чи Ізраїль (на відміну від категорії РПС Медхарста, державна влада тут залежить від близьких відносин з домінуючою релігією); 3) світський, що має місце, зокрема, у Франції, колишньому СРСР, США (цей тип відповідає “релігійно-нейтральній державі” Медхарста); та 4) нейтральний, прикладом якого є, зокрема, Індія, де уряд безсторонній в своєму підході до всіх релігій, включаючи домінуючу⁵⁴.

Мітра зауважує, що релігія забезпечує моральні підстави влади держави, так само як інституційна та метафізична структури для соціальних угод. Все-таки на релігії відображаються прихильності тимчасової влади та, змінюючи соціальні норми та відношення, особливо секуляризація. В контексті державно-церковних відносин, згідно Мітри, “певна роль, приписана релігії у визначений термін та місце залежать, перш за все, від статусу релігії в конституційній структурі та соціальному значенні, що додається до цього”⁵⁵. Конституційне положення релігії відображене в його типології. Соціальне значення, з іншого боку, може змінитися, можливо, що й радикально, в результаті зміни обставин її функціонування.

Традиційно припускалося, що зв’язок між політикою та релігією – тільки проблема тих націй, котрі релігійно не гомогенні. Більшість політичних мислителів, починаючи з Аристотеля, прийняли як очевидне, що релігійна однорідність – умова політичної стабільності в межах держави. Таке очевидним є щодо країн, на які вказував Мітра, зокрема, Індію, де боротьба між індусами та мусульманами є звичайною й була наявною протягом багатьох десятиліть. В той час як відносини між державою та церквою в межах країни можуть цілком бути важливі політично, соціополітичне положення релігії не може залежати тільки від конституційного положення.

Мітра розглядає відносини між державою, суспільством і релігією як триаду. Роль релігії в політиці лежить в сфері національного врегулювання. Дослідник вірить, що релігія “підвладна певним видам держави й відносин суспільства, що формується в даному історичному збігу обставин... Специфічний історичний збіг обставин може бути сприятливим до росту специфічної форми релігійного руху”⁵⁶. В Індії постколоніальною політичною елітою очікувалося, що модернізація призведе до секуляризації країни, тому Конституцію країни було зроблено нейтральною щодо цього процесу. Проте сталося по-іншому: демократизація та секуляризація працювали над взаємними цілями; залучення до участі в політичному житті нових соціальних сил вимагало більш формального визнання присутності в ньому специфічних для цієї країни релігій, особливо індуїзму та сикхізму. Це сприяло тому, що релігія стала центральною проблемою не тільки в індійській політиці, а, за аналогією, й в багатьох інших країнах “третього світу”.

⁵² *Medhurst K. Religion and politics. A typology // Scottish Journal of Religious Studies. – 1981. – Vol. 2, № 2. – PP. 115-134. Medhurst K. Politics and Religion in Latin America // Politics and Religion in the Modern World. – London and New York: Routledge, 1991. – PP. 189-221. Medhurst K., Sweeney J. Public Theology & Changing Social Values // Studies in Christian Ethics. – 2004. – Vol. 17, № 2, PP. 118-133.*

⁵³ *Medhurst K. Religion and politics. A typology // Scottish Journal of Religious Studies. – 1981. – Vol. 2, № 2. – P. 120.*

⁵⁴ *Mitra S.K. Desecularising the state: religion and politics in India after Independence // Comparative Studies in Society and History. – 1991. – Vol. 33, № 4. – PP. 755-777.*

⁵⁵ Там само., P. 758.

⁵⁶ Там само., P. 757.

Секуляризація держави передбачає наявність громадянського суспільства, ієрархізованість, засновану на демократичному формуванні управління, а держава і церква виступають при цьому тоталітарними структурами виключно силової орієнтації. Церква в секуляризованому суспільстві прагне повернутися до теократичного суспільства. Хоча держава повинна не контролювати, а гарантувати свободу совісті та релігійних організацій, вона втручається в релігійне життя, до чого часто позитивно відноситься сама релігія. Своїм завданням, що виникло внаслідок зустрічі з плюралізмом та демократією, церкви вважають посилення душпастирської діяльності задля поглиблення віри та зміцнення приналежності вірних до її спільноти.

Американський соціолог Алан Скарф зауважує, що в ряді місць “у церкви є величезні можливості із збільшення зв'язків з народом у тому випадку, якщо вона буде захищати їхній протест проти репресій і несправедливостей режиму”. Наявні факти пристосовницької реакції християнства на політичну опозицію дозволяють йому зробити висновок, що “у даний момент секуляризація набагато менше вплинула на церкви Східної Європи, ніж на церкви Західної Європи... І через кілька десятиліть років може трапитися так, що церкви західних демократичних країн не зможуть вижити, на відміну від гнаних церков Східної Європи”⁵⁷.

Німецький теолог Ф. Гогартен перший ввів поняття *секуляризація* в сучасний європейський теологічний дискурс. Він вважав, що криза релігії та культури зовсім не означає кризу Божественного Слова⁵⁸. Секуляризація, за словами Гогартена, розкриває процес “історизації людського існування та світу”, коли світ з міфічного стає історичним простором людської діяльності. Тому секулярна людина є людина історична. Але самостійність людини в світі та концентрація її уваги на власній діяльності пов'язане з небезпечним хибним розумінням смислу секуляризації⁵⁹, коли “пов'язана з Богом” свобода світу підмінюється свободою без Бога. Гогартен зауважив, що подібна підміна веде вже не до секуляризації світу, а до його дехристиянізації. Це на відміну від “секуляризації”, дослідник називає негативним терміном “секуляризм”.

Розуміючи міцний взаємозв'язок політичної та релігійної свідомостей, необхідності балансу між секулярністю та релігійністю організацій, вчені пропонують абсолютне відокремлення церкви і держави, а не церкви від держави. Заново переосмислюються ролі держави та церкви, їхні функції і призначення в житті суспільства та людини. На зміну традиційному антагонізму приходять новий тип мислення, новий тип відносин, який формується і в лоні релігійних вчень, і в надрах секуляризованої свідомості. Він тільки-що народжується, але вже має назву – партнерство.

*Д. Девіс **

Чи є атеїзм релігією? Юридичні візії конституційного значення “релігії”*

Нещодавній випадок в судовій практиці США *Кауфман проти МакКагтрі (2005)* створив прецедент, згідно з яким атеїзм набуває такого ж конституційного статусу, як і традиційні релігії. У зв'язку з цим багато релігійних груп почувають себе дещо зневаженими, оскільки дане рішення начебто підтримує атеїзм. З іншого боку, занепокоєні і деякі атеїстичні угруповання, оскільки логічним висновком такої ситуації стане позиціонування їх як „релігійних” організацій. Створений прецедент додав хаосу і в так заплутану проблему конституційного визначення „релігії”.

Проблема ув'язненого Кауфмана полягала в тому, що він вирішив організувати у в'язниці атеїстичний гурток. Адміністрація цього не дозволила, оскільки, згідно карного кодексу Вісконсину, прохання Кауфмана не підлягало під вмотивованість згідно з релігійними віруваннями. Таким чином, тюремні чиновники не визнали атеїзм за релігію. Апеляційний суд, однак, постановив, що „атеїзм є релігією ув'язненого ... і його гурток має релігійну природу, хоча й відкидає віру у Вищу Істоту”, спираючись в цьому на прецеденти Верховного Суду США, в яких „нерелігійні” вірування прирівнювалися до релігійних. Суд визнав, що в положеннях, передбачених Першою поправкою, атеїзм прирівнюється до релігії, а відтак у випадку Кауфмана, йому повинні дозволити ведення гуртка.

⁵⁷ Scarfe A. National consciousness and Christianity in eastern Europe // Religion and nationalism in Soviet and East European Politics. – Durham (N.C.): Duce univ. press, 1984. – P. 31-38.

⁵⁸ Gogarten F. Verhangnis und Hoffnung der Neuezeit. Stuttgart. – 1953. – P.130.

⁵⁹ Там само, P.130.

* Професор Байлор університету (США), головний редактор часопису “Journal of Church and State”.

* Анований переклад В'ячеслава Агеева