

probably qualify as “religion” under the *Seeger-Welsh* framework. In this sense an atheist’s belief system would constitute an “ultimate concern” and hold a “parallel position” to religion in his life. The *Kaufman* court, however, stopped short of suggesting that James Kaufman’s atheism specifically fits within the *Seeger-Welsh* framework for constitutional purposes. Needless to say, the issue is complex and the U.S. Supreme Court should one day take up this important issue and provide the clarification that is so desperately needed.

*С. Головащенко\**

### **Розвиток релігійного середовища в Європі та Україні: проблема відповідності.**

Тематика дискусій (в т.ч. круглих столів та конференцій різного масштабу), на які тут, в Україні, запрошують професійних дослідників релігії, вповодж багатьох останніх років визначається конгеніальним збігом: переважають проблеми суспільного функціонування релігії та її інституції, взаємодії релігії та політики, проблеми церковно-державних та міжконфесійних відносин. Цікаво було б, на нашу думку, спеціально проаналізувати як внутрішні, так і зовнішні чинники, що викликають до життя саме таку проблематику та спричиняють її домінування у вітчизняних дослідженнях релігії.

І тут би ми, зокрема, змогли побачити, з одного боку, зацікавленість суспільно-державну (як ото у випадку з тематичними круглими столами, що їх останнім часом досить регулярно проводить Державний департамент у справах релігій при Міністерстві юстиції України), так і зацікавленість іноземних спонсорів, які, врешті-решт, дають кошти на більшість міжнародних конференцій з релігійної проблематики в Україні (і дають їх на проведення конференцій в основному на тему свободи совісті та релігійної свободи).

З огляду особливо на цей другий чинник, ми усі, з усіма нашими традиційними та не дуже віруваннями, з усіма нашими уподобаннями та забобонами, з усіма нашими міжконфесійними та міжцерковними конфліктами та надіями на їх розв’язання, цілком ймовірно, вже давно є об’єктом такого собі „моніторингу” з боку „світової спільноти”, її відверто, або не зовсім, вповноважених структур. Як то там у нас розвиватиметься „релігійне середовище”? Причому від відповіді на це та цілу низку сукупних питань вочевидь залежатиме і доля України у всіляких „вступах”, „входженнях”, „членствах” тощо.

Отже, якщо констатувати вихідну позицію, то вона така: за нами спостерігають і нами цікавляться у цілком конкретній площині, зокрема, не даючи академічним та не дуже академічним релігієзнавцям дарма відволікатися на всілякі там „теоретично-методологічні”, „аналітично-семіотичні” та якісь інші „кабінетні” дурниці.

Але що ми можемо взяти з цієї ситуації, з цієї доволі-таки пасивної пресупозиції, окрім підтримання контактів з урядовцями, закордонних контактів та освоєння кошторисів міжнародних конференцій? Тобто запитаємо у себе, що ми усі змістовно та осмислено можемо з цього мати? Для більш плідного пошуку відповіді на це запитання варто нам було би здійснити такий собі „рефреймінг” означеної пасивної пресупозиції або, по-простому кажучи, „змінити позу”. А зробивши це, подивитися на ситуацію під новим кутом зору – головне, щоб голова і очі тут були вищі за інші органи тіла. Отже, якщо ми випрямляємося, „повстаємо” (а „повставати”, або ж „воскресати”, у ці дні сам Господь велів особливо), що ж ми тоді побачимо? А побачимо ми вже речі, евристично доволі цікаві та цінні.

По-перше, побачимо, що в Україні таки-то є політика (на відміну, до речі, від деяких сусідніх країн, де кабінетна теорія *volens-polens* і не завжди від гарного життя визначає зацікавлення дослідників). А, оскільки в Україні таки-то є політика, то роль релігійного чинника в ній і роль політичного чинника в розвитку „релігійного середовища” неодмінно має стати об’єктом пильної та багатоаспектної уваги.

По-друге, ми побачимо, що між Україною та іншим світом (і Європою безпосередньо) існує той різновид „відстані”, або „простору”, який можна визначити радше як „шлях”, ніж як „стіна”. І зовсім не якісь суб’єктивні установки типу „бажання-небажання” визначають зацікавлення нами з боку світу до всього іншого ще й з релігійної точки зору, але об’єктивна неминучість того, що Україна той „шлях” таки-то пройде та ту „відстань” таки-то подолає.

*А, по-третє, ми побачимо (і про це варто сказати окремо), що оцінює нас світ (і Європа у першу чергу) на основі певної системи критеріїв, що там історично вибудувалися як індикатори „цивілізованості-нецивілізованості” (водночас – і як мітки „свій-чужий”, якщо завгодно). Об’єктивно ж ці критерії є показниками „спільності досвіду” – досвіду історичного, культурного, духовного; спільності досвіду, яка нині практично уможлиблює порозуміння під орудою певної системи спільних цінностей. Зокрема, це:*

---

\* Доцент Національного університету „Кієво-Могилянська академія”, к. філос.н.

- Визнання особливої ролі християнської, іудейської та ісламської традицій в утвердженні т. зв. „цивілізаційної тотожності” Європи.
- Наявність тривалого (ще з часів Реформації та Контрреформації) специфічного досвіду суспільної трансформації релігійного середовища Європи від існування в умовах т. зв. „універсальної Церкви” в бік функціонування т. зв. „конфесіональних церков”; трансформація ця пов’язана з інституціоналізацією т. зв. „багатоконфесійності”.
- Виникнення специфічної форми „культурної секулярності”, „культурної світськості”, яку не випадково останнім часом називають окремим терміном „лаїчність”. Лаїчність вважається спільним надбанням Європи; повага до лаїчності та сприяння їй сумісні з різними формами церковно-державних відносин. При цьому право людини на віросповідання необхідно співвідноситись з цілою системою прав і свобод людини.
- Суттєвим наслідком „культурної лаїчності” є те, що взаємне відокремлення релігійних інституцій (а це у Європі, як правило – „конфесіональні церкви”) та держави не виключає, а передбачає визнання громадської ролі релігії та здійснення у різний спосіб церковно-державної співпраці.
- Другим суттєвим наслідком „культурної лаїчності” є визнання того, що т. зв. „символічне вкорінення” (специфічно релігійна форма соціалізації та набуття ідентичності) індивідів є дорогоцінним ресурсом для здійснення громадянства, особливо у демократіях, чії світські інститути здатні зазнавати криз та спричиняти розчарування з боку людей.
- Необхідна пильність щодо різних форм релігійного радикалізму, які порушують права і свободи людини все ж не повинна заважати європейським суспільствам визнавати цінність та дійсність попередніх пунктів.

При цьому водночас бачимо, що заради тверезості погляду на світ та заради надійності експектацій на майбутнє варто полишити поверхнево-узагальноючі стереотипи про „Захід” та „Європу” і уважно придивитися до істотних відмінностей у підході до розв’язання релігійних питань між, скажімо, Італією та Німеччиною, між Грецією та Бельгією, між Великою Британією та Францією. Цілком справедливо, що вдумливий аналіз цих відмінностей-особливостей допоміг би відмовитися від спрощених уявлень про специфіку України в цьому контексті, а також ясніше усвідомити реальні виклики та ефективніше шукати відповіді на них. Бо ж саме специфіка України у цьому контексті і турбує нас найбільше.

І справа тут не стільки в тому, якою мірою ми „подібні чи не подібні” на Європу (адже Європа – теж різноманітна) у якихось конкретних інституційних виявах функціонування отого самого „релігійного середовища”. Справа скоріше в тому, якою мірою українське суспільство разом з його релігійно-церковною складовою об’єктивно готове якщо бути не „конгруентним” щодо певних європейських інституційних виявів впорядкування релігійного життя, то принаймні бути „конгеніальним” (реально, а не декларативно) щодо певної системи цінностей у цій сфері. Адже перспективи як суспільного розвитку, так і політичної еволюції на початку XXI століття, як помічено аналітиками, концентруються саме навколо цінностей.

І оскільки саме специфіка України у цьому контексті і турбує нас найбільше, то бачимо тут (вірніше, сприймаємо поки що суто феноменально; детальний, глибокий аналіз був би, на нашу думку, вельми бажаним), що:

- Досвід трансформації „універсальної Церкви” у „церкву конфесіональну” („багатоконфесійність”) для України досі залишається проблемою. Формально для усіх однакова „багатоконфесійність” далеко не однаково сприймається різними суб’єктами процесу. І явні чи приховані претензії на ексклюзивність (а приховані, як відомо, не кращі за явні) демонструють не лише банальну „жагу до влади”, але і той факт, що суспільно-політичний, соціокультурний, і релігійний досвід України зовсім не є однорідним, як неоднаковою є історія її різних регіонів та частин її народу. Наслідком цієї ситуації став нещодавно ще раз засвідчений факт, що різні конфесії (і навіть юрисдикції в рамках однієї конфесії) реально репрезентують різні традиції соціального та культурного розвитку, різні „позиції вибору” щодо перспектив розвитку нашого суспільства. Тож виходить, що сполучність-опертя на різні формаційні моделі розвитку (а в Україні це і архаїчні „доіндустріальні” моделі, і „індустріальні”, і „постіндустріальні”) визначає і різноманітні конфесійні позиції у ставленні до багатоконфесійності, до відносин з державою, до участі у розподілі влади у суспільстві тощо.

- Досвід „культурної секулярності”, або „культурної лаїчності” для України також є проблемою. Це значною мірою визначено тим, про що я сказав щойно вище. Незважаючи на тривалий досвід інституційної секуляризації (а з цим, зокрема, пов’язана болоча проблема реституції церковного майна), Україна й досі – недостатньо світська країна. Йдеться тут якраз про оту вже згадану європейську „лаїчність”, яка є виміром не інституційної „секулярності”, а персональної, особистісної свободи – свободи від маніпуляції з боку духовно-владних структур – і свободи насамперед в реалізації права на вільне волевиявлення і вільну маніфестацію у сфері совісті та віросповідання.

Де ознаки цієї недостатньої світськості? Не претендуємо зараз на повноту аналізу та викладу. Але ось, наприклад: не лише релігійність, але також і належність до певної конфесії продовжує у нас залишатися (передовсім в деяких формах ідеології, що претендують на всезагальне – націє- та державотворче значення) питомою ознакою (свого роду „візитівкою”) „національності”, в т.ч. у сенсі „громадянства”. І це зовсім не те „символічне вкорінення індивідів”, яке є результатом особистісного вибору і реалізації свободи совісті. У нас найчастіше у цьому випадку йдеться про „національну церкву”, про „єдину помісну церкву” тощо. Але ж в такому випадку йдеться само про панування „структур”, про „владу структур”. Мало того, що такі ідеологеми є виявом погано прихованих ексклюзивістських претензій залишків „універсальної Церкви”, яка сама по собі є атавізмом в контексті еволюції європейської цивілізації. Крім того, такі ідеологеми є фактичними евфемізмами для концепту „державної церкви”, традиційно найбільше властивого православному сегменту європейської цивілізації і нині вельми проблематичного з точки зору основних європейських цінностей у сфері свободи совісті та релігії.

Другий приклад – у сфері освіти, надто державної, яка за законодавством мала би бути світською: ідеологічна підготовка та обґрунтування запровадження релігійних предметів у державній середній школі та „теології” (чи „богослов’я”?) – з цим ще теж не все ясно) у вищих державних навчальних закладах. Звісно, це окреме велике питання. І воно, слід визнати, надто переобтяжене моралістичною складовою: ну як же можна, дбаючи про національне, культурне, моральне відродження, знехтувати вихованням традиційної духовності та моральності, допомогу у якому пропонують релігійні організації? Проте, водночас не можна не бачити інших *easter eggs* у цій ситуації, зокрема:

– надзвичайної проблемності (в умовах багатоконфесійного суспільства) у визначенні культурно-ідеологічного (читай: конфесійного) підґрунтя для впровадження, скажімо, релігійної етики у середній школі, або богослов’я у вищій школі;

– об’єктивної реальності (цілком можливо, що для когось і бажаної з огляду на значну руйнацію релігійної інфраструктури у попередні радянські десятиліття) використання ресурсів та інфраструктури державної школи не лише для виховання та просвітництва, але й для катехизації, а у випадку з богослов’ям у вузах – і для підготовки церковних кадрів.

Тож, якщо відволіктися від домінантно моралістичної позиції у цьому питанні, то доведеться передбачити принаймні можливість зіставлення шляхів його вирішення з мірою світськості нашого, підкреслимо, багатоконфесійного суспільства. Коли відновлення та розбудова зруйнованих ресурсів та інфраструктури релігійних організацій (в т.ч. інфраструктури релігійної освіти та виховання) відбуватиметься у згоді з принципами світськості держави та її інституцій, відбуватиметься як відновлення сил саме церковного організму. Це, у свою чергу, сприятиме становленню нової культури міжконфесійного співіснування, розвитку її у культуру міжконфесійної співпраці.

До речі, як би парадоксально це не звучало, не таким вже абсурдним виглядав би хоча б такий критерій своєчасності впровадження теології у нашій вищій школі: це буде на часі тоді, коли шановні речники різних церков на цьому не наполягатимуть так потужно, як це трапляється нині. Не наполягатимуть саме через достатність власних ресурсів та інфраструктури для розвитку богословської освіти та підготовки кадрів. Або хоча б через наявність у суспільстві яєних перспектив руху до такої достатності. Оце і буде ознака тієї необхідної міри світськості, за якої суспільство „витримає” теологію у державній школі. Вже як культурний феномен, відкритий для вільного обрання, вивчення та рефлексії (і критики в тому числі).

Лише кількох аспектів ми торкнулися у цьому виступі. Тема європейського досвіду у галузі релігії, як дзеркала, у яке нам ще вглядатися та вглядатися – відкрита для обговорення. Як вже було сказано, це – заради якіснішого усвідомлення реальних викликів, а радше – для глибшого усвідомлення міри відповідальності за ті чи інші вирішення питань свободи совісті як на рівні державного законодавства, так і на рівні школи та інших інституцій українського суспільства.

**О.Борисенко\***

### **Роль релігії у внутрішній політиці Японії: історична ретроспектива та сучасні реалії**

Коли говорять про японців, кажуть, що їм притаманна “нерелігійна релігійність”. З одного боку, вони постійно здійснюють безліч релігійних ритуалів, беруть участь у численних релігійних святах (мацурі, свято Обон), з іншого – на питання про їх релігійну належність, вони вагаються з відповіддю, говорять про

\* Молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України