

УДК 316.74:2

Миронович Д. В.

**ПУБЛІЧНЕ VS. ПРИВАТНЕ:  
ПРАКТИКА ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН У  
ПОСТКОМУНІСТИЧНИХ СУСПІЛЬСТВАХ**

*У статті розглядаються особливості побудови практик державно-конфесійних відносин у посткомуністичних суспільствах з переважним домінуванням православної традиції. Автором аналізується взаємозв'язок між інститутами громадянського суспільства як публічної сфери, інститутами державної влади, а також приватної сфери (приватною сферою релігійного самовираження). Публічна релігія визначається як релігія, що присвоює або намагається привласнити роль або функцію громадського діяча. Робиться акцент на тому, що слабкість публічної сфери посткомуністичних суспільств актуалізує загрозу її монополізації з боку певних конфесій, що претендують на статус «традиційних».*

**Ключові слова:** публічна сфера, публічна релігія, громадянське суспільство, приватизація релігії, релігійні практики.

*В статье рассматриваются особенности построения практик государственно-конфессиональных отношений в посткоммунистических обществах с преимущественным доминированием православной традиции. Автором анализируется взаимосвязь между институтами гражданского общества как публичной сферы, институтами государственной власти, а также приватной сферой религиозного самовыражения). Публичная религия определяется как религия, которая присваивает или пытается присвоить роль или функцию общественного деятеля. Делается акцент на том, что слабость публичной сферы посткоммунистических обществ актуализирует угрозу её монополизации со стороны конфессий, претендующих на статус «традиционных».*

**Ключевые слова:** публичная сфера, публичная религия, гражданское общество, приватизация религии, религиозные практики.

*In this article we attempt to clarify the features of the practices of state-confessional relations in post-communist societies with primary dominance of Orthodox tradition. The author has analyzed the relationship between civil society institutes as public sphere, government institutes, as well as privacy (personal sphere of religious expression). Public religion has been defined as a religion that assigns or attempts to assign the role or function of a public actor. It has been laid emphasis on the fact that the weakness of the public sphere of postcommunist societies makes actual the threat to its monopolization by the definite confessions which claiming the status of «traditional».*

**Key words:** public sphere, public religion, civil society, the privatization of religion, religious practices.

У європейських суспільствах дотепер триває процес деінституціоналізації релігії, поряд із тим, релігійні інституції все-таки залишаються суспільно визнаними. На рівні європейських інституцій присутність і діяльність представників різних церков свідчить про визнання їх позитивної ролі у громадській сфері. Ця роль виявляє себе, зокрема, через етику, оскільки демократичний та плюралістичний лад західних суспільств має тісний зв'язок із певними етичними основами, і політичні інституції охоче приймають допомогу тих, хто може посприяти легітимації цих основ.

Як відзначає Ж.-П. Віллем [1], в європейських країнах християнської культури церкви, залишаються великими постачальницями ритуалів, зокрема, для церемоній, пов'язаних зі смертю. Так, у кризових ситуаціях (природні катастрофи, теракти, загибель під час аварії «зірки» або громадського діяча) – люди чекають чогось від церков. У цьому контексті можна згадати концепцію «заміщуючої релігії» американської дослідниці Г. Деві [2]. Вона визначає «заміщуючу релігію» як «бажання населення делегувати релігійну сферу професійним релігійним інститутам». Більше того, відповідно до її концепції, європейці вдячні, що церкви виконують опосередковано ряд завдань в інтересах населення в цілому. Соціолог пояснює, що в певний час церкви, або церковних лідерів, «просять артикулювати сакральне» від імені окремих осіб, сімей і суспільства в цілому. У той час як рядові громадяни Європи можуть не мати релігійної практики на повсякденній основі, вони проте визнають її цінність, і «більше половини європейців знають, що їм, можливо, доведеться залучити її [релігію] у вирішальний момент їх індивідуальної чи колективної життя» [3, с. 186-194].

Таким чином, релігійна ситуація в країнах Західної Європи характеризується як подальшим процесом її деінституціоналізації та індивідуалізації, так і визнанням за релігією місця в інституційній системі та в громадській сфері. Власне, ситуацію, що на сьогодні існує в більшості західноєвропейських в площині взаємодії релігійних інституцій, органів державної влади та громадянського суспільства не можна розглядати поза контекстом цілої сукупності обставин, а саме, культурних та історичних особливостей та багатовікової боротьби за утвердження принципів світлості та лаїцизму.

Якщо у цьому ракурсі звернутися до особливостей взаємодії відзначених «акторів» на пострадянському просторі, то ми зіштовхнемося з дещо іншою ситуацією, де у якості суми таких обставин постає «посткомуністичний контекст». Саме цей контекст актуалізує, і разом із тим проблематизує механізми взаємовідносин між державою та релігією у посткомуністичних суспільствах. Якщо скористатися формулюванням Ж.-П. Віллема, українська, як і російська «світськість» забарвлена релігійними тонами; на відзначеній території мова йдеться і про вплив атеїстичної спадщини, і про православні традиції, включаючи те значення, яке в ХІХ столітті мала модель «симфонії», при тому що історична реальність полягала в підпорядкованості православної церкви державі.

Збиток, нанесений релігійній культурі радянським режимом, криза релігійного авторитету і брак гнучкості релігійних інститутів й досі залишаються явними перешкодами для відновлення релігійних практик; при цьому суспільні очікування і визнання значення релігії у суспільному житті залишаються на підйомі.

Як відзначається дослідниками, більшість посткомуністичних країн взяли систему більш жорсткого відділення церкви від держави, ніж це існувало в багатьох конституціях Західної Європи. Те, що в країнах Заходу постає як наслідок багатомісячного історичного досвіду розвитку відносин між релігійними установами та державою, як результат довгої суспільної еволюції, в країнах колишнього СРСР було прийнято як якась універсальна модель, що відображало рішуче прагнення нових еліт приєднатися до співдружності демократичних націй [4, с. 167-187].

Це бажання легітимації в очах міжнародного співтовариства та західного, демократичного шляху призводило до того, що світськість, заснована на «моделі відділення», на початку 90-х років стала загальноприйнятим поняттям. Її сприймали і політичні і релігійні діячі як прояв свободи думки і висловлювання, як відмова від тоталітарної спадщини.

В Україні принципи державно-конфесійних відносин сформульовані в 35 статті Конституції: «Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова» [5], а також в рамках Закону України «Про свободу совісті та Релігійні організації». Зокрема, в статті 5 Закону «Відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави» наголошується, що «Церква (релігійні організації) в Україні відокремлена від держави. Держава не втручається у здійснювану в межах закону діяльність релігійних організацій, не фінансує діяльність будь-яких організацій, створених за ознакою ставлення до релігії. Релігійні організації не виконують державних функцій. Усі релігії, віросповідання та релігійні організації є рівними перед законом. Релігійні організації мають право брати участь у громадському житті, а також використовувати нарівні з громадськими об'єднаннями засоби масової інформації» [6].

На законодавчому рівні декларується світських характер українського суспільства. Поряд із тим, світськість неможливо розглядати поза контекстом громадянського суспільства, яке в посткомуністичній Україні на період прийняття відзначених законодавчих актів перебувало в стадії становлення. Для його розбудови була необхідною певна «зміна парадигми», яка в українському суспільстві й дотепер не відбулася. Власне, свободу совісті можна реалізувати лише за умови чіткого розмежування публічного і приватного просторів. Як зазначав Ю. Хабермас, в більшості пострадянських республік після розпаду СРСР виник «дикий простір свободи», але паралельно ще не склався простір публічний – місце для вільної комунікації і дискусій.

Наприкінці 1980-х – початку 1990-х соціалістичні країни, були певними лабораторіями «ргівасу», або нового досвіду індивідуальності. Після

того як розпалися державні інститути і державна ідеологія, суспільство було охоплено ціннісною аномією. Як зазначає А. Агаджанян [7, с. 217-241], вона була результатом безперешкодного, безмежного вибуху того індивідуального «я», яке раніше перебувало в тіні. Цей вибух збігся з трьома взаємопов'язаними обставинами: руйнуванням старого інституційного порядку; практичною відсутністю громадянських об'єднань та асоціацій, як суб'єктів колективної дії та солідарності; порівняльною слабкістю сім'ї та сімейних цінностей.

Якщо говорити про релігію, то безумовним правилом в радянській час була її приватизація. Йшлося про свого роду «примусову приватність», яка стала, окрім усього іншого, благодатним ґрунтом для розквіту релігійного індивідуалізму відразу ж після того, як ці обмеження були зняті. Перші роки незалежності призвели до появи безлічі малих груп і величезного зростання індивідуальних пошуків – всього того, що можна знайти і на Заході, і що характеризують поняттям «нова релігійність», з характерними для неї еклектизмом і егоцентризмом.

Однак розвиток релігійності цього типу обмежує кілька чинників, які є відсутніми в країнах Західної Європи. Перший чинник – відсутність установлених правових і культурних рамок розвиненого громадянського суспільства, які роблять індивідуальне самовираження – і світське, і релігійне – реальною, терпимою і чітко регульованою практикою. Адже для того щоб визнати і дозволити право на будь-яку явну форму індивідуальної творчості, суспільство повинне мати не лише вільним «диким простором», але й достатньою кількістю вакантних ніш, вбудованих в розвинуту систему культурного і політичного регулювання.

Другий чинник – це зорієнтованість більшості населення на «матеріальні цінності», обумовлене економічними труднощами. Цінності «постматеріальні» або цінності «самовираження», за термінологією Р. Інглхарта [8], що, у першу чергу, пов'язані з вільним вибором, залишалися на периферії їхньої діяльності.

Власне, співвіднесення «приватного» та «публічного» відіграє провідну роль при розгляді ролі і місця релігії в сучасних суспільствах. Сприйняття кордону публічного та приватного дуже залежить від слабкості «публічного» в сенсі «громадянського суспільства» простору, який не належить ні державі, ні корпоративному світу, ні сім'ї і на якому вільно зустрічаються і змагаються різні символічні (у тому числі релігійні) системи.

Як зазначалось на початку, в Україні на законодавчому рівні декларується світських характер суспільства. Позатим, подальший розвиток відносин між державою та церквою продемонстрував дещо інші тенденції. Більшою мірою це було пов'язано з православною традицією та з намаганням певних націоналістично зорієнтованих політичних сил у середині 90-х – початку 2000-х рр. підтримати здобуття незалежності Українською православною церквою від московського патріархату та її визнання з боку всесвітньої православної спільноти. Ці намагання не призвели до будь-яких значущих здобутків, поряд із тим це протистояння Київського та

Московського патріархатів, надалі для прихильників обох сторін здобуло форму не стільки релігійного, а скоріше культурного маркування.

Власне, релігія у більшості пострадянських країн відродилася у вигляді певного «гранд наративу», зміст якого був, значною мірою, уявним; але саме велич цього «нاراتиву» робить релігію сильним символічним ресурсом, що значною мірою, не залежить від систематичних традиційних релігійних практик. Йдеться про процес створення «уявлених спільнот» різного масштабу, заснованих на цьому символічному ресурсі. Проте ці уявлені спільноти, побудовані на «семіотичній релігійності», не є суто релігійними. Ідентифікація з православ'ям, часто є маркером не релігійної, а скоріше – культурної ідентичності. У цьому сенсі саме російське православ'я (більшість прихильників якого мешкає на сході та півдні України) як певний «нاراتив» та «семіотична релігія» є політично забарвленим. Є достатньо свідчень того, що православна ідентичність пов'язана з більш консервативними і авторитарними політичними настановами. Отже, критика православних символів через цей механізм соціальної семіотики означає також критику певних політичних цінностей, які асоціюються з Православною церквою.

Позатим, саме Російська православна церква (або УПЦ МП) на сьогодні все частіше акцентує свої намагання бути активним гравцем як політичної так і публічної сфери українського суспільства. У цьому сенсі вона претендує на роль певної публічної релігії за допомогою продукування відповідних дискурсів. Ця тенденція посилюється прагненням отримання все більшого впливу і «відповідальності» за публічну сферу. Чітка претензія на публічну присутність і відповідальність була чітко задекларована в «Основах соціальної концепції Російської православної церкви» в 2000 р., де піддається різкій критиці принцип свободи совісті за те, що він перетворює релігію з «загальної справи» в «приватну справу» [9].

Як відзначає Х. Казанова [10], публічна релігія – це релігія, яка присвоює або намагається привласнити роль або функцію громадського діяча. Використовуючи аналітичні відмінності між трьома сучасними політичними областями: держава, політичне суспільство і громадянське суспільство, можна виокремити три різних типи публічної релігії, які відповідають цим трьом областям. Офіційні державні церкви можуть бути зразковим прикладом публічної релігії на державному рівні. Релігії, які мобілізують свої інституційні ресурси для політичної конкуренції через політичні партії, громадські рухи або лобістські агентства, є прикладом публічної релігії на рівні політичного суспільства. І нарешті, публічна релігія на рівні громадянського суспільства – це релігії, що вбудовані в поле публічності, а це є недиференційована публічна сфера громадянського суспільства, участь у відкритих публічних дебатах щодо публічних питань, громадських справах, публічній політиці тощо. Але саме останнього російському православ'ю частіше і бракує, що зумовлене багатовіковою традицією «симфонії» влади та церкви у Російській історії та похідним в цього патерналізмом. Тобто, з одного боку, прагнучі отримати усе більшого

впливу та відповідальності за публічну сферу суспільства, російське православ'я не толерує будь-яких опонентів, фактично намагаючись цю сферу монополізувати. Саме це можна спостерігати на прикладі Російської Федерації, де православна церква незважаючи на формально світській характер суспільства, стала напівофіційною релігією, пов'язаною з майже сакралізованим поняттям «національної ідентичності», а також постійним об'єктом символічних посилянь у публічній риторичі. Схожа риторика відтворюється представниками УПЦ МП і в Україні, територія якої розглядається ними у якості канонічної.

Слабкість публічної сфери колишніх радянських республік як процедури колективної інтерналізації соціального унеможлиблює вироблення спільних культурних підвалин, та породжує певну смислову та символічну невизначеність. Останнє призводить до того, що пошук адекватних символічних форм став все частіше підмінятися використанням вже готових символічних конструкцій. Невизначеність долається через реставрацію дискурсів та наративів, знайомих по минулому досвіду. Невипадково, до речі, що мова «традиції» стає найважливішим символічним ресурсом для панівних релігійних інститутів в сучасній Росії. Російська православна церква активно використовувала мову традиції для створення дискурсу про «традиційні релігійні цивілізації», що протистоять «секулярному лібералізму», який асоціюється з Заходом і глобалізацією.

Таким чином, можна зауважити, що загальносвітовий досвід демонструє різні випадки, в яких публічна релігійна мобілізація сприяє демократизації авторитарних режимів в Іспанії, Польщі та Бразилії, або пожвавленню демократичної політики і публічних сфер громадянського суспільства в Сполучених Штатах. Поряд із тим є багато інших випадків, у яких політична мобілізація релігії може підірвати або поставити під загрозу демократичні практики та процедури.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- 1 Віллем Жан Поль Європа та релігії. Ставки ХХІ століття / Віллем Жан Поль; пер. з франц. – К.: Дух і Літера, 2006. – 331 с.
- 2 Davie G. (2004) «New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective» / G. Davie // Social Compass 51(1). – P. 73-84.
- 3 Каргина И. Г. Новые религиозности: социологические рефлексии / И. Г. Каргина // Вестник МГИМО-Университета. – 2012. – № 2. – С. 186-194.
- 4 Религия и светское государство. Принцип laïcité в мире и Евразии / А. Агаджанян, К. Русселе. – М.: Франко-российский центр гуманитарных и общественных наук, 2008. – С. 167-187.
- 5 Конституція України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon1.rada.gov.ua>.
- 6 Про свободу совісті та релігійні організації: закон України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon1.rada.gov.ua>.
- 7 Агаджанян А. Частная и публичная религия в России:

индивидуализация и возвращение великого мифа / А. Агаджанян, К. Русселе // Религия и светское государство. Принцип laïcité в мире и Евразии – М.: Франко-российский центр гуманитарных и общественных наук, 2008. – С. 217-241.

8 Инглхарт Р. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития / Р. Инглхарт, К. Вельцель. – М.: Новое издательство, 2011. – 464 с. – (Библиотека Фонда «Либеральная миссия»).

9 Основи соціальної концепції руської православної церкви [Електроний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/ua>.

10 Казанова Х. Религия: между публичным и частным / Х. Казанова // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.religions.am>.